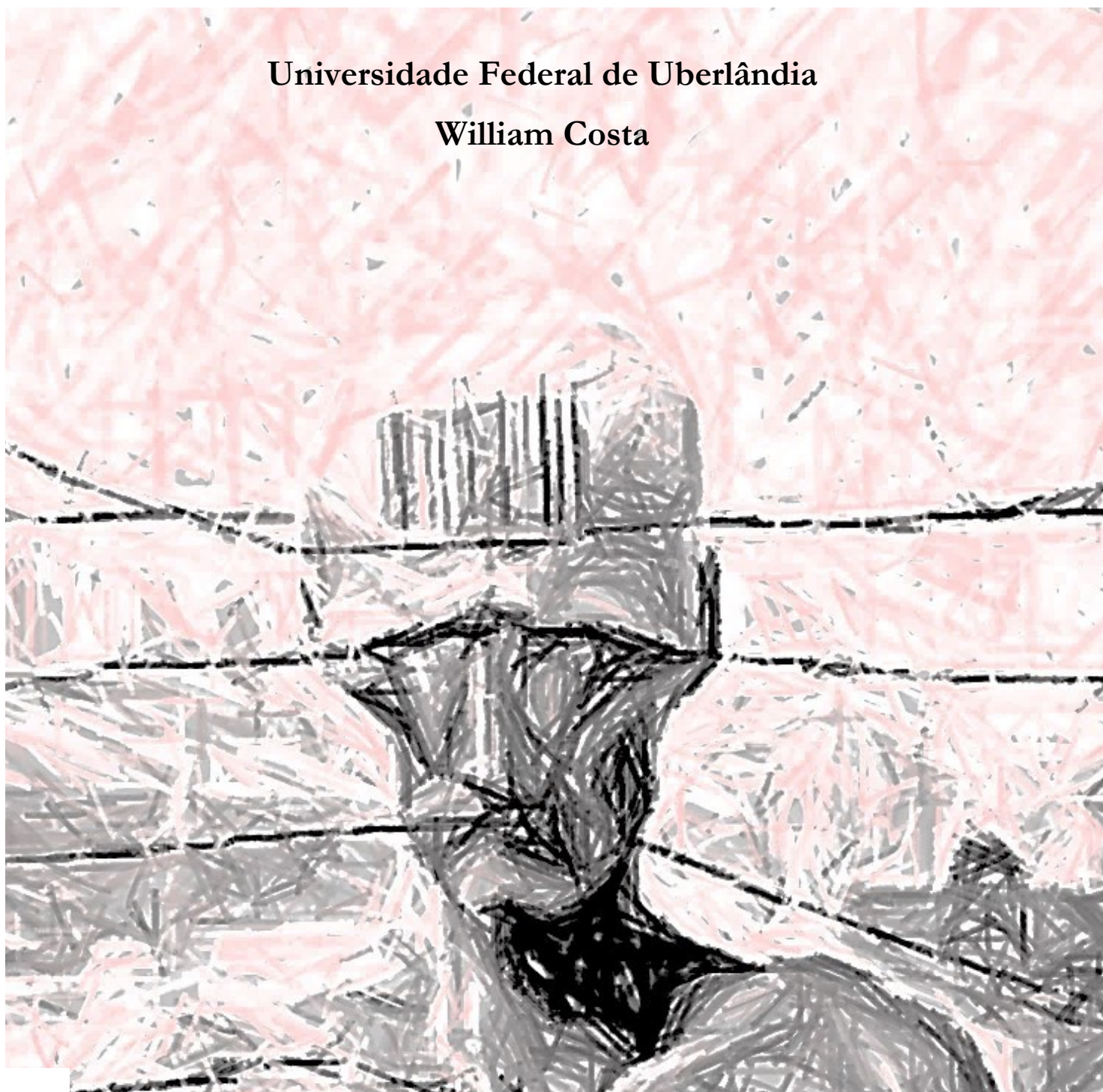


Universidade Federal de Uberlândia

William Costa



**Do Governo Sobre a vida ao Terrorismo de Estado:
spectros de uma Política Contemporânea da Destruição
ou das Categorias Impolíticas do Terror**

Pintura de Thomas M. Disch – Concentration Camp



Universidade Federal de Uberlândia

William Costa

**Do Governo Sobre a vida ao Terrorismo de Estado:
Espectros de uma Política Contemporânea da Destruição,
ou das Categorias Impolíticas do Terror**

Dissertação de Mestrado apresentada como
requisito parcial para obtenção ao título de
mestre em Filosofia, área Ética e Política.

Orientadora: Georgia Amitrano

Uberlândia, 2018

Universidade Federal de Uberlândia

William Costa

**Do Governo Sobre a vida ao Terrorismo de Estado:
Espectros de uma Política Contemporânea da Destruição,
ou das Categorias Impolíticas do Terror**

Prof. Dr. Edson Teles (UNIFESP)
Professor Arguidor

Prof. Dr. Luiz Carlos Santos da Silva (UFU)
Professor Arguidor

Prof^a. Dr^a. Georgia Amitrano (UFU)
Orientadora

Uberlândia, 2018

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

- C837g
2018 Costa, William, 1992-
Do governo sobre a vida ao terrorismo de estado : espectros de uma política contemporânea da destruição, ou das categorias impolíticas do terror / William Costa. - 2018.
220 f. : il.
- Orientadora: Georgia Cristina Amitrano.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia.
Disponível em: <http://dx.doi.org/10.14393/ufu.di.2018.202>
Inclui bibliografia.
1. Filosofia - Teses. 2. Estado de exceção - Teses. 3. Governo sobre a vida - Teses. 4. Terrorismo de Estado - Teses. I. Amitrano, Georgia Cristina. II. Universidade Federal de Uberlândia. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU: 1

Dedicatória

Há um tempo tive o prazer de ler uma conferência ministrada por um querido amigo e renomado pesquisador da Filosofia nacional, na qual, em memória de toda sua dor, não farei menção direta ao seu nome. A conferência, “*Não aprendi dizer adeus*”, que pode ser lida e sentida com o pretejo da dor da perda e da despedida inesperada, me emocionou naquele momento e me fez, em qualquer circunstância que eu estivesse, sempre lembrar daquilo que seu autor escreveu e bem traduziu com o rigor filosófico em um texto. O “adeus” cotejante de despedida dupla para o autor (uma em função do seu apreço e amor ao filósofo de pesquisa e outra, em função de seu amor consanguíneo), ressoa agora sobre minhas palavras, pois o mesmo trajeto que levou os amores de sua vida, também levou parte do amor puro que conheci desde minha infância até meu reconhecimento enquanto ser humano.

Essa dedicatória, difícil pelo momento de sua escrita, mas importante pela necessidade de reconhecimento é apenas um sentindo prévio do que minhas mãos, enquanto parte do meu trabalho sempre reconhecido por essa pessoa, podem fazer. O que escrevo aqui é mais do que um trabalho acadêmico: é o fruto de uma história construída, reconstruída, modificada e cingida no transcurso da vida, da experiência, da Filosofia, dos amores e também das despedidas. É, por isso, que seu significado tem grande importância sobre o que e para o que escrevo, sobre como já enxerguei e enxergo o mundo e, sobretudo, sobre a necessidade de compreender meu tempo presente a partir da Filosofia, ainda que isso traga implicações diversas sobre o meu objeto de pesquisa.

O significado dessa dedicatória, e também desse trabalho, é como o autor da conferência “*Não aprendi dizer adeus*” se fez mostrar naquilo que pude sentir: a ausência do cogito para dizer adeus, os momentos terríveis nos hospitais, o soluço inesgotável de ver o corpo definhando após um acidente vascular cerebral, a impossibilidade de se alimentar mais, o corpo sem movimento, etc. Fechar os olhos nesse momento, após quatro meses, ainda é, ao falar sobre isso, um percurso difícil que, como traz a música sertaneja brega, “não sei se vou me acostumar”. É fato que nunca estamos preparados para dizer “adeus”, quaisquer que sejam suas circunstâncias, mas é exatamente esse não-pertencimento, essa fuga ou perda de algo, que nos traz a assinatura de uma memória co-presente, boa ou má, saudosa ou melancólica.

Esse “adeus” que vem nesse texto enquanto dedicatória nunca havia sido planejado ou sequer quisto, entretanto, no primeiro dia de primavera, fui surpreendido com a ausência da linguagem para traduzir meu sentimento pela partida de alguém muito próxima de mim. Por dias, semanas e até meses fui comedido pela incapacidade de escrever sequer uma palavra; pouco a pouco, a saudade aumentou e minhas mãos não conseguiam mais fruir, assim como eu pouco tinha vontade de continuar este trabalho. Eu nunca tive dúvidas de que era preciso seguir, de que, como o velho ditado diz, “o banco continua”; mas entre ter esta ciência e torná-la palpável, foi necessário aprender, ou pelo menos guardar o silêncio, para dizer adeus.

Como disse Tim Maia em sua letra: “não sei porque você se foi/ quantas saudades eu senti/ e de tristezas vou viver (...)/ você marcou em minha vida/ viveu, morreu na minha história”/(...) E eu...gostava tanto de você”, e desse tanto que gostava, que eramos tão próximos, a única forma de agradecer por tudo é dedicá-la esse trabalho.

Por tudo que fez e ainda faz, com saudosas lembranças e carinho, esse trabalho é para você, **vovó Tereza**.

Agradecimentos

Agradeço primeiramente a Deus por me possibilitar a existir e a crer que a vida é um vasto mundo, pelo qual nos transformamos em seres melhores.

Agradeço as entidades espirituais, em todas as linhas da Umbanda, e aos Orixás, pela orientação espiritual e amparo em meu caminho. Ao meu guia regente, que traz sua força e sede de justiça, e que faz da luz e da pedreira sua morada, *Kaô Kabecilê!*

Aos meus pais e irmã, com amor e cumplicidade, agradeço por compreenderem quão importante esta etapa significa para meu crescimento pessoal. Obrigado por serem esteios para minha jornada e por, mesmo em suas limitações, almejarem minha formação.

A minha orientadora e amiga, Georgia Amitrano, não há palavras para descrever quão profundo os longos seis anos de orientação, na graduação e no mestrado, me fizeram mudar e perceber como a Filosofia é sempre uma possibilidade de reflexão e de transformação. Mais do que a relação acadêmica, busquei afago na amizade verdadeira e eterna e cumplicidade nos momentos difíceis.

Aos professores do IFILO, agradeço pelos ensinamentos e pela possibilidade de mudar minha visão e meu Ser. À professora Maria Socorro, agradeço pela extensão e amizade para além dos contornos universitários, demonstrando sempre cuidado e afeto.

Aos técnicos administrativos do IFILO e a secretária do Programa de Pós-graduação, Andréa, pela prestatividade e acolhimento de minhas muitas dúvidas e necessidades.

A Lorena, *Xena*, amiga, irmã e braço direito das horas e momentos felizes e tristes. Obrigado por sempre estar ao meu lado!

Aos amigos da academia, Gisele, Amábile, Leide, Camila, obrigado pelo apoio.

As amigas de outras eras (Letícia, Luzia, Gabi, Vanessa e Mari), que continuam presentes mesmo distantes, agradeço por pactuarem com meus sonhos.

A Universidade Federal de Uberlândia (UFU), pela oferta e disponibilidade do curso e de seu espaço comum para a pesquisa e estudo.

A Capes, pela bolsa de pesquisa que contribuiu para minha manutenção financeira e dedicação à pesquisa.

Ao professor Edson Teles, por ter aceito ler e dar suas contribuições sobre meu trabalho, obrigado por contribuir com seu pensamento e com sua militância.

Ao professor Luiz, por suas precisas reflexões no momento de qualificação, que muito me permitiu expandir meu pensamento e escrita.

Aos colegas de sala, Maryanne, Marvin, Gabriel, Rafael, Danilo, João Paulo, Gustavo, Sarah Sumiê, Sara Rabelo, Leandro, Felipe, agradeço pelo tempo e pelas conversas transversais à Filosofia e a outros assuntos.

Epígrafe

Confissão de Um Terrorista

*Ocuparam minha pátria
Expulsaram o meu povo
Anularam minha identidade
E me chamaram de terrorista
Confiscaram minha propriedade
Arrancaram meu pomar
Demoliram minha casa
E me chamaram de terrorista
Legislaram leis fascistas
Praticaram odiada apartheid
Destruíram
Dividiram
Humilharam
E me chamaram de terrorista
Assassinaram minhas alegrias
Sequestraram minhas esperanças
Algemaram meus sonhos
Quando recusei todas as barbáries
Eles...mataram um terrorista*

Mahmoud Darwish

Resumo: A presente dissertação de Mestrado tem como objetivo principal cotejar filosoficamente como o terrorismo de Estado pode ser compreendido como um excursus impolítico (na medida em que não é uma categoria estritamente estatal) tornado, via exceção, como uma política de governo. Por meio desse objetivo, busco, a partir de Giorgio Agamben, Michel Foucault e Carl Schmitt, observar em que medida a política sobre a vida – partindo da demarcação grega entre simples viver (*Zoê*) e vida qualificada (*Bíos*), passando pela noção de soberania moderna até a *Biopolítica* – tornou-se um limiar entre o Estado de exceção e o Estado de terror. Para abordar esse objetivo, essa dissertação está organizada em três capítulos, a saber: (i) o primeiro, denominado de “O paradoxo que se enuncia: a soberania e a potência do direito sobre a vida”, busca entender de que modo a separação grega entre *Bíos* e *Zoé* será um dos marcos essenciais da discussão entre os contratualistas ingleses e, posteriormente, na discussão da *Biopolítica* e do *Biopoder* de Foucault e Agamben. O intuito desse capítulo é compreender como o debate moderno, sobretudo aquele que fomenta as discussões de Bodin, Hobbes e Locke, moveu a distinção entre a qualificação da vida para a garantia de um poder sobre a mesma. Partindo das considerações de Hobbes sobre o pacto (*Act*) firmando entre os homens em função de um soberano até a política da propriedade privada de Locke, observamos como o Estado tornou-se o garantidor das propriedades individuais que, na sequência desse pensamento, possibilitou o surgimento de uma política de governo e de segurança sobre a vida delineadas pela força do direito. (ii) o segundo capítulo, intitulado de “O Governo Econômico e o Paradigma Biopolítica: A substituição da soberania pela economia, ou da exegese teológica da economia”, visa observar como o mote da soberania está cunhado por um debate político e por um debate econômico genealogicamente pertencentes à exegese teológica. Com essa intenção, pretendemos compreender de que modo a teologia, como um conceito arquetetônico nas leituras de Agamben, possibilita a interpretação de um “mistério econômico” presente entorno dos textos sagrados ora forjados pelos padres das igrejas já no século II, e não apenas no século XIX como propôs Foucault. Em vista dessa análise, argumentamos em que sentido Agamben está delineando uma possível ruptura entre o paradigma político (*Polis*) e o paradigma econômico (*Oikos*), a ser identificado, tempos depois, como uma ruptura que possibilita o surgimento da categoria impolítica do terrorismo de Estado. Exatamente nesse sentido, ou seja, em função de uma confluência entre *polis* e *oikos*, investigamos o pensamento de Carl Schmitt, com a finalidade de compreender como o jus-filósofo apresenta tal problema em função da noção de “amigos (*Freund*)” e “inimigos (*Feind*)”. Assim, ao cotejar a união de Agamben e Schmitt, pretendemos mostrar como a forma impolítica do terrorismo de Estado se erige, em grande parte, do poder centrado no soberano e em sua possibilidade de definir a vida e a morte (*Vitae Necisque Potestas*). (iii) O último capítulo, por seu turno, denominado de “Do Estado de Exceção ao Terrorismo de Estado: zonas (im)políticas do Terror”, visa centralizar a discussão consoante ao terrorismo de Estado, de modo a mostrar como o terror pode se tornar um paradigma governamental. Para isso, o trajeto de investigação consiste em observar de que modo, de um lado, a ideologia, o terror e a propaganda, elementos apresentados por Hannah Arendt e reinterpretados por Agamben, se tornam o esteio para a formação das massas, e, de outro, como a teoria da decisão soberana em seu percurso de suspensão da norma jurídica, vista na teoria de Schmitt, possibilita a construção de um Estado não só de exceção, mas também de terrorismo. Nessa tentativa, examinamos os estudos de Agamben, no intuito de compreender de que modo, ao se deflagrar o caso excepcional, cria-se um Estado de anomia, cuja função do terrorismo é, senão, a tentativa de reduzir a condição humana e de eliminar aqueles considerados como “inimigos” políticos.

Palavras-Chave: Estado de exceção. Governo sobre a vida. Terrorismo de Estado. Terror. Condição Humana.

Riassunto: Questa scrittura di master ha come l'obiettivo principale raccontare filosoficamente in che modo il terrorismo di Stato può essere inteso come un'escursione impolitica (dal fatto che non è una categoria strettamente statale) che ha diventata, in via di eccezione, come una politica di governo. Con questo obiettivo, cerco, in via da Giorgio Agamben, Michel Foucault, Carl Schmitt, principalmente, osservare a che punto la politica sulla vita – di partenza dalla demarcazione greca fra semplice vivere (*Zoē*) e Vita qualificata (*Bíos*), attraversando per la nozione moderna di sovranità alla *Biopolitica* – sono diventata una soglia tra lo Stato d'eccezione e lo Stato di terrore. Per analizzare questo obiettivo, questa dissertazione è organizzata in tre parti, per dire: (i) il primo, chiamato "O paradoxo que se enuncia: a soberania e a potência do direito sobre a vida", cerca di capire come la separazione greca tra *Bíos* e *Zoé* sarà uno dei segni essenziali della discussione tra i inglesi contrattualisti e, poi, nella discussione sulla Biopolitica e Biopotenza di Foucault e Agamben. Questa prima parte ha come scopo capire come il dibattito moderno, quello che promuove le discussioni di Bodin, Hobbes e Locke, abbia spostato la distinzione tra la qualificazione della vita e la sicurezza di un potere su di essa. In via da resoconto di Hobbes del patto (*Act*) tra uomini in funzione di un sovrano alla politica di proprietà privata di Locke, osservo come lo Stato sono diventato il garante delle singole proprietà che, sulla scia di questo pensiero, ha reso possibile il l'emergere di una politica di governo e sicurezza sulla vita delineata dalla forza della legge. (ii) la seconda parte, intitolata "Governo economico e paradigma biopolitico A substituição da soberania pela economia, ou da exegese teológica da economia", ha lo scopo di osservare come il motto della sovranità è coniato da un dibattito politico e dibattito economico appartenenza genealogica all'esegesi teologica. Con questa intenzione, voglio capire come la teologia, come un concetto architettonico nella lettura di Agamben, consente l'interpretazione di un presente "mistero economico" intorno ai testi sacri a volte forgiati dai sacerdoti delle chiese già nel II secolo, non solo nel secolo come proposto da Foucault. In considerazione di questa analisi, sostengo che Agamben senso sta delineando una possibile rottura tra il paradigma politico (*Polis*) e il paradigma economico (*Oikos*) di essere identificato, qualche tempo dopo, come una pausa che permette l'emergere di categoria impolitica del terrorismo stato. Proprio in questo senso, vale a dire, a causa di una confluenza tra la polis e oikos, abbiamo studiato il pensiero di Carl Schmitt, al fine di capire come la giustizia-filosofo presenta un problema a causa della nozione di "amici (Freund)" e "nemici (Feind)". Così, nel confronto tra l'unione di Agamben e Schmitt, intendo mostrare come impolitica forma di terrorismo di stato è eretta in gran parte di potere centrato sulla sovrano e la sua capacità di definire la vita e la morte (*Vitae necisque Potestas*). (iii) L'ultimo tempo, a sua volta, chiamato "Do Estado de Exceção ao Terrorismo de Estado: zonas (im)políticas do Terror", ha lo scopo di centralizzare la discussione secondo dello stato del terrorismo al fine di mostrare come il terrore può diventarasi un paradigma governativo. Per questo, il percorso di ricerca è quello di osservare come, da un lato, l'ideologia, il terrore e la propaganda, le informazioni fornite da Hannah Arendt e reinterpretato per Agamben, diventano il pilastro per la formazione delle masse, e di altri, come la teoria della decisione sovrana nel suo cammino sospensione dello stato di diritto, visto nella teoria di Schmitt, consente la costruzione di uno Stato non solo l'eccezione, ma anche del terrorismo. In questa tentativa, esamino gli studi di Agamben per capire come, quando si attiva il caso eccezionale, si crea uno stato di anomia, la cui funzione è il terrorismo, ma il tentativo di ridurre la condizione umana e per eliminare quelli considerati "nemici" politici.

Parole-chiave: Stato d'eccezione. Governo sulla vita. Terrorismo di Stato. Terrore. Condizione umana.

Lista de Ilustrações

Figura 1 - Zonas de Politização e Despolitização	89
figura 2 - Estado de exceção segundo Carl Schmitt.	113
Figura 3 - Estado de exceção segundo Agamben	123
Figura 4 - Os <i>Muselmans</i>	136
Figura 5 – <i>Guerra da Coreia</i> – Pablo Picasso	211
Figura 6 - <i>A Tomada da Bastilha</i> - Jean-Pierre Houël.....	211
Figura 7 - <i>Três de Maio</i> – Francisco Goya –.....	211
Figura 8 - <i>Medusa</i> - Caravaggio	212
Figura 9 - <i>A Cara da morte</i> - Salvador Dalí.....	212
Figura 10 - <i>Guernica</i> - Pablo Picasso	212

Sumário

Introdução	1
Da Metodologia de Pesquisa e das Subdivisões dos Capítulos.....	2
1.O Paradoxo que se enuncia: a Soberania e a potência do Direito sobre a vida	10
1.1. A Vida Demarcada: <i>Zoé</i> e <i>Bíos</i> e a Potência da Soberania na política	11
1.1.1. A constituição da Soberania como discussão político-jurídica em Bodin, Hobbes e Locke	21
1.1.2. Bodin, o pensador da Soberania Ilimitada.....	22
1.1.3. Hobbes, a Teoria da Soberania e o Leviatã	26
1.1.4. Locke: Entre o Estado, a Vida e a Propriedade.....	33
1.2. Da Soberania à Vida como <i>Potência (Macht)</i> : o limiar da exceção.....	36
Epílogo ao Primeiro Capítulo	44
2. O Governo Econômico e o Paradigma <i>Biopolítico</i>: A substituição da Soberania pela Economia, ou da Exegese Teológica da Economia	48
2.1. A Herança Teológico-Política da <i>Oikonomia</i> (οἰκονομία): A <i>Biopolítica</i> de Foucault defronte a “Teologia Política” de Schmitt e ao “O Anão Corcunda” de Benjamin.....	49
<i>Curso I</i> – Foucault: Do poder pastoral à <i>Biopolítica</i>	49
<i>Curso II</i> – Schmitt: Da Teologia Política à Teoria da Decisão.....	59
<i>Curso III</i> – Benjamin: O “Anão Corcunda”	64
2.1.1. <i>Excursus</i> : Agamben leitor de Foucault, Schmitt e Benjamin	70
2.2. Do Conceito do Político ao Limite do Partisan	79
2.3. Um conflito preexistente: a fratura entre o <i>oikos</i> e a <i>polis</i>	86
Epílogo ao Segundo Capítulo	97
3. Do Estado de Exceção ao Terrorismo de Estado: zonas (im)políticas do Terror. 103	
3.1. Pressupostos da Exceção: Norma (<i>Norm</i>), Decisão (<i>Entscheidung</i>) e Força-de-lei	103
3.1.1. Norma (<i>Norm</i>) e Decisão (<i>Entscheidung</i>).....	103
3.1.2. Força-de-lei (Force de Loi), ou do Fundamento Místico da Autoridade.....	108
3.2. Estado de Exceção, Vida Nua e Homo Sacer: Agamben entre Benjamin, Schmitt e Foucault	111
3.2.1. A perspectiva de Schmitt sobre o Estado de Exceção (<i>Ausnahmezustand</i>) e o Soberano como Imanente divino.....	113
3.2.2. A Exceção como problema externo ao soberano segundo Walter Benjamin e o contraponto da Violência e da Mera Vida (<i>Bloße Leben</i>)	117
3.2.3. O Homo Sacer e a Vida Nua como condição do Paradoxo moderno do Estado de Exceção e da Soberania na Filosofia de Giorgio Agamben.....	120

3.3. O extremo da política da exceção: o Campo e o Muselmann.....	126
3.3.1. O Campo e a <i>Katorga</i> ou <i>Gulag</i> como paradigma moderno da Biopolítica.....	127
3.3.2. O Muselmann e a Alteridade Negativa: Agamben leitor de Lévinas	132
3.4. Do Sistema Totalitário ao Terrorismo de Estado: Categorias (im)políticas do terror.....	137
3.4.1. Sociedade de Massas e Animal Laborans: Quem move o totalitarismo?	141
3.4.2. Além ou aquém de Arendt? As massas na tradição psico-filosófica de Sigmund Freud e Wilhelm Reich	143
3.4.1. Ideologia, Terror e Propaganda: Leituras de Hannah Arendt	152
3.4.2. Revolta, Terror e Terrorismo: Leituras de Albert Camus	178
3.4.3. Espetáculo e Glória: Leituras de Guy Debord e Agamben.....	184
3.5. Zonas Impolíticas do Terrorismo de Estado: Minhas Reflexões	192
Epílogo ao Terceiro Capítulo.....	199
Considerações Finais, ou melhor, glosas ao pensamento contínuo	203
Anexo 1 – Figuras de Terror.....	211
Anexo 2 – Figuras de Horror.....	212
Referências Bibliográficas.....	214

Introduzione

Introdução

Há um medo e uma compaixão que ronda o mundo contemporâneo e seu tempo presente. Essa é a catarse que, mais uma vez, está anunciada como feitiço de uma tragédia grega, naquela, talvez, próxima da batalha entre os persas e os atenienses da obra de Ésquilo. A tragédia¹ que acomete essa realidade, o tempo de agora, é tão alegórica quanto aquela considerada nos *Persas* de Ésquilo, mas, diferentemente de suas realidades, é o próprio espanto (*thaumazein*) da razão diante do horror que move o embate. Aqui, buscarei argumentar, como parte de uma poética dissertativa, sobre uma tragédia peculiar, ou, como prefiro chamar para fazer menção a um autor que utilizarei, Guy Debord, uma *sociedade do espetáculo*, que se traduz em uma espetáculo peculiar, a saber: o terrorismo de Estado.

Meu trabalho, com grifo de primeira pessoa, de autor-signo responsável pelo encadeamento e desencadeamento das relações e ideias, é um trabalho da resistência, para a resistência. Não é uma dissertação explícita em um conceito; pelo contrário, é uma articulação entre vários polos da Ética, da Política, da Filosofia Social, e também das demarcações da ciência e epistemologia, do cunho metafísico, da antiguidade revisitada, das estéticas, dos rizomas e axiomas: essa é uma dissertação que trata do homem em sua esfera hostil, de sua artificialidade maquínica e de sua antropologia materialidade na e pela política. É sobre o homem Severino, o *Homo Sacer* do sertão, europeu, africano ou asiático, tal qual aquele que trata João Cabral de Melo Neto em sua *Morte e Vida Severina*, que este texto pretende se voltar. Como ressalta Achille Mbembe, “é verdade que este ingrato tema não se resumiria de modo algum a uma simples nota tocada num violino. Bastava sugerir a presença de um osso, de uma caveira ou de um esqueleto no interior do elemento. Tal osso, tal caveira e tal esqueleto têm nomes – o repovoamento da terra, a saída da democracia, a sociedade de inimizade, a relação sem desejo, a voz do sangue, **o terror** e o contraterror como antídoto e veneno da nossa época” (MBEMBE, 2017, p.7), e como tema que urge de

¹ Segundo Aristóteles, “a tragédia é a representação de uma ação nobre e completa, com certa extensão, em linguagem poetizada, cujos componentes poéticos se alternam nas partes da peça, com o concurso de atores e não por narrativa, que pela piedade e pelo terror opera a catarse desse gênero de emoções (ARISTÓTELES, 49b 24-27).

reflexão, essa dissertação tem como objetivo cotejar o terrorismo de Estado em sua fundamentação.

Em função disso, esse texto narra uma tragédia – para não dizer de várias – que assombra, que modifica o olhar, que provoca a angústia e que alarma para algo que, desde os primeiros séculos antes de cristo, tratou-se como movimento corriqueiro próprio de uma necessidade: o terror como fonte de resistência. Não se trata de um trabalho conceitual sobre o terror ou sobre o terrorismo, mas, em termos foucaultianos, de uma analítica de como esse terror passou a ser um dos elementos motrizes do Estado contemporâneo a partir do momento em que se ocupou da função de governo gerencial.

Da Metodologia de Pesquisa e das Subdivisões dos Capítulos

O método de pesquisa pelo qual essa dissertação se baliza segue as linhas gerais da metodologia estrutural-dogmática da Filosofia, muito embasada nas leituras de Victor Goldschmidt² e de Martial Gueroult³. Nessa metodologia, o meio de compreensão e disseminação do conteúdo filosófico parte da pesquisa teórica e de suas etapas principais: leitura, fichamento, interpretação, comparação e análise complementar. Daí se segue sua classificação enquanto pesquisa descritivo-explicativa, na medida em que pretende descrever detalhadamente os conceitos centrais e articuladores das obras e dos textos filosóficos, assim como explicá-los e torná-los claros em direção ao objetivo da pesquisa. É preciso, entretanto, colocar em evidência que tanto Goldschmidt quanto Gueroult apresentaram seus textos metodológicos em momentos peculiares da constituição da Filosofia. Por isso, é necessário observar que, para além do método estrutural-dogmático, nossa pesquisa buscará encontrar relação com fatos históricos (Revolução Francesa, III Reich, 11 de Setembro, etc.), com o intuito de ultrapassar a historicidade dos fatos para expor o fundamento filosófico do terrorismo.

² GOLDSCHMIDT, Victor. “Tempo lógico e tempo histórico na interpretação dos sistemas filosóficos” In *A religião de Platão*. 2ª. ed. Trad. Ieda Porchat Pereira e Oswaldo Porchat Pereira. São Paulo: DIFEL, 1970.

³ GUÉROULT, Martial. *O problema da legitimidade da história da filosofia*. Revista de História, São Paulo, v. 19, n. 75, p. 189-211, 1968.

Por meio da metodologia filosófica, qual seja, neste caso, aquela que expõe e explicita o conceito e traz os fatos históricos para demonstrar suas particularidades, a presente dissertação se organiza em quatro momentos específicos, de modo a apresentar quatro capítulos, respectivamente, além dos elementos pré e pós-textuais.

Do Primeiro capítulo

O primeiro capítulo, de caráter descritivo-genealógico, pretende compreender como a classificação delineada por Aristóteles entre pura vida (*Zoê*) e vida qualificada (*Bíos*) é um dos pontos centrais para a compreensão do princípio de soberania dos pensadores modernos. Nesta esteira, o intuito de mostrar como certas vidas são tipificadas (como aquelas desprovidas de cidadania: mulheres, escravos e estrangeiros) compreende um movimento de introduzir o que no terceiro capítulo ficará evidente com a necessidade do Estado em classificar vidas como *nuas* (*Bloß Leben*) ou *políticas* (*Bio-politikós*). Trata-se, então, de mostrar uma necessidade da exclusão como fundamento ético-político na antiguidade que, no Estado moderno, tornará toda essa discussão como um poder de decisão que perpassa pela teoria da soberania. À vista disso, após compreender o conceito de vida e de que, especificamente, Aristóteles define sua *pólis* aos cidadãos “qualificados”, busco mostrar como a teoria da soberania subsumiu a necessidade de estabelecer relações de proteção com tais vidas.

Com efeito, para explicitar a teoria do poder centrado no soberano, escolhi os pensamentos de Jean Bodin, Thomas Hobbes e John Locke. A escolha destes pensadores se deve ao fato de sistematizarem um legado importante em suas épocas e de deixarem, ao mesmo tempo, os espectros da decisão, da proteção pelo medo e da gestão econômica da vida para a discussão filosófica contemporânea. Dessa forma, enquanto Bodin observou que o conceito de soberania exprimia “la puissance absolüe et perpetuelle d'une Republique”, de modo a ser absoluto e originário do poder divino (isso explica o fato de que, segundo o autor, o soberano estava acima das leis enquanto “*lex animata*”), Hobbes o compreendeu como um poder de proteção sobre a vida originário de um pacto social movido pelo medo e pela necessidade de segurança. Isso expõe que o soberano, em Hobbes, não é oriundo da vontade transcendente de Deus, mas sobretudo de um movimento maquínico que, pela deliberação de todos, se

escolhe aquele capaz de proteger a vida. O que difere o pensamento de Bodin e Hobbes de Locke não é o fundamento de uma teoria da decisão e da proteção da vida, respectivamente. É, antes, uma proximidade conceitual muito grande com Hobbes, mas, ao mesmo tempo, uma divergência espectral que transforma a vida em propriedade. Vejamos que Locke entendeu a necessidade do pacto social como meio de garantir o direito de propriedade (vida, trabalho e liberdade), de maneira a torná-la subitamente depositária de um dos interesses do Estado. O que apresenta na grande empiria política lockeana é o modo pelo qual a pura vida ou a vida qualificada, em Aristóteles, foi tornada um bem de proteção com Hobbes e, depois, uma propriedade utilitária na Filosofia liberal. Ora, qual o objetivo desse corte epistemológico para nossa pesquisa? Primeiramente, mostrar um movimento histórico a-linear, donde o espectro permaneceu pouco alterado. Em sequência, para mostrar como a noção da vida ultrapassou a esfera política e do direito para o contorno econômico, isto é, como a noção da subjetividade da vida foi materializada em sua privatização enquanto propriedade defensável pelo Estado

De Aristóteles até Locke, a vida política passou a ser compreendida como vida econômica, na qual impera o interesse do corpo como matéria/comércio e não como subjetividade ética e política. Exatamente nesse ponto, noto a necessidade de mostrar como a noção de “vontade de potência”, de Nietzsche, está inserida seja na vida dos homens, seja no interesse do Estado enquanto depositários de interesses. Daí compreende-se, portanto, que há um vontade de potência na vida dos homens, segundo Agamben, em estabelecerem-se enquanto uma forma (*typos*) que assimila sua melhor maneira. Seja na pobreza – que é a tese do autor italiano ao cunhar o termo *forma-di-vita* em *Altissima Povertà* – ou na necessidade de mudança constante (como os ciganos), ou na acumulação de riquezas (como os turcos) ou mesmo na vida simples de amor ao saber (como os filósofos), trata-se de orientar um potência sempre em vigor em direção ao modo de vida que revela, como mostrou Foucault, um “cuidado (próprio) de si”, um *Epiméleia Heautoû*. Mas é preciso estender tal análise aos interesses do Estado. Se toda constituição da *forma-di-vita* dos homens está orientada, segundo Aristóteles, em busca da felicidade (*Eudaimonia*), o Estado e seu soberano também articula-se a partir de sua vontade de potência em direção às suas propriedades; isso significa, então, que o movimento desenvolvido a todo tempo pelo soberano é uma

tentativa de separar as diferentes formas-de-vida, como se a forma (*typos*) escolhida pudesse alterar a relação entre o Estado e a vida. À vista disso, Agamben vê que, em relação ao Estado, se trata de uma vontade de potência cuja exceção é um dos meios mais claros de fazer com que determinadas vidas permaneçam apenas enquanto objetos de propriedade econômica do Estado.

Do Segundo capítulo

À despeito do primeiro capítulo, que busca compreender a relação genealógica da vida entre a política e a soberania, o segundo momento da dissertação pretende analisar como o governo soberano passou a ser constituído e orientado pela economia (*oikonomia*) e pelo paradigma da *Biopolítica*. Nesta perspectiva, minha abordagem busca apresentar como a noção basilar da soberania dos pensadores modernos deu lugar à teoria de uma biologia-política sedimentada, principalmente, nas obras de Foucault, donde pretende-se mostrar que a teoria da submissão e da disciplina foi substituída pelas noções clássicas de *Biopoder* e *Biopolítica*. Ainda assim, o segundo capítulo pretende compreender em que sentido absoluto a noção da vida (apresentada e constituída entre a relação vida-soberania) passou a ocupar o epicentro da discussão e da mudança do aforismo “deixar viver, fazer morrer”, dos clássicos aos modernos, para “fazer viver, deixar morrer”, com os pensadores contemporâneos. Busca-se, tão logo, mostrar que essa reflexão incide na tentativa de compreender como a relação orientada pela morte foi compelida pela relação da vida e da exclusão.

Ao observar a estrutura da política contemporânea, sobretudo aquela que é guiada pela influência de Agamben, é necessário observar como a herança da teologia foi secularizada nas instâncias políticas. Por isso, para compreender como a *Biopolítica* se tornou o esteio do governo contemporâneo, é importante analisar as influências da teologia na política e o movimento dialético que surge daí, na visão de Carl Schmitt, em relação à noção de “amigo-inimigo”. Desse modo, vislumbro entender como a maioria dos conceitos disseminados pela política tem, segundo Schmitt e Benjamin, fundamento da teologia. Com Schmitt, importa-me estabelecer o vínculo da teoria da decisão enquanto conceito central que articula a relação sagrado-profano; juntamente com Benjamin, por outro lado, pretendo observar como a presença do “anão

corcunda” que move por fios invisíveis a história, como na obra de Edgar Allan Poe, está em constante aparição na política e na História.

Diante da concepção de que a história se confronta, como pensou Schmitt, com uma tradição teológico-política, emerge dessa relação o *conceito do político*, qual seja aquele que, no espaço público, define a relação “amigo-inimigo”, como se a máxima da classificação entre *Zoé* e *Bíos* de Aristóteles estivesse, agora, inserida dentro do campo do direito. Vejamos que, nesse sentido, é necessário compreender a tese de Schmitt como o conceito central de toda política, na medida em que, assim como na teologia e em sua classificação entre sagrado e profano, ou na estética e sua classificação entre o belo e o feio ou mesmo na moral entre o certo e o errado, a política necessita de uma tese dialética para desenvolver uma relação intrínseca com o campo do direito, que classifica as ações como legal ou ilegal. Note-se, então, que Schmitt pretende com essa abordagem sobre a herança teológica secularizada na política mostrar que o conceito do político (aquele que define a posição “amigo-inimigo”) é o responsável por ativar ou desativar o conceito jurídico da lei e da ilegalidade; em outras palavras, trata-se de assimilar que o soberano detém a capacidade de decidir os delitos e as penas praticados por seus “amigos” e por seus “inimigos”.

Visto, então, como a noção de teologia está amalgamada à noção da política e à classificação do político, torna-se importante entender como a teologia política dos modernos – ora transcendente ora imanente – será pujada sobre a sociedade a partir da evolução da soberania até o conceito de *Biopolítica*, com Foucault, e do paradigma econômico do governo, com Agamben. No lume da discussão de Foucault e Agamben estão suas leituras sobre a força motriz que o liberalismo engendrou na sociedade a partir, principalmente, das teses filosóficas de Locke e Tocqueville; por isso, um dos meus intuitos deve ser a compreensão do liberalismo enquanto elemento articulador para o fortalecimento do Estado e sua função governamental, movida por um jogo de representações entre o tríptico primitivismo, segundo Foucault, da lei, do poder e do sujeito. Com esse esteio, o trabalho genealógico do segundo capítulo percorre o conceito de *oikos* para mostrar como toda instância política se desenvolve sob uma ordem econômica ou de um paradigma gerencial.

Do terceiro capítulo

No terceiro capítulo, exponho como o Estado de exceção se constitui e qual sua relação com o paradigma *oikonomico*, do segundo capítulo, e da teoria da soberania, do primeiro. Aqui, preocupo-me em conceber como, de um lado, Carl Schmitt delineou uma teoria do Estado de exceção a partir da legalidade e da teoria da decisão, tomando como exemplo o caso da Constituição de Weimar e de seu artigo 48º. Com efeito, pretendo mostrar em que sentido a posição ortodoxa de Schmitt observou que a formação do Estado de exceção dependeria do gravame do direito para sedimentar uma ordem de exceção que garantiria, em polos opostos, a ordem normal vigente e o conjunto de normas do direito. Trata-se, com isso, de mostrar o movimento que o pensador alemão articula entorno da máxima de que “soberano é aquele que decide sobre o Estado de exceção”, isto é, como a teoria da decisão possibilita o soberano suspender uma ordem jurídica e instaurar uma *exceptio ordo* a partir de um estado de necessidade; de outro lado, pretendo observar a resposta de Walter Benjamin a Schmitt sobre o mote da decisão soberana e, por ventura, de sua impossibilidade de instaurar o Estado de exceção. Por meio da leitura trágica de Benjamin – que se coloca ao lado da leitura otimista de Schmitt, mas que é uma crítica e também um diálogo manifesto ao pensador nazista – busco entender a posição barroca do autor, ao considerar a impossibilidade de uma teoria normativa de decisão que possibilite o soberano deflagrar o Estado de exceção, na medida em que, em suas *Teses Sobre o Conceito de História*, o “soberano decorre desse Estado” e, portanto, está fadado também ao mundo das catástrofes.

Partindo desse debate, o terceiro capítulo mostra como Agamben encontra um limiar entre a posição de Schmitt e a posição de Benjamin, recorrendo ao direito romano para explicitar as noções de *iustitium* (Estado de exceção) e *tulmutus* (situação de emergência). Ademais, a partir das obras do pensador romano, exponho em que medida a relação delineada entre soberania e vida, de Aristóteles a Locke, e do conceito do político e de *Biopolítica*, de Schmitt a Foucault, desemborca em uma relação direta de um poder soberano que atua através da exceção para, a partir da anomia, retornar as categorias de “amigo-inimigo” enquanto tipificações da *vitaec necisque potestas* (poder sobre a vida e sobre a morte). O desdobramento da leitura de

Agamben sob os pensadores modernos e, depois, de Schmitt, Benjamin e Foucault, o faz compreender o desmontamento de um paradigma além daquele já anunciado por Foucault em seus cursos. Trata-se, neste turno, de ir além do poder sobre o corpo (movido a partir das tecnologias disciplinares) para o deslocamento de um poder que encontra brechas jurídicas para dissipar e politizar a vida e a morte.

Tal qual seja esse o objetivo, pretendo mostrar como a relação da vida qualificada e da pura vida, mostrada no capítulo 1, passou a ser impelida pela teoria jurídica e, sobremaneira, por aquilo que se erigiu da relação entre o soberano e um homem sagrado e sacrificável, o *Homo Sacer*. O contexto dessa análise investiga a maneira que a teoria política passou a corroborar para o Estado de exceção que, trazido sob influência da crítica de Benjamin, se tornou o paradigma de um governo econômico.

Assim, para tal análise, busco entender quais as linhas gerais do terrorismo de Estado – tomando este como sendo a utilização do poder em seu nível máximo de força, em termos foucaultianos, e de violência, em termos arendtianos ou benjaminianos – podem fundamentar suas ações. Algumas premissas surgem enquanto decorrência dessa análise: 1) terrorismo e terror são coisas distintas, mas que podem se complementar; 2) o terrorismo de Estado depende do Estado de exceção, ou pelo menos parte dele, para se objetivar e materializar; 3) além dos aspectos jurídicos da norma e da decisão, o terrorismo de Estado depende da propulsão, como percebe Hannah Arendt, da ideologia e da propaganda, e, indo além, da revolta (via Camus), da profanação (segundo Benjamin e Agamben) e do espetáculo (para Guy Debord).

Neste capítulo, observo a tese de Agamben acerca de uma necessidade de emergência enquanto paradigma de Estado, isto é, enquanto dispositivo para proteger o Estado em seu sentido ultrajante e cingir o pensamento de que “todo cidadão é um terrorista potencial”. Com efeito, analiso neste capítulo como essa intrincada relação de um terrorismo excepcional está à guisa de uma guerra civil, de uma desarticulação nacional e internacional, entre o povo, sua relação com o soberano, a multidão e um novo paradigma emergencial, que transforma a *oikonomia* em *stasiologia*.

Prima Parte

PRIMA PARTE

Mãos Dadas

Não serei o poeta de um mundo caduco
Também não cantarei o mundo futuro
Estou preso à vida e olho meus companheiros
Estão taciturnos mas nutrem grandes esperanças
Entre eles, considero a enorme realidade
O presente é tão grande, não nos afastemos
Não nos afastemos muito, vamos de mãos dadas

Não serei o cantor de uma mulher, de uma história
Não direi os suspiros ao anoitecer, a paisagem vista da janela
Não distribuirei entorpecentes ou cartas de suicida
Não fugirei para as ilhas nem serei raptado por serafins
O tempo é a minha matéria, o tempo presente, os homens presentes
A vida presente

(Carlos Drummond de Andrade)

1. O Paradoxo que se enuncia: a Soberania e a potência do Direito sobre a vida

O presente capítulo, denominado de “o paradoxo que se enuncia: a Soberania e a potência do Direito sobre a vida”, tem o intuito de apresentar a discussão da soberania – principalmente a partir de Bodin, Hobbes e Locke – se constituiu e deixou um importante legado à Filosofia Política Contemporânea. Com este objeto de pesquisa, busco fundamentar como a noção da soberania se inicia, em um primeiro momento, a partir da cisão aristotélica entre a vida política (*Bíos*) e a vida nua (*Zoê*); isso se constitui na medida em que a discussão moderna de Hobbes e Locke buscam contrariar a posição aristotélica de um animal político por natureza (*ζoon politikon*), uma vez que, para eles, a formação política não advém naturalmente e como uma ordem teleológica, mas, antes, em função de seus medos e de suas necessidades de auto-conversação.

Aqui, compreendo a necessidade de mostrar o percurso que, entre encontros e desencontros conceituais, fundamentará o estudo do terrorismo. Defronte tal pensamento, o que entendo como um ponto limiar para essa discussão se move a partir dos conceitos que articula vida, soberania, exceção e terrorismo. Por isso, interpreto uma impossibilidade de amarrar a discussão sobre o terror e sobre o

terrorismo sem retornar às bases da Filosofia Política, e, portanto, sem versar sobre Aristóteles, Bodin, Hobbes e Locke.

1.1. A Vida Demarcada: *Zoé* e *Bíos* e a Potência da Soberania na política

Na Filosofia Grega, com especial atenção ao pensamento de Aristóteles, é possível – e também necessário – apresentar o caráter da vida e de sua natureza⁴. A necessidade para tal exposição não se limita ao cunho metodológico sobre o qual o estudo filosófico se faz pertinente; mas, sobretudo, em uma necessidade pragmática de se apresentar o que, na Filosofia Contemporânea, seria impossível de conceber sem um exato teor significativo das categorias que o conceito de “vida” é utilizado e emprega.

Certamente, a teleologia da vida feliz, como apresentado por Aristóteles na *Ética a Nicômaco*, não é só um fortuito elemento da comunidade política (*Koinonia*) grega, mas, antes, um elemento ulterior à discussão da soberania e da potência do direito, pelo qual manifestam-se as características de uma natureza humana, como pensado pelos pensadores da antiguidade, ou de uma condição humana⁵, visto nas discussões contemporâneas. De fato, a vida demarca a discussão da filosofia enquanto elemento pré-político e enquanto elemento da existência, na medida em que é considerada como um composto da vida biológica/fisiológica e da vida política, resguardadas por uma comunidade que constitui o fim por natureza (*physis telo estin*) de uma vida boa (*eu zen*).

A comunidade política de Aristóteles, constituída a partir de um agregado de partes analíticas⁶ (no Livro I, Aristóteles pormenoriza que a comunidade política é

⁴ Sobre o conceito de natureza, trata Aristóteles na *Física* (II, 1, 192b 13-15) “Natureza é um princípio e uma causa de movimento e repouso para a coisa na qual ela reside imediatamente, por essência e não por acidente” (tradução minha).

⁵ A referência direta que fazemos ao termo “condição humana” é à Hannah Arendt. Nas leituras de Arendt, a condição humana representa o condicionamento humano por seus próprios atos, pensamentos e sentimentos, assim como pelo contexto histórico ao qual vivemos. Por este viés, a condição humana se constitui pelo triângulo labor, trabalho e ação, na qual sistematizam a política e sua conduta.

⁶ Francis Wolff (1999, p.71-73) em *Aristóteles e a Política* mostra que “a natureza de toda comunidade é o fim para o qual ela existe. A natureza de toda comunidade está fora delas (pois não se bastam a si mesmas), exceto a cidade, que de algum modo é a sua própria natureza, e a de todas as outras, já que tendem para ela”. Por isso, têm-se, diz Wolff: C1 (lar) – C2 (vilarejo) – C3 (cidade), que corresponde a um esquema paralelo das necessidades: B1 (necessidade de outro para ser si) – B2 (necessidade de outro para ser si) – B3 (ausência de necessidade do outro para ser si). Além disso, completa o pensador

constituída pelo movimento do lar que se transforma em vilarejo, e do vilarejo que se torna em cidade), predispõe metafisicamente do *bem* como causa (*aitía*) final da natureza da *pólis* e como relação ética do desenvolvimento da política entre os homens. Isso significa que, na Filosofia Grega, a noção metafísica do bem está associada ao homem político e à sua natureza social sobre a qual delibera em suas ações. Com este estatuto geral da política, diz-se, então, que a vida se torna um conceito limiar nas obras aristotélicas, na medida em que existe em função de um *telos* metafísico e na medida em que se realiza com plenitude pela natureza política dos seres humanos.

Ora, mas qual os sentidos pelos quais a vida é empregada na Filosofia aristotélica? Como objeto de perícia, Aristóteles trabalha constantemente com os conceitos de vida feliz em uma comunidade política, presentes na *Ética a Nicômaco*, na *Ética a Eudemo* e na *Política*, e com a estrutura do ser e a discussão das causas, organizadas na *Metafísica*. Salutar, estes dois eixos de investigação desencadeiam o que, na posterior discussão de Hobbes e Carl Schmitt, serão tratados como os modos de operação da soberania sobre a vida e, do mesmo modo, como os meios centrais para resguardar a potência do direito sobre a física da cidade.

Na Grécia antiga, a distinção entre a pura vida, sobre a qual apenas revela o fato biológico de existir, e a boa vida⁷, na qual revela a existência não só biológica,

francês: F1 (objetivo do lar: satisfação das necessidades vitais cotidianas) – F2 (objetivo do vilarejo: satisfação das necessidades vitais cotidianas) – F3 (objetivo da cidade: estado de total independência – vida boa, felicidade).

⁷ Hannah Arendt expressa que “A “vida boa”, como Aristóteles qualificava a vida do cidadão, era, portanto, não apenas melhor, mais livre de cuidados ou mais nobre que a vida ordinária, mas possuía qualidade inteiramente diferente. Era “boa” exatamente porque, tendo dominado as necessidades do mero viver, tendo se libertado do labor e do trabalho, e tendo superado o anseio inato de sobrevivência comum a todas as criaturas vivas, deixava de ser limitada ao processo biológico da vida” (ARENDT, CH, 2007, p. 46). É preciso esclarecer que, para Arendt, a Condição Humana, diz respeito a uma discussão entorno do trabalho (labor), da fabricação e da ação. Segundo Arendt, o trabalho e a fabricação são atividades inteiramente distintas, pois, enquanto trabalho significa “a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujos crescimentos espontâneos, metabolismo e eventual declínio têm a ver com as necessidades vitais produzidas e introduzidas pelo trabalho no processo do trabalho da vida” (constituindo, então, o *animal laborans*), o processo de fabricação, o mundo *faber*, é aquele que permite uma modificação no estado natural das coisas para torná-las artificiais. Para Arendt, “a fabricação é uma atividade correspondente ao artificialismo da existência humana, existência essa não necessariamente contida no eterno ciclo vital da espécie, e cuja mortalidade não é compensada por esse último. A fabricação produz um mundo artificial de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural (...)” (ARENDT, CH, 2007, p. 15). Por último, Arendt considera que a ação é a única atividade que permite a imortalidade dos feitos e das palavras. Se, por um lado, o *homo laborans* age para a sua manutenção biológica e o *homo faber* para o contato

mas também política, proporciona uma importante distinção para Giorgio Agamben. Se, de um lado, o simples fato de existir biologicamente intenciona a vida enquanto *zôé*, do outro, ela não apenas demarca a distinção entre o homem e os outros animais, mas também o insere em uma comunidade política cuja ação discursiva é sua primeira inscrição enquanto *bíos*. Neste turno, a vida não é refratária de uma teoria dialética entre opostos; ela é, na verdade, uma diferenciação entre as formas-de-vida e de seu reconhecimento público como se naturalmente fosse possível transformar a pura vida em vida política. O vivente é, na compreensão grega, aquele que desenvolve a linguagem como meio ontológico de reconhecimento na estrutura da *pólis*⁸ e como meio político de exercitar o uso de sua razão. A não inscrição na cena política – seja pela ausência do raciocínio ou da linguagem – torna o homem indiferente dos animais, isto é, não emprega qualquer relevância à sua vida, de modo a sê-la considerada como uma *Nuda Vita* (*Bare Life*)⁹.

Na *Política*, Aristóteles distingue três tipos de vida (*bíos*): a vida contemplativa (*bíos theoretikos*), a vida dedicada aos prazeres (*bíos apolausticós*) e, principalmente, uma vida qualificada pelo agir político (*bíos politikós*). A vida qualificada que o pensador macedônio enfatiza pretende ser uma extensão da *zôé*, e, além disso, pretende determinar o local específico na qual a teleologia natural do homem político se realiza. De outro modo, Aristóteles, ao delimitar as espécies de vida, as insere em uma comunidade específica, cuja finalidade é a de uma vida feliz em união aos semelhantes, donde, ao mesmo tempo, delimita a relação entre o animal político (*zoon politikon*), a

com a mundanidade a partir da transformação do natural para o artificial, a condição da ação é a pluralidade para com os semelhantes. É nessa pluralidade, nesse contato com o outro, que Arendt traz como grifo a noção do “duplo sentido da igualdade e da diferença”, isto é, a igualdade dos homens em seus aspectos fisiológicos e anatômicos, e o modo distinto pelo qual cada homem é afetado por características singulares. Nesse duplo sentido, de igual e de diferente, de *laborans* e de *faber*, a ação se torna o meio de efetivar o natural ao artificial e o reconhecimento plural da existência. Sem o discurso (*lógos*), sem a ação, o homem estaria reduzido ao *homo laborans*.

⁸ Nas palavras de Agamben “A pergunta: ‘de que modo o vivente possui a linguagem?’ corresponde exatamente àquela outra: ‘de que modo a vida nua habita a polis?’ O vivente possui o *lógos* tolhendo e conservando nele a própria voz, assim como ele habita a *pólis* deixando excluir dela a própria vida nua. A política então se apresenta como a estrutura, em sentido próprio fundamental, da metafísica ocidental, enquanto ocupa o limiar em que se realiza a articulação entre ser vivente e o logos.” (AGAMBEN, HS, 2014, p.15-16).

⁹ É importante fazer menção que, na antiguidade grega, as mulheres, os estrangeiros e os escravos não participavam na *pólis*. Isso significa dizer que a vida destes grupos participavam da democracia grega de maneira a não serem inscritas juridicamente na comunidade política. Ainda que eles fossem apropriados da linguagem e do *lógos*, eles faziam parte da sociedade excluída da *pólis*.

necessidade da linguagem e a de uma cidade-Estado para determinar sua função (*ergon*).

É importante conceber que, com Aristóteles, a política não só enquadra a vida como um fortuito elemento da discussão filosófica, como também estabelece a melhor forma entre todas as outras. Isso significa que a vida, ou o vivente, deve expressar alguma condição específica para naturalizar seu exercício político com vistas ao bem comum da *pólis*. A única maneira de se destinar a uma vida feliz racional, tanto na ética quanto na política, é pelas vias da reta razão (*orthos logos*), da deliberação (*bouleusis*) dos meios e, por fim, das atuações de cada homem em conjunto na cidade. Por isso, a noção ética do bem da *pólis* deve também ser um elemento metafísico da relação social dos homens na cidade; isso se compreende na medida em que uma comunidade elevada (*kyriotáte*) passa a ser constituída pela dependência da inscrição da vida na política e, por consequência, da politização que essa vida receberá. Dessa maneira,

Na medida em que todas as comunidades visam algum bem, a comunidade mais elevada (*kyriotáte*) de todas e que engloba todas as outras visará o maior (*kyriotátou*) de todos os bens; esta comunidade é chamada ‘cidade’, aquela que toma a forma de uma comunidade de cidadãos (*he koinonia he politikê*)” (ARISTÓTELES, *Pol.* 1252a4-8).

Em outro turno, porém, trata Aristóteles: “quem for incapaz de se associar ou que não se sente essa necessidade por causa da sua auto-suficiência, não faz parte de qualquer cidade, e será um bicho ou um deus” (*Pol.* 1253a25-30). Aristóteles não esclarece os motivos da incapacidade pela qual os homens podem sentir para se ingressarem na cidade, no entanto, é importante perceber que, ainda que tais capacidades sejam notadas, alguns grupos de pessoas (como os escravos, as mulheres e os estrangeiros) estarão naturalmente ausentes da ação¹⁰ política. Isso nos permite

¹⁰ Mencionei anteriormente, na nota 4, a exposição de Arendt acerca da condição humana. Aqui gostaria de chamar atenção para, novamente, o que foi destacado pela noção de *ação*. A ação, pensa Arendt, é o que permite a pluralidade dos homens (o contato mútuo de suas igualdades e diferenças), de modo a permitir que o homem não seja apenas um *homo laborans*. A pluralidade, a realização do contato com outros homens, se dá no espaço público, na qual é pelo discurso que se tem o conhecimento do outro. A ordem natural de Aristóteles, ou melhor, o mundo físico, cuja principal característica exige um lugar (*tópos*) natural à cada ser, faz com que mulheres, escravos e estrangeiros estejam subalternos, por essência natural, aos outros semelhantes. Observa-se que, para Aristóteles, não é um sentido íntimo da exclusão, mas o sentido de que cada coisa deve ocupar sua posição

clarificar o argumento político do pensador de maneira que: a *pólis* é anterior a cada um de nós (*hékaston hemón*), salvo se forem mulheres, escravos, estrangeiros ou se forem limitados pelo uso da linguagem.

Aristóteles, lembrando a *Iliada* (IX, 63), concebe que a natureza da cidade exprime a necessidade de uma vida política compartilhada, pelo fato que, do contrário, os homens estariam “sem tribo, sem lei, sem lar”. A noção metafísica de uma natureza da cidade corrobora à uma forma ideal política, que, não tão distante da crítica impetrada pelo macedônio a Platão, acaba por estabelecer um modelo ideal para a *pólis*. A natureza autárquica da cidade expelle sua própria substância, aonde as causas material (as casas, as aldeias e suas partes), formal (a determinação constitucional dos materiais), final (o bem último) e a eficiente (o autor personificado de sua instituição, como o Estado, por exemplo) possibilitam ao homem encontrar sua função enquanto *zoon politikon*, de modo independente de suas escolhas (*proairesis*) (WOLFF, 1999, p. 37).

Ao conceber que ser um *animal político* é um prelúdio da natureza e de seu curso metafísico, Aristóteles acabou por criar outro problema, uma vez tal tese pressupõe que a própria natureza segrega a vida sem a possibilidade da escolha para tal. Se essa afirmação realmente procede, a teoria metafísica da política aristotélica não só contraria a tese platônica de que “o fundamento da cidade são as nossas necessidades”¹¹, como também estrutura um sistema pelo qual a vida boa (*eu zen*) precisamente se configura pela negação da escolha. Em melhores palavras, o sistema do pensador atribui à teleologia natural da vida boa àqueles que, de uma forma ou de outra, já estão inseridos em seu contexto; por isso, a noção de liberdade e igualdade entre os cidadãos só pode existir se essa analogia for direcionada aos homens gregos dotados de *lógos* e capazes de deliberar sobre as ações políticas. Somente a estes

necessariamente em uma estrutura para manter a ordem física do universo. Grosso modo, trata-se de justificar uma posição política a partir de uma teoria metafísico-natural. Nesse sentido, é necessário resgatar a interpretação e Arendt sobre esse movimento. A ação, enquanto modo de conhecimento e reconhecimento, igualdade e diferença, depende da ação discursiva para torna-se existente; sem o discurso, não existe algo a não ser o corpo fisiológico, a manutenção orgânica da vida. Por esse viés, quando a naturalidade aristotélica cinge certos grupos de indivíduos, ele confere exatamente a expressão de que mulheres, escravos e estrangeiros, ainda que dotados do princípio de igualdade do duplo sentido, são restringidos do princípio da diferença, isto é, são incapazes de se pronunciar e de, portanto, serem reconhecidos como semelhantes políticos.

¹¹ PLATÃO. *República*. 369c-370a.

homens é que o sistema aristotélico parece-se direcionar, pois, do contrário, isso significaria conceber que tanto as mulheres, quanto os escravos e os estrangeiros poderiam racionalmente desejar sua inscrição na vida política.

Para Wolff (2000, p.143), a política de Aristóteles define duas categorias para o homem: uma *negativa*, na medida em que não é nem deus, nem besta, e outra *positiva*, uma vez que ele está em uma categoria mais que animal e menos que divina. Na leitura wolffiana, “só na e pela comunidade política cada homem naturalmente incompleto enquanto ser vivo tornar-se plenamente o que ele é enquanto homem”, demonstrando, assim, a atualização da potência da natureza política humana em ato. No entanto, essa noção de completude ou perfeição (*teleion*) não se desvencilha do sistema antropológico delineado nos primeiros livros da *Ética* ou da *Política*, relegando mais uma vez a necessidade de nos questionar sobre o modelo social instaurado na Grécia e no pensamento epistêmico do autor acerca da vida e dos sentidos positivos e negativos que, como apresentou Wolff, ela assumiu.

O sistema antropológico de Aristóteles, comandado por uma suposta ciência política, ao mesmo tempo em que funda as bases da política ocidental, subscreve a vida que nela deva habitar. O pertencimento do vivente na *pólis* grega se condiciona, portanto, de modo lógico-argumentativo, na medida em que o *animal político* (AP) seja condicionado pela junção coordenada de homem (H), do grego (G) e do maior de idade (I)¹². Nesse sentido, ter-se-ia que, nas zonas de negatividade (deus/besta), tudo aquilo que escapa o corolário do silogismo bárbaro H, G e I, mas que dotados de características similares aos homens, só pode ser enquadrado como bestas ou como vidas a-políticas.

Essa composição de uma natureza política/a-política é delimitada, na visão de Agamben, como um problema cuja indistinção (deus/besta; natureza/cultura; vida/via boa) recai sobre a exclusão. Por isso, na visão do pensador italiano, a vida só operar se, em função de sua qualificação política, houver a decisão soberana sobre tal. Para que a natureza exerça sua perfeita teleologia é preciso que uma força ou conjunto de forças (enquanto potências) delibere sobre qual ou quais vidas devem ser tomadas como qualificadas (*bíos*) ou como puras (*ζοή*). Disso resulta, em partes, a crítica

¹² Pela representação silogística aristotélica, tal representação é expressa da seguinte maneira: Se, H, G e I, logo, AP.

cotejada por Hobbes sobre a intenção natural da política dos homens e da naturalidade orgânica da sociedade, formada, segundo Aristóteles, por um movimento cujas causas desconhecidas operam imanentemente.

Certamente, Aristóteles não cinge sua ciência política pressupondo que os movimentos sociais se realizam puramente a partir de elementos metafísicos. Isso porque, além da política e da ética estarem no âmbito prático da Filosofia, elas coadunam àquilo que o pensador entende pelas ações e pelas capacidades deliberativas dos homens. Ainda que a comunidade política seja objeto da natureza, a plena realização dos laços políticos e da vida social é dependente da conduta que os próprios homens dão aos seus desejos. É com essa sociabilidade que os homens estreitam os laços sociais e são capazes de desenvolver suas relações gâmicas (*gamikê*), despóticas (*despotikê*), parentais e políticas.

À vista dessa apresentação, o sistema filosófico-político de Aristóteles passa a se compor a partir da natureza humana e de sua extensão ao universo do bem viver na cidade. Se, por um lado, a ordem metafísica impele nos homens uma propriedade física e instintiva para a coletividade, por outro, ela cria a dependência de uma deliberação coletiva para o tratamento dos assuntos éticos e políticos. Por essa razão, a politéia – enquanto forma de governo temperada que pressupõe a igualdade entre os homens bons – deveria ser configurada a partir do princípio da ordem (*taxe*) e do entendimento de que certas normas operavam no funcionamento da cidade e que, para tal, é necessário uma organização sistemática desta cidade.

Este sistema filosófico idealizado por Aristóteles permaneceu quase intacto até a discussão dos filósofos contratualistas do século XVI e XVII. Durante o período medieval, o pensamento grego, sob o auspício do cristianismo, recebeu diferentes interpretações para cingir o modelo teológico instaurado com os padres e bispos. Dessa maneira, tanto a patrística quanto a escolástica interpretaram que a natureza política pela qual Aristóteles havia se debruçado tinha como fim a si próprio, assim como elencava o encontro de duas ordens disjuntivas entre o sagrado (deus) e o profano (homem) e compunham, então, duas cidades¹³. A *pólis* grega, regida pelo

¹³ Para Agostinho, as duas cidades expressam dois amores, na qual “que um é puro, e o outro impuro; um junta, e o outro espalha; um quer o bem comum em vistas da sociedade celeste, e o outro se vale do bem comum e submete-o a seu domínio por orgulho e prevalência; um submete-se a Deus, e o outro Lhe tem inveja; um é tranquilo, e o outro turbulento; um é pacífico, e o outro sedicioso; um

modelo ideal de governo e pela deliberação racional dos homens, tornou-se uma *civitas* de reunião e comunhão dos corpos terrestres e do interesse divino. Tão logo, a *Civitas*, *concors hominum multitudo* (a cidade constituída pela multidão de homens) não só mostrava o apelo da racionalidade humana, mas também compunha de modo transcendente como a natureza enfatizada por Aristóteles operava o mundo.

Na escolástica, dos ocidentais aos árabes, o retorno ao sistema aristotélico pode ser visto claramente com alguns acréscimos. Na *Suma Teológica* (questão 90 da segunda parte), por exemplo, Tomás de Aquino mostra que a sociabilidade natural dos homens encontra a plenitude de ser potencialmente moral e racional apenas na vida coletiva (*Syzém*), uma que vez que, em detrimento de uma natureza peculiar, ela expressa uma ordem humana e outra sobrenatural. Por um lado, a lei natural de igualdade entre os homens os forçam para a sociedade civil, e, por outro, a lei humana é tomada como inferência de conduta à circunstâncias distintas que permeiam esta sociedade. De outro lado, no Livro das Almas (*Kitáb al-Nafs*), Avicena mostrou que existe um princípio de essência responsável por fazer com que os homens partilhem de uma mesma máxima: o princípio motor cuja natureza é metafísica promove o contato entre os homens à uma sociabilidade compartilhada (AVICENA, 2008 p.40). Dessa noção, para Tomás de Aquino¹⁴ e Avicena (tomados como exemplos genérico de minha abordagem), a vida deve ser ordenada por um princípio natural-divino, na qual se justifica o princípio da natureza humana, e por um princípio normativo-causal, pelo qual a lei pretende ordenar o bem comum enquanto finalidade da *civitas* e dos homens.

Vejamos que o debate teórico postulado por Aristóteles passa a ser instituído, agora, como o encontro de dois mundos (ou ordens) pelos quais a política pretende conceber a vida enquanto seu objeto natural, e, no mesmo instante, pretende estabelecer sobre ela as leis que a situa dentro ou fora de uma cidade. Essa precisa

prefere a verdade aos louvores dos palradores, e o outro é ávido de louvores, quaisquer sejam suas fontes; um deseja ao próximo o bem que para si deseja, e o outro deseja submeter o próximo; um governa os homens para o bem do próximo, e o outro para seu proveito; esses dois amores, de que já se imbuíam os anjos, um nos bons, e o outro nos maus, esses dois amores erigiram duas cidades por entre os homens” (AGOSTINHO, Lib. XI, c. XV.)

¹⁴ Em Tomás de Aquino, três tipos de leis são expressas: i) a lei eterna (ordem pela qual Deus governa o mundo); ii) a lei natural (ordem divina inscrita na natureza humana); iii) a lei positiva (ordem determinada por um conjunto de regras).

demarcação que Santo Tomás de Aquino aponta à história da Filosofia é entendida, na leitura de Agamben, como o limiar de um tempo messiânico-litúrgico e de um tempo político. Para o pensador italiano, a junção de duas possíveis ontologias (Deus/homem) inseriu na ética a teoria de um dever moral consagrado nas instâncias teológicas, de modo que, como bem aponta Schopenhauer¹⁵ (2001, p.121), “a ideia de valor e do não valor moral das ações humanas enquanto cumprimento ou transgressão de deveres provêm, juntamente com a obrigação [*Sollen*], inegavelmente da moral teológica e primeiramente do Decálogo”. Isso significa, portanto, que o dever é uma ação que deve ocorrer por obediência [*aus Gehorsam*] com respeito a uma lei (AGAMBEN, OD, 2015, p.96).

É necessário entender que ao constituir um espaço inteligível entre duas ontologias, a tradição da baixa idade média precisou inserir um modo de integração entres elas. Para tanto, o desfecho encontrado pelos pensadores da época foi definido a partir de um elo entre o dever moral e a ação divina, na qual é expresso pela noção metafísica de um dever (*officium*) ao cumprimento da lei (*lex*)¹⁶. De *A Cidade de Deus*, de Agostinho, até *Do Princípio Primeiro*, de Duns Escoto, o cristianismo adentrou na Filosofia e perdurou por cerca de 1100 anos. Toda a história grega e a tradição herdada pelos Epicureus e Estóicos basicamente desapareceram na Batalha de Corinto (146 a.C), quando o Império Romano venceu e se encarregou de disseminar os dogmas teológicos do mundo cristão. O deslocamento que a história expôs à Filosofia foi a de uma construção súbita da teologia e, tão logo, da transferência da metafísica natural aristotélica à teologia política.

¹⁵ Para Schopenhauer (2001, p.134), Kant transferiu o imperativo teológico para o imperativo categórico ao assumir o sentido de punição ou de recompensa moral pelas ações. Isso de coaduna à ideia de que o dever kantiano se funda “em uma necessidade de ação por respeito à lei” [*die Nothwendigkeit einer Handlung, aus Achtung vor dem Gesetz*]. Suárez no *Opera Omnia* apresenta que o que liga o dever moral à lei é a autoconstrução (*Selbstzwang*) para superar as inclinações naturais. Para Francisco Suárez, a necessidade de agir puramente em função da lei expressa o respeito (*Achtung*) de um vínculo na *religio* entre Deus e homem. Kant mostra na *Crítica da Razão Prática* que o respeito pela lei moral “é um sentimento que vem produzido mediante um princípio intelectual” e que, portanto, o único sentimento que “conhecemos absolutamente a priori”. Para o filósofo de Königsberg, esse sentimento “exprime simplesmente a consciência da minha vontade à lei”, de modo que, segundo Agamben (2013, OD, p.120), o respeito é o sentimento da sujeição a um comando, de maneira a ser puramente negativo e em si privado de todo prazer.

¹⁶ Para Tomás de Aquino, “a promulgação da lei da natureza se dá por tê-la Deus infundido na mente humana, de modo a ser naturalmente conhecida” (AQUINO, Questão 91).

Esse percurso, intencionalmente construído a partir de alguns filósofos da antiguidade e da era medieval, aduzem ao que, como procurei mostrar, ficou conhecido como um limiar entre o tempo messiânico e o tempo político. Note-se que para dialogar com os filósofos posteriores (chamando atenção para Hobbes, Carl Schmitt e Agamben) foi preciso mostrar como a imanência soberana dos contratualistas e as leis e direitos civis muito serão fundamentadas na construção medieval político-religiosa, de maneira a transferirem quase que integralmente a operosidade divina à inoperosidade de um regente soberano.

Isto posto, é importante lembrar que logo após a queda do mundo grego, o Império Romano encontrou nas bases positivas do direito um maneira para tornar a vida o puro objeto da política. A primeira incongruência que se forma entorno desse debate refere-se à definição que os gregos tinham para a vida qualificada (*bíos*) e para a mera vida (*zōē*); isso porque, para os latinos, esta distinção nada poderia resultar enquanto elemento jurídico e, por isso, deveriam coadunar a um único termo: *vita*. Exatamente neste ponto, Agamben faz uma nota importante ao que, aparentemente, pouco interferiria no contexto filosófico-político; no entanto, ao confluir a vida qualificada e a vida nua, isso significa que ela, em *stricto sensu*, pode ser acolhida ou abandonada¹⁷ a partir de uma decisão (AGAMBEN, 2014, p.88).

Deixei a investigação sobre a decisão para os capítulos posteriores. Aqui, basta considerar que o empenho de Aristóteles em cingir *bíos* e a *zōē* resultou na tradução direta, pelos romanos, do termo *vita*. Nesse estágio de discussão, a *vita* passa a empregar a potência e o ato de existir independentemente da comunidade política (*Koinonia*). Se, com os gregos, as mulheres, os escravos e os estrangeiros ocupavam uma posição naturalmente subalterna na estrutura, com a tradição latino-medieval estes seres humanos estavam incluídos na *civitas*, mas seus pertencimentos (enquanto cidadãos ou não) dependiam ainda de um poder alheio a eles.

¹⁷ Usamos os dois termos de modo proposital para lembrar da ética de Lévinas e da política de Jean-Luc Nancy. Para Lévinas (2008, p. 25), “a coletividade em que eu digo ‘tu’ ou ‘nós’ não é um plural de ‘eu’. Eu, tu, não são indivíduos de um conceito comum. Nem a posse, nem a unidade do número, nem a unidade do conceito me ligam a outrem”, por isso, todos devem ser “acolhidos no seu sentido infinito”. De outro modo, Nancy considera a existência de uma “ontologia do abandono”, de modo que o contrário das coisas que expresso amor só podem ser a-bandonadas. O termo abandono (de *abandon*) significa exílio, isto é, aquilo que é colocado fora de uma comunidade (NANCY, 1983, p.143).

Neste turno, é importante questionar como seria possível inserir um agente externo ao próprio ser humano que vive e delibera por si e que, além disso, é capaz de se projetar sobre o contexto político a partir da legalidade. Este questionamento inquieta o pensamento de Agamben, e, movido pelo conceito de *vontade de potência*¹⁸ de Nietzsche, o permite retornar ao contrato social de Bodin, Hobbes e Locke para compreender como o conceito de *soberania* se tornou o limiar de uma potência externa sobre a vida humana e da natureza social que havia permitido Aristóteles a estabelecer um nexo causal entre o *zoon politikon* e o bem. Por isso, as seções posteriores pretendem esclarecer como a noção de soberania dos séculos XVI e XVII se tornaram tão importantes às leituras contemporâneas.

1.1.1. A constituição da Soberania como discussão político-jurídica em Bodin, Hobbes e Locke

Inicialmente, busquei expor como o sistema aristotélico da política demarcou a vida e a separou em *Bíos* e *Zoé*. A sequência que percorri acerca da discussão mostrou, grosso modo, como os medievais (principalmente Tomás de Aquino) receberam a tradição aristotélica e como delinearão uma teoria cosmológica capaz de reunir a física grega e a religião cristã. Agora, importa conceber de que maneira a vida passou a ser um atributo da soberania entre um paradigma teológico e outro político.

É importante observar que da longa tradição aristotélica até a baixa Idade Média, a concepção política muito foi influenciada pelas ascensões e quedas do cristianismo e das nascentes religiões anglicanas, luteranas e calvinistas se desenvolveu, especificamente, entorno da transição do feudalismo ao absolutismo e da política expansionista instaurada desde então. Por um lado, a necessidade de reafirmar o cristianismo nas Américas e na Ásia (principalmente o Oriente Médio e a Ásia Meridional) contra os povos pagãos, muçulmanos e hindus, e, de outro, a necessidade de subverter as crescentes religiões cristãs que não vislumbravam mais o

¹⁸ Na obra *A Vontade de Poder*, Nietzsche argumenta que esse conceito compreende a uma força interior de superar os problemas e de, em si mesmo, encontrar uma potência de significado para o que se busca. Diz o pensador alemão (2008, p.248): "um pequeno obstáculo é suplantado, mas imediatamente segue-se outro que também é suplantado – esse jogo de resistências e vitórias estima ao máximo o sentimento geral de potência", de modo a sê-la, por isso, um agente interno do indivíduo que o move.

catolicismo como a religião divina na Europa. O que se colocava em risco era a forte hegemonia construída pela igreja romana e seus dogmas capazes de manter a estrutura social para o clero e para a nobreza. Além disso, criava-se especulações sobre a ação de Deus no mundo e da inexistência de sua ira contra aqueles que se rebelassem contrários à religião.

As transformações ocorridas na Europa na Idade Moderna, principalmente referentes aos atos de barbárie (como mortes de aristocratas, aumento do número de assaltos, suicídios) que assolavam os povos principalmente em função de um declínio econômico e da miséria extrema, fez com que uma corrente de pensadores denominada de *contratualismo*¹⁹ emergisse na Filosofia. Com Jean Bodin (1530-1596), Hugo Grotius (1583-1645), Thomas Hobbes (1588-1679), Samuel Pufendorf (1632-1684), John Locke (1632-1704) e Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) surgia a tentativa de esclarecer quais os motivos levavam o cenário europeu ao seu esfacelamento e, também, quais fatores influenciavam a natureza da ação humana. Isso se dava, especificamente, com a tentativa de ressignificar o modelo aristotélico vigente até então e de, em certo modo, corroborar para um princípio de individualidade responsável pelas condições que moviam as ações humanas.

Como necessidade metodológica, abordarei como a noção de soberania foi delineada em caráter geral a partir de Bodin, Hobbes e Locke. A escolha destes se filósofo se deve ao fato de que, para os pensadores contemporâneos (tomados como balizadores desse estudo), estes são os percussores da discussão acerca da soberania e sua relação direta com o terrorismo de Estado.

1.1.2. Bodin, o pensador da Soberania Ilimitada

Uma das mais memoráveis obras de Bodin é *Les Six Livres de la République* (1576 ou 1583). Nesse compêndio filosófico, o pensador francês procura apresentar as linhas gerais pela qual o absolutismo de sua época dependeria de um conceito forte o suficiente para que a trajetória do poder não fosse dissipada. É movido com esse sentido que Bodin apresentará a soberania como um *poder absoluto* (grifos nosso) e

¹⁹ Faço menção aos mais conhecidos e estudados, mas não esquecemos as importantes obras de Jean Barbeyrac (1674-1744) e Jean-Jacques Burlamaqui (1694-1748) acerca do contrato social.

perpétuo de uma República, na qual é “dada a um príncipe sob comissão ou condições (que) não constitui propriamente soberania nem poder absoluto, salvo se as condições impostas na instituição do príncipe derivem *das leis divina ou natural*” (BODIN, VIII. p.187 – grifos nosso).

Nos argumentos que apontamos, é preciso sublinhar aqueles que tratam das leis divina ou natural, uma vez que, para nosso debate, muito importa a concepção que o filósofo depreende acerca da natureza da lei. Na historiografia de Bodin, nota-se seu apreço incondicional às obras de Aristóteles e Tomás de Aquino. Muito embora não possamos fazer uma conclusão assertiva de que o pensador tenha se utilizado do termo *lei* assim como fizera Santo Tomás, possivelmente é a partir do filósofo escolástico que tal conceito se desenvolveu. Com Aquino, o conceito de *lex* é definido como “ordem ou prescrição da razão para o bem comum, promulgado por quem tem a seu cargo o cuidado da comunidade²⁰” (AQUINO, *TL*, II, Questão 90, 4), e, com Bodin, a lei se traduz como “o poder supremo” que condiciona a ordem da vida humana e seu cuidado (BODIN, VIII. p.190). Ora, mas qual a relação que se estabelece entre o conceito de lei – empregado, talvez, sob influência tomasiana – e o conceito de soberania? Para Bodin (VIII, p.190-191), a soberania é um poder atribuído inerentemente a um indivíduo ou a um conjunto de indivíduos que, a partir de certas normas jurídicas (lei), agem absolutamente a partir de um vínculo da lei natural e da lei dos homens. O soberano²¹, por isso, está vinculado à uma comunidade política em função de um pacto estabelecido com Deus, e, mesmo estando acordado com os demais homens sobre a capacidade ilimitada de seu poder, está isento da força e da autoridade das leis. Sobre isso, fala Bodin:

²⁰ Na obra de Tomás, o versículo direto em latim diz *quaedam rationes ordinatio ad bonum commune, ab eo Qui curam communitates habet promulgata*

²¹ Sobre o conceito de soberano, muito discutido aqui, Bodin o define a partir das formas de Estado: “As formas de Estado são três, não mais: monarquia, aristocracia e democracia. Denomina-se monarquia quando a soberania reside, como foi dito em uma só pessoa e sem que participe dela o resto da população; democracia ou Estado popular, quando todo o povo ou a sua maior parte, em corporação, detenha o poder soberano; aristocracia quando a parte menor do povo detenha em corporação a soberania e dita a lei ao resto do povo, seja em geral ou em particular” (BODIN, II, 1. p. 8-9).

É necessário que quem seja soberano não se encontre de modo algum submetido ao império de outro e possa dar a lei aos súditos e anular as leis inúteis; isto não pode ser feito por quem está sujeito às leis ou à outra pessoa. *Por isto se diz que o príncipe está isento da autoridade das leis.* O próprio termo latino lei implica no mandato de quem detém a soberania (BODIN, VIII. p. 191 – grifos nosso).

Na análise de Kantorowicz (1985,) Bodin assimilou sua filosofia política a partir da influência medieval. Por isso, ao considerar que o “príncipe está isento da autoridade das leis”, o filósofo francês percebeu como o papel de soberano se procedia enquanto *lex animata*, isto é, enquanto uma figura política que incorporava e expressava as leis. Tão logo, para Bodin, o soberano é aquele que expressa seu poder absoluto interna e externamente, de maneira que não poderia ser constrangido pelos súditos, pelo clero ou mesmo pelas leis que havia herdado de seus antecessores. Com essa linha de pensamento, a Filosofia bodiniana empregou ao direito uma fonte de poder inalienável; trata-se, então, de considerar que o soberano estava ausente da aplicação das leis por sua condição de *solutus legibus* ou de independência das leis humanas²² (BODIN, I, VIII, p. 193).

Bodin, no entanto, vai além da interpretação de que o soberano detém o poder absoluto e ilimitado. Para ele, as normas e leis que regulam e sistematizam o funcionamento da sociedade têm apenas cunho moral, e, por isso, dependem da prudência do soberano para a interpretação das mesmas. Isso significa que as promessas e os juramentos do soberano não constituem um *vinculo juris* (obrigação jurídica), mas, sobretudo, uma extensão de sua boa-fé (*bona fides*) aos costumes de uma sociedade e da garantia de sua paz e segurança públicas.

Ora, mas como seria possível pensar, na teoria do autor francês, a maneira pela qual a soberania está disposta no Estado, uma vez que, em diversos casos, estes se encontram organizados em estamentos (como, por exemplo, a separação do legislativo, executivo, judiciário ou parlamento)? Conforme Bodin, uma das principais características da soberania é a condição de ser plena, ilimitada indivisível, por isso o autor critica os modelos aos quais a soberania está confinada à divisão dos poderes.

²² Em outra passagem, argumenta Bodin (I, X, p. 295): “não há nada maior na terra depois de Deus que os príncipes soberanos, os quais são estabelecidos a partir do próprio Deus como seus lugar-tenentes para comandar aos outros homens”.

Segundo o autor, ainda que o Estado seja um agrupamento de poderes, é preciso delimitar aquele que possui a soberania de maneira ilimitada, porque

Não é possível existir uma República na qual o povo designe os oficiais, disponha-se do tesouro e conceda graça (que são três atributos da soberania): a nobreza faça as leis, ordene a paz e a guerra e distribua as contribuições e impostos, (que também são atributos da soberania) e, além disso, exista um magistrado a quem, o povo em geral e cada um em particular, dispense homenagem e que julgue em última instância sem direito a apelação e recurso? Respondo que tal República nunca existiu e que jamais se poderá realizar, dado que os atributos da soberania são indivisíveis (BODIN, II, 1. p. 25-26).

Na esteira dessa discussão, Bodin precisa encontrar um modo especificamente político para garantir a supremacia ilimitada e indivisível de um soberano. Em melhores palavras, torna-se necessário delinear um meio fiducial capaz de garantir o direito de soberania daquele que o detém, sem que, a qualquer momento, esta características esteja ameaçada. À este meio, Bodin procurará estabelecer a dependência da soberania às leis e ao direito. Acerca das leis, explicita o autor que se trata nada mais do que a ordem ou a sanção de uma autoridade soberana que pretende estabelecer moralmente um vínculo entre os súditos e o soberano. Isso significa que a *lex* é o meio pelo qual o soberano, enquanto instância governamental suprema, arbitra as disputas e assegura o direito privado de cada súdito. Daí decorre, então, que para o cumprimento da lei, seja necessária uma outra condição jurídica capaz de mantê-la e de regular as condutas humanas. Trata-se, portanto, de conceber o direito enquanto fonte objetiva para balizar as ações humanas em relação às inclinações naturais. Vejamos que, conforme a leitura do pensador moderno, o direito tem caráter pedagógico, na medida em que reflete a capacidade dos povos em expressarem o domínio da razão por meio das instituições públicas; por isso, o direito se comporta como a seara responsável por exhibir as leis e por conduzi-las a partir do uso da razão.

O sistema político que Bodin articula se configura, após os conceitos de *Virtù* e *Fortuna*, de Maquiavel, como um dos mais desenvolvidos para a teoria contratualista. O que, possivelmente, traz esse caráter à obra do pensador do século XVI é o fato de ter-se concebido a soberania entorno de um poder político independente do poder religioso e do poder econômico. De fato, Bodin não rompe com a tradição

eclesiástica, no entanto, concebe a independência do principado político e da necessidade de se constitui um poder forte o bastante para sistematizar o Estado. Isso significa, na leitura bodiniana, que o soberano deve deter, além da condição astuta em ser leão ou raposa que viu Maquiavel²³, a capacidade de ordenar o Estado a partir de sua prudência de maneira a exercer, pela lei e pelo direito, o governo sobre seus súditos.

1.1.3. Hobbes, a Teoria da Soberania e o Leviatã

Após os escritos políticos de Bodin, Thomas Hobbes (1588 – 1679) surgiu como um dos mais importantes filósofos da política moderna. Não só pelo momento em que escrevia (marcado pela Revolução Inglesa), mas também pela contestação da tradição grega aristotélica, Hobbes se consolidou na Europa e, depois, na América como um pensador audacioso. O motivo para isso, conforme Yara Frateschi (2008, p.8), pode ser entendido sob o prisma duplo de que o autor i) se voltou contra Aristóteles, Cícero e contra o bispo arminiano John Bramhall, na medida em que pretendia banir da Filosofia a concepção de que o homem é um *zoon politikon*; e ii) sistematizou a composição de duas áreas filosóficas orientadas aos corpos naturais e aos corpos artificiais.

Como tratamos anteriormente, o pensamento de Aristóteles permaneceu praticamente intacto até a contestação de Hobbes no *Leviatã*. Isso corrobora para que, ao longo desses 1.000 anos de lapso histórico, a política tenha considerado a existência de um elo natural entre os homens e as cidades, ou melhor, a constituição das cidades enquanto determinação da aptidão [*aptum*] natural dos seres humanos. Vejamos que, com Bodin, essa discussão pouco teve importância, uma vez que, para ele, a política estava entrelaçada ao conceito de soberania e não ao conceito de natureza. Para Hobbes, no entanto, o mote da política precisa ser compreendido a partir da relação

²³ A correta passagem de Maquiavel diz: “Há dois métodos de luta. Um é pela lei, e o outro pela força. O primeiro é próprio dos homens. O segundo, dos animais. Entretanto, como o primeiro método é muitas vezes insuficiente, deve-se aprender a usar o segundo. Um príncipe, então, sendo obrigado a saber lutar como um animal, deve imitar a raposa e o leão, pois o leão não sabe proteger-se das armadilhas, e a raposa não consegue defender-se dos lobos. O príncipe, portanto, deve ser uma raposa para reconhecer as armadilhas e um leão para assustar os lobos” (MAQUIAVEL, Cap. XVIII, 2011).

entre os corpos naturais e artificiais, e não puramente pela ordenação metafísica ao qual os gregos propuseram.

Conforme Hobbes, Aristóteles postulou erradamente ao considerar que todos os homens, em suas funções (*érgon*), estão dispostos naturalmente à *pólis* (HOBBS, 1998, p.25-26). Primeiramente, a incongruência que vê o filósofo moderno é a dependência de uma teleologia natural do homem aos elementos metafísicos e alhures às suas condições deliberativas. Isso se compreende na medida em que, na visão hobbesiana, a disposição natural dos homens não implicaria em uma associação perfeita (*teleion*) de uma comunidade. Em outras palavras, Hobbes considera que o homem não é um animal político e social por natureza, mas, antes, um animal que possui medos e desejos capazes de fazê-lo ou obrigá-lo a viver em uma sociedade. Nas primeiras páginas de *Do Cidadão*, argumenta Hobbes:

Pois aqueles que perscrutarem com maior precisão as causas pelas quais os homens se reúnem, e se deleitam uns na companhia dos outros, facilmente hão de notar que isto não acontece porque naturalmente não poderia suceder de outro modo, mas por acidente. Isso porque, se um homem devesse amar outro por natureza – isto é, enquanto homem –, não poderíamos encontrar razão para que todo homem não ame igualmente todo homem, por se tão homem quanto qualquer outro, ou para que frequente mais aqueles cuja companhia lhe confere honra ou proveito. Portanto, não procuramos companhia naturalmente e só por si mesma, mas para dela recebermos alguma honra ou proveito; estes nós desejamos primariamente, aquela só secundariamente (HOBBS, 1998, P.26).

Nas últimas linhas da citação, o pensador pretende mostrar que a teoria grega de uma comunidade autárquica formada teleologicamente não consegue garantir por si só a existência de uma sociedade civil, pois, segundo ele,

Toda associação, portanto, ou é para ganho ou para a glória – isto é: não tanto para o amor de nossos próximos, quanto pelo amor de nós mesmos (...) Devemos, portanto, concluir que a origem de todas as grandes e duradouras sociedades não provém da boa vontade recíproca que os homens tivessem uns para com os outros, mas do medo recíproco que uns tinham dos outros” (HOBBS, 1998, p.28).

O medo imperioso e a ambição revelam um dos lados da natureza humana. Esta hostil condição do Estado de Natureza mostra a sucessão dos conflitos nos

momentos da pré-história e do momento anterior à formação dos Estados, na qual, para a segurança de si, os homens viam seus semelhantes como ameaças.

Para a filósofo moderno, o medo leva os homens a abdicarem da condição de liberdade natural para constituírem uma sociedade civil, que, por essência, consiga deter a pretensa guerra de todos contra todos, no interior do Estado, e contra outros Estados. É com este processo de transição, por meio de um pacto social, que o Estado Civil é forjado artificialmente. Com isso, mais uma vez, Hobbes pretende demonstrar que a socialização natural, de Aristóteles, está subjacente aos medos e aos interesses dos homens, de maneira imanente. Por este turno, a tese empregada pela corrente teórica hobbesiana compreende que a sociabilidade é fruto inteiramente da insegurança e da artificialidade que precisa existir para que os homens se sintam seguros.

No *Leviathan*, Hobbes corrobora ao que é apresentado no *Do Cidadão*, de maneira a expressar que o estado de natureza²⁴ – marcado pela natureza hostil da humanidade – é “o tempo que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito” (L XIII, 75). É preciso, entretanto, questionar acerca da sociabilidade artificial que Hobbes indica, uma vez que, em síntese, ele acaba deslocando a discussão ético-metafísica de Aristóteles para o campo das relações de poder. No curso de 1976, Foucault percebeu claramente esta posição de Hobbes. Em *Il Fault Défendre la Société* (1976), o professor francês adverte que o autor inglês identificou, diferentemente dos pensadores gregos, que há um poder – ou uma multiplicidade deles – que emanam do sujeito para o sujeito²⁵ (FOUCAULT, 1976, p.47). Vejamos que isso transporta a discussão da sociabilidade natural – e teleológica – para uma sociabilidade artificial – e inteiramente política –, que, segundo Foucault, caracteriza um estado de guerra de representações constantes²⁶, que é vislumbrado tanto no Estado de natureza quanto na Sociedade civil.

²⁴ Nádia Souki (2008, p.35) traz uma importante contribuição sobre o Estado de natureza em Hobbes. Para ela “(...) o que fica claro é que o estado de natureza não corresponde a um momento histórico da humanidade, mas consiste em uma simulação teórica de comportamentos humanos que se realizam quando o Estado está sempre presente ou quando ele é destruído”.

²⁵ Nas palavras de Foucault “La souveraineté, c’est la théorie qui va du sujet au sujet, qui établit le rapport politique du sujet au sujet”.

²⁶ Diz Foucault (1976, p.106): “Ce qui se rencontre, ce qui s’affronte, ce qui s’entrecroise, dans l’état de guerre primitive de Hobbes, ce ne sont pas des armes, ce ne sont pas des poings, ce ne sont pas des forces sauvages et déchaînées. Il n’y a pas de batailles dans la guerre primitive de Hobbes, il n’y a

Em *Elements of Law* e, posteriormente, no *Leviathan* Hobbes concebe que a desconfiança, a comparação e a glória é o que provoca o “combate entre os espíritos (*wits*)”, de maneira que, consoante Foucault, esse embate não é expressamente o combate físico, mas aquele que permite o jogo das representações a partir de um ciclo do sujeito ao sujeito, do poder e dos poderes, da legitimidade e da lei. Portanto, o Estado de natureza hobbesiano é, ao mesmo tempo um situação hipotética criada em um momento pré-político, como é, também, um momento que ronda os Estados em momentos de revolução ou guerras (FOUCAULT, 1976, p.48).

Exatamente neste ponto, visto por Hobbes e reiterado por Foucault, é que a teoria da soberania parece fazer sentido à Filosofia Política. Isso porque, apenas em um campo escamoteado pelas representações e interesses que um pacto artificial concede espaço à existência de um soberano. Do contrário, ou seja, se o Estado de natureza fosse uma situação apenas belicosa, não seria necessário a existência de um regente capaz de articular o poder, visto que a eliminação mútua de grupos e aldeias por si só garantiria a existência de determinados homens. Mas, certamente, o que Hobbes preocupa-se em deixar claro é o modo pelo qual a política se estabelece a partir conjunto de causas eficientes²⁷ que, se pensadas desde a constituição do Estado até seu desenvolvimento em Estado-Nação, poderia ser sintetizado por uma composição e recomposição de causas lógicas.

O que importa na teoria moderna de Hobbes nessa análise é a maneira pela qual o soberano é evidenciado em sua filosofia. Como notou Foucault, o soberano é exibido como forma de balizar as relações de poder do tríptico primitivismo, isto é,

pas de sang, il n'y a pas de cadavres. Il y a des représentations, des manifestations, des signes, des expressions emphatiques, rusées, mensongères ; il y a des leures, des volontés qui sont travesties en leur contraire, des inquiétudes qui sont camouflées en certitudes. On est sur le théâtre des représentations échangées, on est dans un rapport de peur qui est un rapport temporellement indéfini, on n'est pas réellement dans la guerre” – traduzo “O que se encontra, o que se enfrenta, o que se entrecruz, no estado primitivo de Hobbes, não são as armas, não são punhos, não são forças selvagens e desenfreadas. Não há batalhas na guerra primitiva de Hobbes, não há sangue, não há cadáveres. Há representações, manifestações, expressões enfáticas, astuciosas, mentirosas; há engodos, vontades que são disfarçadas em seu contrário, inquietudes que são camufladas em certezas. Está-se no teatro das representações trocadas, está-se numa relação de medo que é um relação temporariamente indefinida; não se está realmente na guerra”.

²⁷ É preciso mencionar que Hobbes desenvolve sua Filosofia a partir de uma visão mecanicista e materialista oriunda da física de Galileu, o que o faz compreender que o mundo é regido por um conjunto de causas eficientes. Na visão mecanicista, o universo é constituído por um conjunto de forças que atuam nos corpos, sem a eles pertencerem. Dessa maneira, não há alteração nas propriedades ou qualidades dos objetos ou corpos, mas apenas a alteração destes (LEIJENHORST, 2002, p.84 – 85).

da relação dos sujeitos, da unidade do poder e da lei. Isso expõe que, no Estado Civil, o presságio do Estado de natureza não é extinto ou ultrapassado por completo; pelo contrário, ele é inserido ao contexto civil pela abdicação das liberdades naturais em função de um corpo artificial que funciona como *lex* para os sujeitos. A qualquer momento, no entanto, toda estabilidade civil pode ser abalada pelos retornos ao Estado de natureza, bastando, para isso, que a tríplice relação seja fissurada.

Para conter as revoltas (*metábole/stasis*), Hobbes, assim como Bodin, acredita na primazia de um regente eleito pela deliberação de todos. Isso corresponde à abdicação das liberdades naturais individuais, mas, no mesmo instante, assegura que a liberdade civil seja um meio de garantir a paz e a preservação de todos. Nessa circunstância, pode-se dizer, conforme Goyard-Fabre (1975, p. 140), que a função essencial do soberano legislador “é a de fazer surgir, ao mesmo tempo que uma ordem moral, uma ordem jurídica, na qual a fonte viva não é mais, como era na tradição aristotélica, a natureza das coisas, mas sim a vontade e a razão prática dos homens, por cálculo utilitário, criar os modos de escapar da violência dos instintos²⁸” (tradução nossa).

Na exposição de Goyard-Fabre (1975, p. 167), a sociedade civil se diferencia do Estado de natureza pelo fato de que, naquela, não há qualquer comando sobre os homens. Devido à esta fragilidade, Hobbes assevera que, onde a lei natural for insuficiente para gerir a moral humana e a consciência, torna-se necessário acrescentar um poder emanado de um soberano para comandar os súditos e, em certos casos, para constrangê-los em suas ações.

O poder de comando e de constrangimento do soberano corrobora, segundo Hobbes, à duas características essenciais: a supremacia e o poder ilimitado. São estes dois atributos que sustentam a teoria do autor inglês em relação às ações do soberano. Na obra *Hobbes on Law* (2005), Goldsmith (2005, p.278 – 279) justifica a concepção de Hobbes apresentando que “uma autoridade ser maior em um sistema é uma coisa;

²⁸ Em francês, diz Goyard-Fabre (1975, p. 140): “l'essentiel de la fonction de législateur souverain est le do lèveras alors qu'un ordre moral, un ordre juridique dans lequel la source de vie n'est plus, tout comme la tradition aristotélicienne, la nature des choses, mais la volonté et la raison pratique des hommes en calculant l'utilité, créer des moyens d'échapper à la violence des instincts”.

e não haver limites acima de sua jurisdição é outra²⁹” (tradução nossa); o que o comentador busca apresentar acerca da Filosofia hobbesiana é que o soberano, enquanto regente por deliberação, se encontra no papel de legislar por meio e acima da lei. Uma posição próxima a de Goldsmith é apresentada por Leo Strauss. Para Strauss (1986, p.175), Hobbes incorporou a *potestas* à *potentia*, ou seja, o poder de direito ao poder de constrangimento, uma vez que, na insuficiência da lei natural³⁰ para conter as ações dos homens, foi preciso estabelecer um poder de constrangimento (oriundo do poder de direito) para conscientizá-los e para demonstrar a capacidade suprema do poder soberano.

Segundo Hobbes (1998, DC, p.39), a *potestas* permite que os homens se insiram na sociedade civil a partir da transferência de seus direitos, por meio de um contrato mútuo, ao soberano. Por este turno, isso significa que, pelo critério de confiança, ambos os lados convencionam seus direitos ao corpo do regente, ao Leviathan³¹. A

²⁹ Nas palavras de M.M. Goldsmith Goldsmith (2005, p.278 – 279): “An authority to be greater in a system is one thing; And there are no limits above its jurisdiction is another thing”.

³⁰ Em Do Cidadão, Hobbes (1998, p.72) deixa claro que a lei natural e a lei moral são uma só, por isso chamamos atenção para a possibilidade de utilizarmos os dois termos em nosso texto. Por lei natural fala o autor “a verdadeira razão é uma lei certa, que (já que faz parte da natureza humana, tanto quanto qualquer outra faculdade ou afecção da mente) também é denominada natural. Por conseguinte, assim defino a lei da natureza: é o ditame da reta razão no tocante àquelas coisas que, na medida de nossas capacidades, devemos fazer, ou omitir, afim de assegurar a conservação da vida e das partes de nosso corpo (HOBBS, 1998, p.38).

³¹ Há um grande interesse de Hobbes nas interpretações conceituais acerca do *Leviathan*. O *Leviathan* é um monstro marinho apresentado na Bíblia Sagrada, no Livro de Jó (40, 15-24), Isaías (27,1) e nos Salmos (74:13 e 14), e no livro sagrado Judeu Talmud.

Em Jó (40,15-24), o *Leviathan* é apresentado da seguinte maneira: “Olha só para aquele monstro! Criei-o tanto como a ti! Come erva como um boi/ Repara nos seus fortíssimos/ lombos e nos músculos do seu ventre/A cauda é tão forte como um cedro; tem os nervos das coxas atrofiados; As vértebras parecem-se como tubos de bronze. As costelas são como barras de ferro. É um animal imponente, entre toda a criação. Deus o mantém em respeito com a sua espada/As montanhas oferecem-lhe o melhor do que têm para ele comer, enquanto os outros animais selvagens folgam.

Deita-se debaixo de árvores, escondido nos canaviais, à sombra dos salgueiros, junto aos ribeiros. E não fica incomodado com a força das correntes dos grandes rios, nem mesmo quando se trata do Jordão, na altura das grandes cheias/ Ninguém é capaz de o caçar, à sua vista, nem de lhe pôr uma argola no nariz e de o levar para outro lado.”

Em Isaías (27,1): “Porque o Senhor deixa sua casa / pedir conta a sua iniquidade / para os habitantes da terra :/ terra irá expor o / sangue e já não cobrem os seus mortos. / Naquele dia o Senhor castigará

com a sua espada grande e forte, o dragão, serpente (הַנָּחָשׁ - transliterado *hanachash*) como veloz, o dragão, serpente sinuosa, e matará o monstro que está no mar.”

Nos Salmos (74, 13 e 14), “Tu, com teu poder, dividiste o mar;/ esmagaste sobre as águas, a cabeça dos monstros marinhos (אֲתֵּי־הַתַּנִּינִים - transliterado como *hatanimim-’et*)./ Tu espedaçaste as cabeças dos crocodilo,/ e o deste por alimento às alimárias do deserto.”

convenção do soberano e dos súditos, a partir da autorização e da desistência do direito de governar a si próprios, institui, segundo Hobbes (2000, p.126), a *Civitas* ou *Estado*. Neste, o pensador compreende que, “abaixo do *Deus Imortal*”, toda paz e defesa se dê na figura de um *Deus Mortal* (grifos do autor), que é considerado instituído por todos, sem exceção, naqueles que votaram nele, ou naqueles que votaram contrariamente.

A evidência de Hobbes em citar o soberano como um “Deus Mortal” é de, certa maneira, uma forma de exemplificar àqueles devotos da cristandade como seria possível compreender o poder de um regente na terra. Aqui é fundamental explicar a associação que Hobbes arrola entre esse regente e o *Leviathan*.

Na literatura hebraica Talmud e em seu respectivo método de interpretação, Midrash, o *Levithan*³² é descrito como um grande verme chamado de *kilbit* (כלבית). Referido de diversas maneiras – seja na Torá, na Bíblia ou apenas na literatura hebraico-cristã –, o *kilbit* é um monstro marinho/serpente erigido das profundezas do mar, na qual “ninguém pode desafiá-lo e ficar ileso” (BÍBLIA, Jó, 41). Para Hobbes, este monstro reúne as naturezas individuais dos súditos – enquanto multidão confusa (*populus non amplius est persona uma, sed dissoluta multitudo*) – no corpo do soberano (*rex est populus*), de maneira a coordenar a força e a imperiosidade em uma figura literária. De fato, a figura cabalística do *Leviathan* não é o mote de nossa discussão. No entanto, é necessário entender a importância que essa figura emblemática guarda à Filosofia de Hobbes e para as discussões posteriores.

É preciso considerar o trajeto que apresentamos até aqui e justificar o motivo pelo qual o escolhemos. Diferentemente da maneira mais breve que apresentamos a Filosofia de Bodin, tentamos, até agora, articular alguns conceitos importantes à discussão dos capítulos posteriores. Compreender o sistema político-jurídico que Hobbes delineou traz ao debate contemporâneo (Schmitt, Foucault e Agamben) uma reconstrução do pensamento político. Por isso, mostrar como o pacto social se erige e como o soberano se constitui é tão importante ao desenvolvimento deste capítulo e às investigações futuras.

³² De acordo com Roberto Farneti (2002, p.178), Hobbes não tinha total consciência do forte significado negativo da figura do *Leviathan*.

1.1.4. Locke: Entre o Estado, a Vida e a Propriedade

John Locke é um dos principais teóricos do contrato social, do empirismo britânico e da ideologia do liberalismo econômico e político. Um tanto quanto diferente dos filósofos anteriores (Bodin e Hobbes) – em relação às ideias defendidas, Locke é um pensador do início do século XVII e das preocupações após o período da *Revolução Gloriosa* (1688-1689) e da destituição de Jaime II. Da teoria do conhecimento (com a obra *An Essay on Concerning Human Understanding* – 1690) até a concepção do governo civil (presente em *Two Treatises of Government* – 1689), é possível observar a distopia que o autor de Wrington traceja à tradição, principalmente, quanto aos conceitos acerca do Estado, da vida e da propriedade. Dessa forma, buscaremos esboçar a correspondência que o pensador desenvolve em relação a estes três conceitos, de maneira a compreender como a vida passa a ser uma propriedade salvaguardada pelo Estado civil.

Nos escritos políticos sobre o Estado, o pensador inglês inicia seu debate teórico contra uma das principais teses difundidas pelo absolutismo de Robert Filmer. Na obra *Patriarcha*, Filmer argumenta que “Deus sempre governa pela monarquia³³”, e, por isso, o monarca exerce a representação do próprio Deus imortal na terra. A hipótese de Sir Robert, além dessa concepção genérica do poder divino, estabeleceu que a soberania atribuída ao monarca é fruto da descendência direta de Adão e da submissão de Eva a ele. Como Adão teria sido o primeiro rei da terra, Deus o outorgou o direito inato e legítimo de governar e de, para seus descendentes, seguir o mesmo legado.

Contrariamente ao que Filmer apresenta, Locke desconsidera a existência de uma soberania inata e divina, uma vez que, para ele, a origem do poder político é estabelecida a partir do contrato firmado entre os súditos e o soberano. A transição do Estado de natureza à Sociedade civil provocou a inscrição do poder político e de sua projeção territorial. Entretanto, diferentemente de Hobbes, Locke não considera que o Estado de natureza era regido pelo conflito de todos contra todos; segundo o

³³ Filmer (1949, XV) diz “God Governed Always by Monarchy”. Em complemento à sua exposição, Filmer retrata Aristóteles e diz, sobre a Monarquia, “He (Aristóteles) confesses it to be “the first, the natural, and the most divine form of government, and that the gods themselves did live under a monarchy.”

bretão, havia nele “relativa paz, concórdia e harmonia” (MELLO, 2000, p. 85), de maneira a exibir a “perfeita liberdade para ordenar-lhes as ações e regular-lhes as posses e as pessoas conforme acharem conveniente, dentro dos limites da lei de natureza, sem pedir permissão ou depender da vontade de qualquer outro homem” (LOCKE, 1978, p.35).

Ora, se o Estado de natureza lockeano apresenta uma relativa paz e harmonia, qual a necessidade de torná-lo um Estado civil? Primeiramente, o pensador inglês acredita que, ainda que exista relativa harmonia, os homens são regidos por seus instintos e pelas leis da natureza. Por isso, pensa Locke:

Para que todos os homens sejam impedidos de invadir direitos alheios e de prejudicar uns aos outros, e para que seja observada a lei da natureza, que quer a paz e a conservação de toda a humanidade, a responsabilidade pela execução da lei da natureza é, nesse estado, *depositada nas mãos de cada homem, pelo que cada um tem o direito de punir os transgressores da dita lei em grau que impeça sua violação*. Pois a lei da natureza seria vã, como todas as demais leis que dizem respeito ao homem neste mundo, se não houvesse alguém que tivesse, no estado de natureza, um poder para executar essa lei e, com isso, preservar os inocentes e conter os transgressores. E se qualquer um no estado de natureza pode punir a outrem, por qualquer mal que tenha cometido, todos o podem fazer, pois, nesse estado de perfeita igualdade, no qual naturalmente não existe superioridade ou jurisdição de um sobre outro, aquilo que qualquer um pode fazer em prossecução dessa lei todos devem necessariamente ter o direito de fazer (LOCKE, 1998, p. 385-386 – grifos nosso).

Vejamos que Locke parece se dirigir ao Estado natural, como fez Aristóteles, como um fim em si mesmo, isto é, ele se dirige ao Estado de natureza como sendo movido por uma teleologia racional, que permite os homens deliberarem sobre o bem e o justo. No Estado primitivo de Locke, os cidadãos têm o direito de castigar o crime e de preveni-lo, assim como tem o direito de reivindicar ou obter reparação do dano causado³⁴. No entanto, o autor bretão não esclarece quem deve mediar ou imputar os direitos neste Estado natural; por isso, a auto-preservação e a liberdade, ainda que estabelecidas como os meio de se fazer o próprio direito, permite a seguinte reflexão lockeana:

³⁴ Locke faz menção a uma passagem retirada do livro de Gênesis para consubstanciar seu pensamento: “Aquele que derramar o sangue do homem, pelo homem terá seu sangue derramado”.

A natureza vil, a paixão e a vingança os levarão longe demais na punição dos demais, da qual nada resultará além de confusão e desordem e, portanto, Deus certamente designou o governo para conter a parcialidade e a violência dos homens. Admito sem hesitar que o governo civil é o remédio adequado para as inconveniências do estado de natureza, que certamente devem ser grandes quando aos homens é facultado serem juízes em suas próprias causas, pois é fácil imaginar que aquele que foi injusto a ponto de causar injúria a um irmão dificilmente será justo o bastante para condenar a si mesmo por tal (LOCKE, 1998, p. 391-392).

Dessa leitura, John Locke compreende que a única maneira pela qual uma pessoa pode abdicar de sua liberdade natural para constituir uma sociedade civil é “concordando com outros homens em juntar-se e unir-se em uma comunidade, para viverem confortável, segura e pacificamente uns com outros, num gozo seguro de suas propriedades (*private property*) e com maior segurança contra aqueles que dela não fazem parte” (LOCKE, 1998, p. 468). A legitimidade do acordo é estabelecida, portanto, a partir do gozo das propriedades individuais (de modo a incluir a conservação de suas vidas, a liberdade e seus bens) e da pacificidade entre os homens (LOCKE, 1998, p. 495).

Uma diferença seccional entre Locke e Hobbes esteia-se no conceito de *private poverty*. Com Hobbes, a transição do Estado de natureza ao Estado Civil garante a preservação da comunidade pelo pacto firmado entre os homens e o soberano. Para Locke, o sucesso da comunidade política é garantida pelo contrato social, que garante a propriedade individual de cada homem e seus legítimos meios para dirimir conflitos. Grosso modo, enquanto Hobbes preocupou-se com a centralidade do poder político nas mãos do soberano, de modo a considerar a propriedade um direito positivo, Locke demarcou a importância da propriedade³⁵ como um direito puramente natural, na qual caberia ao soberano reconhecê-la e garanti-la.

A propriedade de Locke, segundo Noberto Bobbio (1997, p.202), implica a composição de quatro quesitos fundamentais, a saber: i) a capacidade de produzir ou extrair os produtos da natureza; ii) a capacidade de consumir estes produtos ou os

³⁵ Uma citação que denota esta posição é: “O maior e principal objetivo, portanto, dos homens se reunirem em comunidades, aceitando um governo comum, é a preservação da propriedade” (LOCKE, 1998, p.92).

produtos de outrem; iii) a exploração da propriedade a partir do trabalho (de si ou de outros); e iv) a cessão da propriedade com o falecimento do proprietário/trabalhador. Isso significa, então, que Locke identifica a propriedade natural (a vida) e a propriedade material (oriunda do trabalho ou de sua exploração) como os dois pilares de sustentação do pacto civil, de maneira a corroborar ao Estado os subsídios legais e legítimos – seja a força ou a violência – para garantir sua integridade física.

Com essa exposição de Bobbio, é possível compreender que Locke imputa a garantia física e material dos homens ao Estado. Ou melhor, o autor inglês justifica o contrato social a partir do interesse dos homens em garantir única e exclusivamente suas propriedades (vida, liberdade e trabalho) pela proteção de um poder soberano.

1.2. Da Soberania à Vida como *Potência (Macht)*³⁶: o limiar da exceção

Por que o desfecho deste primeiro capítulo é um ponto limiar acerca do que apresentamos anteriormente? Primeiramente, é preciso esclarecer que a leitura contemporânea de um “momento limiar” ou de intersecção – trazido das leituras de Agamben e Foucault de Nietzsche – corrobora, desde os estudos aristotélico-tomistas³⁷, a um olhar “atualizado” da noção potência (*dynamis*) dos pensadores gregos. Importa dizer que, enquanto intersecção, o desfecho desse capítulo pretende encontrar aquilo que na sequência do meu texto será o fundamento da exceção na compreensão de Giorgio Agamben.

Indo além dessa exposição, a Filosofia continental de Agamben, ainda que defronte à compreensão da política, está também à guisa de uma crítica à metafísica ocidental, que acompanha o pensador e seus espectros de Nietzsche³⁸ e Spinoza. Se

³⁶ O termo *potência*, em menção a Nietzsche, tem correspondência direta do termo *Macht*, em alemão, e pode designar tanto poder quanto potência. Nas obras brasileiras, sobretudo a traduzida por Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes, o termo destaque é *poder*. Acredito que, ainda que o termo poder esteja mais de acordo com a linguística alemã e seu significado raiz, utilizarei o termo *potência*, no intuito de fazer uma diferenciação grafológica ao sentido de que essa palavra implica ao texto; o sentido de poder, em diferentes partes de meu texto, será usado em relação à política, e não enquanto uma capacidade de tornar-se em ato (cujo termo prefiro me valer de *potência*).

³⁷ Refiro-me ao debate aristotélico da *Dynamis* e *Energeia* e, posteriormente, a observação que Tomás de Aquino se utiliza para concretizar sua percepção sobre o ente e a essência.

³⁸ Agamben tem grande apreço pela contemporaneidade filosófica do pensamento de Nietzsche. Para o autor italiano, o pensador alemão tem grande pretensão de “atualidade”, isto é, de explicitar as

de um lado, a ideia nietzschiana de *vontade de potência* (*Der Wille zur Macht*) dá o engodo ao que Agamben compreendeu como uma possível extensão do poder soberano, do outro, a leitura de Spinoza o possibilita assimilar como o poder (*potestas/potentia*³⁹) soberano, enquanto potência, se direciona ao corpo dos homens. Dessa maneira, o que expomos na sequência é, ainda que um salto epistemológico-conceitual, uma interpretação filosófica importante que une a noção política clássica da soberania à ideia metafísica do poder e da potência.

Vejamos que ao percorrer a teoria contratualista da soberania, a ideia de poder (*power* – em referência a Hobbes e Locke/*macht* – em referência a Nietzsche/*puissance* – em referência a Bodin e Spinoza) está sempre imersa ao papel desempenhado por alguém com vistas à uma forma-de-vida⁴⁰ (*forma-di-vita*). Em outras palavras, a ideia de pot, sempre que aparente, está associada ao seu exercício sobre a vida de outrem, sobre a qualificação ou especificação da forma pela qual a vida deve ser vivida ou experimentada. Essa é a intersecção que devemos percorrer para mostrar o que está pressuposto no elo que liga, em um ponto, os teóricos clássicos que apresentamos, e, em outro, Nietzsche e Spinoza, e que demarca a célebre noção de *vida como potência* e de *forma-de-vida*.

Para Nietzsche (2008, § 1 062), todos os signos ou coisas que compõe o cosmos são regidos por uma ordem de essências. Isso significa que a aparência da vida ou de seus fenômenos são estabelecidos por um conjunto de essências que permitem essa existência, de maneira a atuarem como fundamento ou força motriz para os signos do cosmos. É inteiramente válido perguntar se, assim como as essências fundamentam a existência da aparência, há algo que fundamenta a existência de tais essências. Consoante ao pensador, existe, além da ordem regressiva das essência (de maneira que uma essência possibilita a aparição de outra essência), algo

linhas da “contemporaneidade” a respeito do presente; por isso, “ele é capaz, mais do que outros, de perceber e captar o seu tempo” (AGAMBEN, 2008, p 20).

³⁹ Nos textos de Spinoza, é necessário fazer uma diferenciação acerca do termo *poder*, na qual poder ser traduzidos pelos termos *potestas* e *potentia*. O termo *potestas* designa a relação de um corpo com outro corpo, isto é, de uma relação existente para dominar ou ser dominado. De outro modo, o conceito de *potentia* exprime a harmonia com o mundo inteiro, podendo ser observado pelos cheiros, sons, figuras, gestos e sensações que experimentamos pelo contato com o mundo.

⁴⁰ Nos textos de Agamben, o autor se refere à forma-de-vida com os termos: *forma-di-vita*, *forma vitae*, *forma vivendi*. O conceito forma-de-vida e suas respectivas variações aparece com ênfase nas obras *Mezzogi senza Fine* (1996), *L'uso dei corpi* (2014) e *Altissima Povertà* (2011).

denominado de *vontade de poder ou de potência* (*Der Wille zur Macht*); entretanto, essa vontade não é uma substância ou substrato para a ordem das essências, mas sim, a última instância à qual podemos nos voltar. De outro modo, isso implica que a vontade de potência “não é um ser, não é um tornar-se, mas um *pathos*”⁴¹.

Nesse teor, argumenta Nietzsche:

Se a essência (*Wesen*) mais íntima do ser (*Seins*) é vontade de poder, se prazer é todo crescimento de poder, e desprazer todo sentimento de não resistir e de não se tornar senhor: não podemos então postular prazer e desprazer como fatos cardeais? Vontade é possível sem ambas essas oscilações do sim e do não? Mas quem sente prazer?... Quem quer poder?... Pergunta absurda: se a essência mesma é vontade de poder e, conseqüentemente, sentir prazer e desprazer. Apesar disso: são necessárias as oposições, as resistências e, portanto, relativamente, as unidades que se apropriam de poder⁴² (NIETZSCHE, 2008, §693).

Sempre de acordo com as resistências que uma força procura para se assenhorar delas, há de crescer a medida dos insucessos e fatalidades provocados por este fato: à medida que toda força só pode descarregar-se no que resiste, é necessário que em toda ação haja um ingrediente de desprazer. Todavia, esse desprazer age como estímulo da vida e fortalece a vontade de poder⁴³ (NIETZSCHE, 2008, §694).

A concepção de *potência* do pensador a marteladas corrobora à ideia de vontade (*Werden*). Ou seja, ao ultrapassar a ordem das essências que apresentamos anteriormente, encontramos a última instância pelo qual nosso ser é projetado⁴⁴. Segundo Nietzsche, o ser oscila entre o prazer e o desprazer, entre a vontade de poder

⁴¹ Em alemão, apresenta Nietzsche em *Kritische Studienausgabe Herausgegeben: Der Wille zur Macht nicht ein Sein, nicht ein Werden, Sondern ein Pathos ist die elementarste thatsache, aus der sich erst ein Werden, ein Wirken ergibt*

⁴² Para conferência: *Wenn das innerste Wesen des Seins Wille zur Macht ist, wenn Lust alles Wachsthum der Macht, Unlust alles Gefühl, nicht widerstehen, nicht Herr werden zu können, ist: dürfen wir dann nicht Lust und Unlust als Cardinal-Thatsachen ansetzen? Ist Wille möglich ohne diese beiden Oscillationen des Ja und des Nein? – Aber wer fühlt Lust? ... Aber wer will Macht? ... Absurde Frage! wenn das Wesen selbst Machtwill und folglich Lust- und Unlust-fühlen ist! Trotzdem: es bedarf der Gegensätze, der Widerstände, also, relativ, der übergreifenden Einheiten*

⁴³ Para conferência: *Je nach den Widerständen, die eine Kraft aufsucht, um über sie Herr zu werden, muß das Maaß des hiermit herausgeforderten Mißlingens und Verhängnisses wachsen: und insofern jede Kraft sich nur an Widerstehendem auslassen kann, ist nothwendig in jeder Aktion ein Ingrediens von Unlust. Nur wirkt diese Unlust als Reiz des Lebens und stürkt den Willen zur Macht!*

⁴⁴ Diferentemente de Heidegger, a projeção do ser (*Dasein*), para Nietzsche, não compreende seu lançamento no mundo, seu *estar-aí*. Conforme o pensador moderno, a projeção do ser é a instância última pela qual nos voltamos e encontramos nossa vontade de potência.

e a resistência. Entretanto, mesmo na resistência ou nos insucessos encontramos a vontade ou o estímulo para a vida e sua superação.

No capítulo intitulado *Do Domínio de Si de Assim Falou Zarathustra (Also sprach Zarathustra)*, completa o autor alemão: “Onde encontrei a vida, encontrei a vontade de potência”, e “não há vontade senão na vida; mas essa vontade não é querer viver; na verdade ela é vontade de potência” (Nietzsche, 2010, p. 157-158). Disso se aduz que o poder (*Macht*) é a expressão do homem no devir do mundo, isto é, sua apresentação aos objetos e vice-versa.

Ora, mas o que liga a potência de Nietzsche à concepção de formas-de-vida de Agamben? À luz de uma primeira investigação, o conceito agambeniano de *forma-di-vida* é tematizado na obra *Altissima Povertà* (2011), aonde um elo justapõe descritivamente o modelo de vida dos monges franciscanos – e, portanto, da vida religiosa – ao nascimento da regra (*rex*). O contrassenso que é visível e plausivelmente questionável se depara com a seguinte questão: como Nietzsche, um filósofo das transgressões e demolições à marteladas, poderia ser utilizado para endossar a ideia de uma *forma vitae*, oriunda de uma interpretação religiosa? É necessário, antes de tudo, explicitar que Agamben inicia sua análise desmistificando como a regra e a vida – termos aparentemente desconexos – foram intercambiadas.

Na genealogia eclesiástica, o ideal monástico deu origem a um modelo de vida comunitária integral⁴⁵, na qual o dever religioso tornou-se um meio de orientar a vida dos homens (AGAMBEN, 2011, p.19). Com este aspecto, não só os religiosos, assim como qualquer homem ou comunidade independente, passou a compreender a necessidade de um conjunto de deveres para orientar suas ações e decisões. Para o autor romano, o modo de falar e tratar das regras dos mosteiros (*de institutis ac regulis monasteriorum*) implicou na extensão do hábito monacal (*ex ipso habitu monachorum*), de maneira a entender que este hábito não se voltava ao uso do corpo, mas antes a “um exemplo de modo de vida” (*morum formula*) (sic).

Percebe-se que o afã do pensador italiano consiste em mostrar a relação estabelecida entre o nascimento da regra, a instituição e sua natureza jurídica e o modo

⁴⁵ Diz Agamben: *Che l'ideale monastico, nato come fuga individuale e solitaria dal mondo, abbia dato origine a un modello di vita comunitaria integrale, puo apparire sorprendente*. Traduzo: Que o ideal monástico, nascido como fuga individual e solitário do mundo, deu origem a um modelo de vida comunitária integral, pode parecer surpreendente.

em que esta regra passou a incorporar vida. O que se junta a esta interpretação é a separação linguística – o que pouco parece ser evidente nas teorias jurídicas – entre a regra (*rex*)⁴⁶ e a lei⁴⁷ (*lex*) e sua fundamentação jurídica. Grosso modo, Agamben faz esta distinção a partir de *Pudicitia*, de Tertuliano, e de *Etymologiae*, de Isidoro; em ambos, porém, o autor continental preocupa-se em mostrar que a regra (*rex*) é um conjunto de princípios orientadores para o cumprimento da lei (*lex*). Ademais, a regra não tem “forma de lei”, ainda que se configure como um princípio orientador ou regulador da vida (*regula dicta quod recte ducit*). O que importa à nossa discussão é o entendimento de que o conceito de *rex/lex*, ainda que não distinguível comumente, foram endossados pela vida monástica, isto é, pela necessidade de ‘regrar’ a vida dos monges (AGAMBEN, 2014, p.57).

A partir desse enredo litúrgico, Agamben mostra que a *forma vitae* designa um “modo de vida que, ao aderir estreitamente a uma forma ou modelo, de que não pode ser separado, se constitui por isso mesmo como um exemplo⁴⁸”, de modo que, a partir da contemplação da forma de vida e regra dos franciscanos, é que a noção de regra e vida passaram a se associar⁴⁹. Aos poucos, a vida conforme a forma (*typos*) da Igreja Romana e o chamado “modelo de virtude” (*typon aretes kai programma*) se tornaram o espelho para a melhor vida em comunidade (*eikona politeias aristes*). Isso significa, então,

⁴⁶ José Ferrater Mora (2010, p.2.487-2.485) compreende regra como: “(...) Intuitivamente cabe entender por ‘regra’ toda formulação que se enuncia como se deve proceder dentro de determinada esfera de possíveis ações. Há regra na linguagem, na arte, na ciência, na moral, em comportamentos sociais de todas as classes, em jogos. Às vezes, se usa ‘regra’ como sinônimo de ‘norma’, ‘máxima’, ‘preceito’, ‘prescrição’, ‘instrução’, ‘lei’ (especialmente na esfera do direito). Todavia, distinções nos usos desses termos aparecem já na linguagem corrente. Assim, diz-se ‘regra de inferência’, mas não ‘norma de inferência’. Fala-se de normas legais, mas não de regras legais. (...) Em compensação, fala-se de regras gramaticais, regras de um jogo, regras de etiqueta. (...) De qualquer maneira, uma regra indica o que é admitido e o que não é admitido. Uma regra é uma prescrição, que pode ser infringida (ao contrário de uma lei). Todavia, embora as regras sejam prescrições, cabe descrevê-las. De alguma forma, as regras descrevem prescritivamente (ou prescrevem descritivamente). Em todo caso, é possível descrever as prescrições em que consistem as regras”.

⁴⁷ Durozoi e Roussel (1993) compreendem lei como: “A noção depende da *regra* ou da *necessidade*. No primeiro caso, trata-se da lei no sentido jurídico ou lei positiva, que emana do poder político com vistas a reger a atividade de uma determinada sociedade. No segundo caso, trata-se da *lei natural*, regra que deriva da natureza das coisas. Da mesma forma, a *lei científica* ou lei da natureza, definida como uma relação invariável, constante e mensurável entre os fenômenos”.

⁴⁸ Para conferência, diz Agamben em italiano: “*Forma vitae designa, in questa sensa, un modo di vita che, in quanto aderisce strettamente a una forma o modello, dal quale non puo essere separato, si costituisce per cio stesso come esempio*” (AGAMBEN, 2011, p.120).

⁴⁹ Em uma das passagens de Altissima Povertà (2011), é possível ler: “*Regula et vita istorum fratrum haec est, scilicet vivere in oboedientia, in castitate et sine proprio*”, ou seja, a regra e a vida desses frades é isto: viver em obediência, em castidade e sem bens próprios.

que a *regula* tornou-se um orientador à vida enquanto seu modo de viver (*modus vivendi/diaitai*⁵⁰), e não um preceito de *regula iuris* (regra de direito) para que a vida estivesse à guisa de uma forma normativa⁵¹ (AGAMBEN, 2014, p.109-111). Dessa maneira, o sintagma *regula et vita* (regra e vida) não apresenta uma confusão entre a regra e a vida, mas a “neutralização e a transformação de ambas numa ‘forma-de-vida’” (AGAMBEN, 2014, p.113).

Ora, se a *forma vitae* não é uma forma subjuntiva ou orientada pela regra jurídica, como ela se constitui? Em *L'uso dei Corpi* Agamben completa sua exposição iniciada em *Altissima Povertà*, procurando estabelecer que essa expressão:

Define uma vida – a vida humana – na qual cada um dos modos, dos atos e dos processos do viver nunca são simplesmente fatos, mas sempre e sobretudo possibilidades de vida, sempre e sobretudo potência. E a potência, enquanto nada mais é do que a essência da natureza de cada ser, pode ser suspensa e contemplada, mas nunca absolutamente dividida com relação ao ato. O hábito de uma potência é seu uso habitual, e a forma-de-vida é esse uso. A forma do viver humano nunca é prescrita por uma vocação biológica específica nem é marcada por qualquer necessidade, mas, por mais costumeira, repetida e socialmente obrigatória que seja, conserva sempre o caráter de uma possibilidade real, pondo em jogo o próprio viver. (...) a forma-de-vida é um ser de potência não só ou não tanto porque pode fazer ou não fazer, conseguir realizar ou fracassar, perder-se ou encontrar-se, mas acima de tudo porque é sua potência e com ela coincide. Por isso, o ser humano é o único ser em cujo viver está sempre em questão a felicidade, cuja vida está irremediável e dolorosamente destinada à felicidade. Isso constitui imediatamente a forma-de-vida como vida política (AGAMBEN, 2017, p.233-234).

A forma-de-vida, exercitada pela obra (*ergon*) do homem, assume o caráter biológico, como vê Victor Goldschmidt (1984, p.86). O modo em que os franciscano exerciam seus modos de vida – fundamentados e espelhado no Evangelho divino e no próprio Deus – encontraram na *povertà* (pobreza) um modo inseparado de suas vidas. Trata-se, por isso, de apresentar que a forma (*typos*) não é um elemento jurídico⁵², mas intrinsecamente um elemento biológico, na medida em que correlato à

⁵⁰ Ambas fazem correspondência ao modo de vida em latim e em grego, respectivamente.

⁵¹ Cita Agamben (2014, p. 111): “a forma não é uma norma imposta à vida, mas um viver que, no ato de seguir a vida de Cristo, se dá e se torna forma”.

⁵² É válida a passagem de Agamben que diz: “Dessa maneira, na perspectiva que aqui nos interessa, o franciscanismo pode ser definido – e nisso consiste sua novidade, ainda hoje impensada e, nas

vida, e também político, na medida em que estabelecido em função do viver bem e da felicidade.

A pobreza franciscana, portanto, estabeleceu a *forma-di-vita* da comunidade religiosa, servindo de exemplo para outras instituições. Acerca disso, argumenta o pensador italiano que a “*forma vitae* designa, nesse sentido, um modo de vida que, ao aderir estreitamente a uma forma ou modelo, de que não pode ser separado, se constitui por isso mesmo como exemplo” (AGAMBEN, 2014, p. 101). O modelo de vida encontra em sua forma – mesmo que constituído a partir de exemplos de outros – a capacidade de expressar, por si, a potência de vida de cada homem, como ressaltou o pensador no excerto citado anteriormente; isso significa que, ao escolher um modo de vida, possibilita-se o devir desse *typo vitae* sua assimilação como potência da vida, como potência política.

Neste turno, retornando à tese aristotélica do *zoon politikon* ou mesmo à sociabilidade pela insegurança e pelo medo, de Hobbes, notamos que em ambas a noção circunscrita é a noção de *bio-política*⁵³. De uma lado, a noção profundamente estudada por Aristóteles sobre uma vida qualificada (*Bíos*), hierarquicamente autárquica em função de sua capacidade de ir além das funções fisiológicas e da existência (*Zoê*), e, de outro, uma noção estritamente política, indexada à necessidade de inserir essas “vidas qualificadas” ao contexto de uma *Polis/Civitas*. Com isso, os modelos pensados pela antiguidade grega e pelo período moderno não desataram-se por completo, haja vista que, enquanto os primeiros procuraram mostrar como a política era capaz de estabelecer e de orientar as diferentes vidas (homens, mulheres, escravos, estrangeiros e animais, os últimos preocuparam-se em dar um forma (*typos*) social à tais vidas.

Nessa interação descontínua historicamente, Agamben observa a importância de Nietzsche e Foucault como articuladores dos conceitos para além da metafísica. Vejamos que da construção e interação entre a biologia e a política, Nietzsche

atuais condições da sociedade, totalmente impensável – como *a tentativa de realizar uma vida e uma prática humanas absolutamente fora das determinações do direito*” (AGAMBEN, 2014, p.116 – grifos do autor).

⁵³ Fazemos menção aqui à junção dos termos biológico e político sem, neste momento, nos guiar pelo fio condutor de Foucault. O próximo capítulo deste trabalho objetivará expor como essa noção ainda primitiva lançada aqui será um dos principais espectros para a composição do Estado de exceção.

compreendeu a presença de uma vontade de potência (*Der Wille zur Macht*), que, para se materializar, precisou encontrar uma forma – e, portanto, uma forma política –, de estar presente no mundo. À vista disso, na leitura de Agamben, a teleologia autárquica de Aristóteles, na qual qualificou a vida, estaria, na verdade, projetando o homem para uma possibilidade política; de maneira que, apenas pela vontade ou pelo querer, é que estes homens encontrariam na *polis* um “ser de potência” (AGAMBEN, 2017, p.234).

Ao mesmo momento em que é possível desvelar a relação da vida entre a biologia e a política, depara-se com outra implicação importante. Qualificar a vida, constituir pactos e estabelecer um poder uno ultrapassa, em diversos sentidos, a *forma vitae* e sua vontade de potência; em outras palavras, a constituição do conceito de *soberania*, ao mesmo tempo em que necessária para atribuir uma representação geral na política, constitui o paradigma, como lembra Carl Schmitt (2001, p.23), de que “soberano é aquele que decide sobre o Estado de exceção”. Por isso, mesmo tendo a compreensão de que voltarei à essa máxima schmittiana no terceiro capítulo, é necessário colocar em voga agora como a soberania – enquanto conceito-limite (*Grenzbegriff*) – está duplamente associada à vida, em sua capacidade de exercer a política sobre a vida biológica (ou como apresentamos anteriormente *bio-política*) e em sua capacidade de ultrapassar a *forma vitae* pela potência da exceção ou por ela propriamente.

Nesta discussão, Agamben percebe que toda qualificação da vida em *Zoé* ou *Bíos* e a descoberta do poder soberano possibilitou o surgimento de uma “máquina ontológico-biopolítica do Ocidente” que

Fundamenta-se em uma divisão da vida que, por meio de uma série de censuras e limiares (*zoé/bíos*, vida insuficiente/vida autárquica, família/cidade), adquire um caráter político de que inicialmente estava desprovida. Mas é justo por esta articulação de sua *zoé* que o homem – único entre os seres vivos – torna-se capaz de uma vida política. A função própria da máquina é, assim, uma operação sobre o ser vivo que, “politizando” sua vida, a torna “suficiente”, ou seja, capaz de fazer parte da *polis* (AGAMBEN, 2017, p.229).

O caráter político que o autor romano menciona e que opera por uma “máquina” politizadora sobre a vida perpassa pela assimilação de que, ao ultrapassar a *forma-de-vida* dos homens, depara-se, como pensou Nietzsche, com o elemento mais

singular de que se pode expressar, e, tão logo, no *poder sobre a vida e sobre a morte* (*vitae necisque potestas*). A potência da vida, enquanto elemento que não poderia ser manipulado por outros a não ser o próprio homem, passa a ser definida como uma potência necessariamente, e como bem ressalta Agamben “dolorosamente”, destinada à felicidade do Estado. Vejamos que tal posição corrobora a se pensar uma estrutura mecânica da política, na medida em que ela não pretende auxiliar ou possibilitar a deliberação dos homens, mas antes, se encarrega de engendrar pela força do direito da vida ou da morte o destino a que essas vidas devem cumprir.

Dessa maneira, o que o pensador continental chama de “máquina ontológico-biopolítica” deve ser entendida como uma máquina que opera a partir do poder soberano com o intuito de, além da qualificação da pura vida e da vida política, perceber o ser – em sua multiplicidade de vontade de potência – como parte de um sistema operante pela força do direito, donde, no paradigma contemporâneo, substitui-se as vidas operantes apenas pela faculdade nutritiva (animais, vegetais, escravos, estrangeiros e mulheres) por vidas que, embora concupiscente (racional), ainda assim não podem compor a *polis*.

Epílogo ao Primeiro Capítulo

À vista dessa apresentação, retornamos ao título que concedemos a este capítulo: “O paradoxo que se enuncia: a soberania e a potência do direito sobre a vida”, para explicitar o motivo pelo qual ele foi dado e para, em linhas gerais, cingir o que projetamos como fio condutor.

Iniciei essa dissertação perscrutando em Aristóteles como a vida, em seu sentido biológico e dianoético, estava associada à política. Para tanto, seja nos textos da *Política*, das *Éticas* ou da *Magna Moralia*, tentamos compreender como o conceito de *vida* estava delineado e como seu pretense uso está articulado no debate contemporâneo. Certamente, o esforço de Aristóteles precisa ser lembrado em dois sentidos: i) um sentido positivo, na medida em que ampliou, já na antiguidade grega, a configuração da *polis* e sua estrutura geral, amplamente entrelaçada ao que havia apresentado na *Ética a Nicômaco*. Assim como possibilitou a construção de um sistema político que, em partes, ainda permanece intacto; ii) e um sentido negativo, que,

embora fosse peculiar do momento em que a Grécia se encontrava, Aristóteles, mesmo sendo macedônio, não se furtou a qualificar e desenvolver diversas teorias sobre uma vida teleologicamente determinada à felicidade. O que está colocado em questão nessa doxografia é que o sistema “perfeito” (*teleion*) dos gregos abriu não só o precedente, mas como também fundamentou, o que atualmente designamos como *Stato d’Eccezione*.

Do mundo grego até os auspícios da Idade Moderna, a teoria aristotélica de uma vida autárquica subsistiu e ganhou fôlego durante o período Medieval. Ainda que, neste último, a presença do cristianismo tenha diluído, em certo sentido, a genuína teoria política dos gregos, ainda assim ela foi mantida. Hobbes, no entanto, talvez seja o maior crítico da teoria metafísico-política de Aristóteles e de sua interpretação naturalista. Nas obras do autor moderno, ao qual se mostra a constituição de uma sociedade pelo medo e pela insegurança, se insere um conceito “novo”, a saber, o de *soberania* (*sovereign*). Ainda que Hobbes não seja o pensador deste conceito – e é extremamente válido ressaltar o pensamento de Jean Bodin sobre um poder uno, ilimitado e inalienável –, o filósofo inglês conseguiu articular sua noção e a estreita relação erigida daí com os interesses do povo. Por isso, a tese de Hobbes contraria a teoria naturalista de Aristóteles, na medida em que dispensa toda explicação metafísico-teleológica da formação da sociedade civil. Como extensão da discussão hobbesiana, Locke se destacou ao apresentar que a função do soberano era aquela em que visava garantir a propriedade individual (vida, trabalho e liberdade) contra a ambição de outros homens. Vejamos, porém, que ao estabelecer que a função do soberano é a “de garantir a propriedade”, nos deparamos com as seguintes questões: como garanti-la? Até quando garanti-la ou qual o limite para essa garantia? Esse é um dos maiores problemas enfrentados pelos pensadores contemporâneos, haja vista que, historicamente, a “garantia da propriedade” resultou, como lembra Agamben, em toda formulação totalitária do início do século XX – marcada pela força dos campos de concentração alemães e dos gulags soviéticos – e no totalitarismo moderno, expressa pelo empenho do terror e do terrorismo.

Neste epílogo, minha tentativa é mostrar como a a-historicidade linear corroborou para a construção de um limiar entre pensadores antigos, modernos e contemporâneos. Segundo Agamben (2015, p. 4), a junção do debate político dos

gregos e dos modernos resultou em “duas faces de um mesmo paradigma”, donde este paradigma se tornou o objeto da discussão contemporânea. Com efeito, dos elementos da vida, dissertado por Aristóteles, até a noção do poder soberano, proposto por Bodin, Hobbes e Locke, é possível estabelecer um elo de ligação entre estes paradigmas, de maneira a ser excetuado por Agamben com as discussões de Nietzsche, Foucault e Heidegger. Note-se que, pela metafísica do *Dasein*, Agamben entendeu a animalidade do homem como exposição de um *ser-aí* aberto às vicissitudes do mundo; distante de Heidegger, que acreditou na historicidade pelo *ser* do *ente*, Agamben preferiu endossar a tese da Filosofia prática ao reunir a concepção de Nietzsche de *vontade de potência* à noção de *Biopolítica* de Foucault. Em ambos, contrariando a noção de *historicidade* ou realização da história, o filósofo italiano encontrou, sob influência de Walter Benjamin, a sua profanação, isto é, o palco de acontecimentos impensáveis, que transgridem toda e qualquer possibilidade fixa.

Nos dois polos do paradigma político, e no encontro, neste capítulo, principalmente com a influência de Nietzsche e Foucault, Agamben definiu exegeticamente como um poder uno e ilimitado é capaz de qualificar a vida (*ζοέ/βίος*) e de buscar, sobre ela, estender os limites de sua atuação enquanto propriedade. Essa redução aparentemente axiomática é, pelo contrário, uma análise daquilo que, ao ultrapassar o mundo das essências nietzschianas, encontra-se em plena potência, e, no caso específico do soberano, na potência da exceção.

Seconda Parte

SEGUNDA PARTE

2. O Governo Econômico e o Paradigma *Biopolítico*: A substituição da Soberania pela Economia, ou da Exegese Teológica da Economia

No capítulo anterior preocupei-me em compreender como o paradigma político contemporâneo, seguindo os passos de Agamben, seria estabelecido por meio dos pensamentos dos gregos, de um lado, e dos modernos, de outro. Grosso modo, busquei assimilar como a noção de vida (*zōé/bios*), na medida em que tornada como propriedade, segundo Locke, se tornava também o objeto do poder soberano enquanto tentativa de cotejar e de separar as *formas-de-vida*.

Este capítulo, por sua vez, pretende analisar como a noção simplista da soberania e do governo formado pelo pacto social ganhou o status de econômico, e, no mesmo instante, passou a ser definido como um paradigma *Biopolítico*, na qual estabeleceu não só o movimento de reunir a vida biológica e a política (como mostramos no capítulo anterior), mas agora de disseminar e modificar, quando necessário, a política sobre a própria vida biológica. Partirei, por isso, da configuração deixada pelos contratualistas até o desencadeamento de um governo econômico vislumbrado por Foucault e Agamben, mas já contemplado por Carl Schmitt e pelas críticas de Benjamin acerca de uma presença “expiatória” de uma economia que ronda o poder. Desse modo, apresentarei aqui como a herança teológica, secularizada segundo Schmitt, provocou um curso de (des)politização entre o *oikos* e a *polis*, nas análises de Agamben, a partir da intersecção do Estado e da inversão do aforismo “fazer morrer, deixar viver” para “fazer viver, deixar morrer”, feita por Foucault.

Em linhas gerais, a tentativa desta seção é percorrer como a teologia suscitou o aparecimento do governo econômico e da *Biopolítica*, de maneira a sustentar o que apresentaremos no último capítulo dessa dissertação com o conceito de *terrorismo*. Como na I Tese de *Sobre o Conceito de História*, de Walter Benjamin, o que almejo é desvencilhar o papel do “anão corcunda” que articula a história com sua realização, e, por estar dentro de uma mesa, conduz o jogo de xadrez por fios invisíveis. Esse aforismo benjaminiano trazido da obra *O Jogo de Xadrez de Maelzel*, de Edgar Allan Poe, incita o papel da teologia e sua capacidade de, sem aparecer, servir de engrenagem às outras áreas. Como no jogo de Allan Poe, a teologia se esconde, mas

move por fios invisíveis, principalmente, a política sobre a vida e a economia enquanto gestão do próprio governo (BENJAMIN, p.41).

2.1. A Herança Teológico-Política da *Oikonomia* (οἰκονομία): A *Biopolítica* de Foucault defronte a “Teologia Política” de Schmitt e ao “O Anão Corcunda” de Benjamin

Curso I – Foucault: Do poder pastoral à Biopolítica

No capítulo intitulado *Os Dois Paradigmas de O Reino e a Glória* (2011), Agamben compreendeu que Schmitt, por um lado, percorreu um caminho genealógico até a interpretação da teologia cristã, enquanto Foucault, diametralmente oposto, delineou um percurso até a teologia econômica. O que decorre das linhas que ambos os filósofos perseguiram, na visão do autor italiano, é exatamente uma cisão importante entre dois paradigmas: o paradigma da teologia política – donde derivam a filosofia política e a teoria moderna da soberania –, e o paradigma da teologia econômica – de onde surge a *Biopolítica* até o triunfo da economia e do governo (AGAMBEN, 2011, p.13).

Segundo Agamben, com a visão tradicional dos modernos, a teoria da soberania subsumiu a herança da teologia cristã em forma de teologia política, na medida em que compreendeu a extensão do poder de Deus como um ato de direitos políticos. Por isso, segundo o pensador, a noção da “casa de Deus”, o *oikos* divino, foi sobreposto à noção da política (*pólis*) enquanto um paradigma “gerencial”, isto é, um paradigma que desloca a transcendência política una de Deus para a imanência do *oikos*, para uma economia política. Isso implica compreender, como denota o autor romano, que há um “mistério da economia” sobrepujado na atual definição de *Biopolítica* de Foucault, que necessita ser compreendido como um paradigma “gerencial” que atravessa a história da filosofia política ocidental. É juntamente sob a conclusão de que a economia se tornou política – trabalho este já alertado por Foucault em suas análises sobre o pastorado⁵⁴ – e de que um espectro

⁵⁴ Nas palavras de Foucault (2008, p.317). “Pede-se ao soberano que faça mais do que exercer a soberania, pede-se a ele, ao fazer mais do que exercer sua pura e simples soberania, que faça algo diferente do que faz Deus em relação à natureza, do que faz o pastor em relação às suas ovelhas, do que faz o pai de família em relação aos seus filhos. Em suma, pede-se a ele uma diferença, uma

governamentalista, que possibilitou o Estado moderno introduzir técnicas governamentais (medicina, urbanismo, trabalho), que o olhar de Agamben está posicionado.

De início, o retorno aos gregos me parece necessário para dizer que o fundamento de uma economia política moderno-contemporânea não está centrado em suas discussões; *pólis* e *oikos*⁵⁵ encontram-se não só em oposição semântica, mas também em ordenações e implicações distintas, donde *despotes* (chefe de família) e chefe de empreendimentos (*oikonomikos*) se posicionam opostamente ao político e à Ágora. No entanto, com o desenvolvimento das sociedades, um peculiar movimento visto por Foucault nas sociedades orientais traz à guisa as nomenclaturas gregas para o corpo conceitual dos teóricos modernos. Na apreciação de Foucault, o movimento pastoreiro trazido dos hebreus e herdado de bom grado pelos cristãos, entre os séculos XVI e XVIII, mostrou uma outra forma de conduzir a política: a saber, aquele que governa enquanto um pastor de ovelhas.

Antes de iniciar a exposição de Foucault sobre o poder do pastorado, há um limiar importante apresentado pelo autor na aula de 17 de Março de 1976, em seu curso *Em Defesa da Sociedade*. Em sua análise, Foucault compreende que o século XVIII havia sido marcado por uma guerra de raças coadunada, posteriormente, por uma espécie de racismo de Estado (FOUCAULT, 1999, p.285). A guinada do século XIX trouxe, pensa o autor francês, uma mudança estrutural em sentido estrito nas relações de poder vigentes até então; quero dizer com isso que o tríplice primitivismo (sujeito, lei e poder) que sustenta a teoria da soberania moderna e sua relação intensa

alteridade em relação ao pastorado. E o governo é isso. É mais do que a soberania, é um suplemento em relação à soberania, é algo diferente do pastorado, e esse algo que não tem modelo, que deve buscar seu modelo, é a arte de governar”. O que enxerga o autor francês é a emergência de um ideário de um rei/soberano que age como um “pastor de homens”. A tenaz discussão de Foucault permite observar que a origem do termo está sedimentada no povo hebreu, mas extremamente consolidada nos cristãos, por isso, “nenhuma civilização, nenhuma sociedade foi mais pastoral do que as sociedades cristãs desde o fim do mundo antigo até o nascimento do mundo moderno”, de modo que “o tema do pastorado, de importação orientação”, difundiu “a história do pastorado como modelo, como matriz de procedimentos de governo dos homens, essa história do pastorado no mundo ocidental, só começa com o cristianismo” (FOUCAULT, 2008, p.219; 196)

⁵⁵ É válida a passagem de Aristóteles em sua *Política*: “Não pensam bem os que pretendem que as funções de um governante, de um rei, de um senhor de uma casa e de um senhor de escravos são uma e mesma coisa, como se não existisse uma grande diferença entre uma grande casa e uma pequena cidade; é que imaginam que essas diversas formas de autoridade apenas diferem no maior ou menor número de subordinados, mas não na qualidade” (ARISTÓTELES, 1252a 07-10).

de uma guerra declarada, foi moldada pelo que o pensador definiu como uma *estatização do biológico* e de um jogo de representações (FOUCAULT, 1999, p.286). Assim, até a segunda metade do século XVIII, o efeito do poder soberano sobre a vida era exercido em função da possibilidade que ele tinha para matar, e, como bem mostra Foucault, não se tratava do direito de “fazer morrer ou de fazer viver. Não é tampouco o direito de deixar viver e de deixar morrer. É o direito de fazer morrer ou de deixar viver”, um direito de *tanatopolítica*. Inquietamente, porém, o autor procede sua investigação para mostrar que a formação do direito político do século posterior trouxe consigo uma outra estrutura que completa⁵⁶ o velho paradigma soberano a partir do “poder de fazer viver e de deixar morrer” (FOUCAULT, 1999, p.287).

Note-se que o enredo que Foucault está tracejando ultrapassa a condição de homem-corpo, isto é, às práticas disciplinares aplicadas aos corpos individuais de cada homem – e, portanto, como um sistema anátomo-político –, com o intuito de, agora, desenvolver um conjunto de novas tecnologias que se instalam e se dirigem à multiplicidade dos homens e seus processos plurais (vida, morte, nascimento, produção, doença, endemias, sexualidades, demografias, estatísticas etc.), às populações. Conquanto se constitui essa nova roupagem para a política sobre a vida, denominada de *Biopolítica*, se introduz também mecanismos mais sutis e racionais do controle que o Estado passa a assumir sobre a vida coletiva. Dessa maneira, a *Biopolítica* não se engendra a um corpo individual; ela atua sob o critério aleatório de agir para manter um equilíbrio global a partir de mecanismos reguladores (FOUCAULT, 1999, p.289-294).

Ora, mas em que sentido a centralidade do poder soberano em “fazer morrer” ganha aspecto, de fato, de uma nova política? Ou, em melhores palavras, como se dá efetivamente essa nova estrutura de “fazer viver”? Na visão de Foucault, a rasura da morte era um mote para se passar de um direito civil ou público, de vida e de morte, “para um direito que era o da vida eterna ou da danação eterna” centralizado na decisão do soberano. Distante dessa condição, a *Biopolítica* está centrada em um poder que cada vez menos tem o direito de “intervir para fazer viver, e na maneira de viver,

⁵⁶ É importante ressaltar que Foucault não observa uma ruptura total com o poder soberano moderno. Ele acredita em um complemento que “não vai apagar o primeiro, mas vai penetrá-lo, perpassa-lo, modifica-lo (...)” (FOUCAULT, 1999, p.287).

e no “como” da vida”; isso significa, indo além, que o poder não se preocupa mais em reger a morte em sua instância biológica, mas, de outro modo, de controlar o seu motivo, o seu incidente, o seu local e as suas implicações (FOUCAULT, 1999, p.295-296).

Com essa nova política que ocupa o espaço da postura disciplinar sobre os corpos – para torná-los dóceis –, Foucault promove um diálogo daquilo que denominei de poder pastoreiro anteriormente. Vejamos que ante à *estatização do biológico* está uma nova postura de agir e de gerenciar tais corpos populacionais enquanto um controle de cuidado, donde uma espécie de pastor não só zela pelas suas ovelhas, mas se sacrifica por elas. Na aula de 15 de Fevereiro de 1978⁵⁷, o autor debateu exatamente essa demarcação que, sob ótica da soberania contratualista, deixa os contornos da punição e da disciplina⁵⁸ individual para adentrar em um sistema

⁵⁷ De *Segurança, Território e População*.

⁵⁸ Ambos os termos, punição e disciplina, são importantes a Foucault. Em *Vigiar e Punir*, o autor francês mostra como a relação soberana que se estende até o século XVIII está centrada em aplicar penas (tortura, prisões, etc) e disciplinar os homens. Com efeito, para o debate que busco permear, o conceito central que demarca a soberania contratualista é a noção de *disciplina*. Ao tratar desse assunto, diz Foucault “o momento histórico das disciplinas é o momento em que nasce uma arte do corpo humano, que visa não unicamente o aumento de suas habilidades, nem tampouco aprofundar sua sujeição, mas a formação de uma relação que no mesmo mecanismo o torna tanto mais obediente quanto é mais útil, e inversamente. Forma-se então uma política das coerções que são um trabalho sobre o corpo, uma manipulação calculada de seus elementos, de seus gestos, de seus comportamentos. O corpo humano entra numa maquinaria de poder que o esquadriha o desarticula e o recompõe. (...) A invenção dessa nova anatomia política não deve ser entendida como uma descoberta súbita. Mas como uma multiplicidade de processos muitas vezes mínimos, de origens diferentes, de localizações esparsas, que se recordam, se repetem, ou se imitam, apoiam-se uns sobre os outros, distinguem-se segundo seu campo de aplicação, entram em convergência e esboçam aos poucos a fachada de um método geral. Encontramo-las em funcionamento nos colégios, muito cedo; mais tarde nas escolas primárias; investiram lentamente o espaço hospitalar; e em algumas dezenas de anos, reestruturaram a organização militar (...)” (FOUCAULT, 1994, p.127). Em outra passagem, agora em *Segurança, Território e População*, o trabalho de Foucault consiste em mostrar como os mecanismos de poder e os dispositivos de segurança atuam. Pode-se lembrar nas palavras de Foucault: “Gostaria de ressaltar quatro, não sei quantos..., enfim, vou começar analisando alguns para vocês. Em primeiro lugar gostaria de estudar um pouquinho, assim por alto, o que poderíamos chamar de espaços de segurança. Em segundo, estudar o problema do tratamento do aleatório. Em terceiro estudar a forma de normalização que é específica da segurança e que me parece do esmo tipo da normalização disciplinar”. (...) A disciplina também, é claro, se exerce sobre o corpo dos indivíduos, mas procurei lhes mostrar como, na verdade, o indivíduo não é na disciplina o dado primeiro sobre o qual ela se exercia. A disciplina só existe na medida em que há uma multiplicidade e um fim, ou um objetivo, ou um resultado a obter a partir dessa multiplicidade. A disciplina escolar, a disciplina militar, a disciplina penal também, a disciplina nas fábricas, a disciplina operária, tudo isso é uma determinada maneira de administrar uma multiplicidade a multiplicidade, de organiza-la, de estabelecer seus pontos de implantação as coordenações, as trajetórias laterais ou horizontais, as trajetórias piramidais, a hierarquia, etc. E, para uma disciplina, o indivíduo é muito mais uma determinada maneira de recortar a multiplicidade do que a matéria-prima a partir da qual ela é constituída. A disciplina é um modo de individualização das multiplicidades, e não algo que, a partir

gerencial de governo a partir da *Biopolítica*. É neste sentido que a crítica tenaz de Foucault está muito bem colocada; sabe-se que a descontinuidade da teoria da soberania moderna foi abalada por uma nova noção que emergiu anos depois com o conceito de *gouvernementalité*⁵⁹ (*governamentalidade*), também subscrito por Foucault já em *Segurança, Território e População* e depois em sua *Microfísica do Poder*, na qual conjectura a transição da soberania tradicional, calcada no poder centralizador e em muito na justificativa metafísico-teológica, para um governo fluido e regulamentador. Isso me permite resgatar o que escrevi no primeiro capítulo para, em linhas gerais, apontar para que o que Foucault está explicitando ser uma inscrição da vida (em seu sentido puro ou qualificado, *Zoé* ou *Bíos*) em um paradigma gerencial que não a distingue mais, e, portanto, a faz viver, mas, sem culpa ou penalidade. Deixa que essas vidas estejam suscetíveis às vicissitudes do morrer⁶⁰. Agora, todos estarão inseridos à política independentemente de suas condições biológicas, sociais, econômicas ou culturais, pois o que importa não é a estratificação de como a vida está classificada, mas o mote de como esta vida será regulamentada por um governo fluido que, por uma analítica do poder e do discurso, interage e influencia a população. Outrossim, *oikos* e *pólis* começam a apresentar diferenças tênues e dissipantes, na medida em que o governo acaba por ultrapassar essa velha estrutura muito bem delimitada no pensamento grego e, em seguida, a utilizar a terminologia de uma economia política como paradigma gerencial.

dos indivíduos trabalhados primeiramente a título individual, construiria em seguida uma espécie de edifício de elementos múltiplos. Portanto, afinal, a soberania, a disciplina, como também, é claro, a segurança só podem lidar com multiplicidades”. (FOUCAULT, 2008, p.15-16).

⁵⁹ “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, 2004, p. 111-112).

⁶⁰ No terceiro capítulo pretendo mostrar como Agamben define esse pensamento de Foucault como uma zona de intersecção naquilo que será considerado como a relação entre a *Biopolítica* e o *Homo Sacer* (sacrificável).

Ora, o limiar que o pensador insere ao debate da Filosofia Política é a projeção de uma outra estrutura soberana, não mais punitivista e disciplinadora a todo tempo, mas sobretudo observadora e disseminadora de aparatos ou modelos de regulamentação e de segurança sobre qualquer tipo de vida. Por isso, o contato com o modelo pastoral dos hebreus, que se baseia na singularidade de Deus como o pastor de um povo, é o cume dessa nova política que se desenvolve e se expande rapidamente nas monarquias europeias. Distante da coerção física, do açoite, das fogueiras ou das guilhotinas, o poder pastoral age de modo a servir seu rebanho, de protegê-lo e de salvá-lo, se necessário. Sobre esse aspecto, retrata Foucault:

O poder pastoral não tem por função fazer mal aos inimigos; sua principal função é fazer o bem em relação àqueles de que cuida. Fazer o bem no sentido mais material do termo significa alimentá-lo, garantir sua subsistência, oferecer-lhe um pasto, conduzi-lo às fontes, permitir-lhe beber, encontrar boas pradarias (FOUCAULT, 1978, p. 66).

Há, certamente, uma desconfiança acerca do pastor: *grosso modo*, ao se excogitar toda história da soberania moderna, o soberano agia a partir de um contrato firmado pela necessidade de proteger, mas para tal aplicava ao seu rebanho medidas de coerção, não só para punir, mas também para disseminar o medo. O mesmo medo que fez, no *Leviathan* de Hobbes, os homens pactuarem por um soberano, se tornava a medida legal da ação do Estado sobre seus corpos. Isso implica, imediatamente, em uma desconfiança sobre esse novo modelo que emerge: como um soberano, que poderia se manter ileso, agora tende ao sacrifício, se necessário, para salvar seu rebanho? Ou, em outras palavras, por que substituir a centralidade do poder de punir para o poder de proteger?

O recurso de Foucault para explicar tal sentença se volta ao cristianismo europeu. Na análise do pensador, o cristianismo centrou a ideologia de que “o reino de Deus está no coração”, e, com isso, na possibilidade de, após a morte, ser conduzido à outra vida. Tão logo, a salvação, ou melhor, a possibilidade de viver após a morte junto aos anjos querubins só se torna possível mediante ao cumprimento de uma vida sabática – isto é, em nível de cumprimento de obrigações e da obediência para com Deus. Por isso,

O pastor pode impor aos indivíduos, e em função de sua própria decisão, sem que houvesse mesmo regras gerais ou leis, sua vontade, pois – isso é a coisa mais importante no cristianismo – não se obedece para atingir um certo resultado, não se obedece, por exemplo, para simplesmente adquirir um hábito, uma aptidão, ou mesmo um mérito. No cristianismo, o mérito absoluto é precisamente ser obediente (FOUCAULT, 1978, p. 69).

A mesma lógica sabática de obediência para com Deus deve ser trazida para a relação junto ao soberano-governo. Assim como no Cristiano, na qual o mérito é ser obediente, a relação do soberano e a população se firma, agora, por um pacto dissolvido do medo para a obediência e por uma capacidade discursiva de mostrar, talvez, o melhor caminho a ser seguido. O novo soberano, o pastor dos rebanhos, reúne os indivíduos dispersos em massas para que, em seu assobiar, elas se reúnam⁶¹, independentemente de suas localizações ou territórios (FOUCAULT, 1981, p.359). Assim, a nomenclatura da individualidade vai sendo substituída pela noção de população, na qual, através de um desbloqueio da arte de governar (aqui sendo tratada a arte de governar como uma política que desponta para o olhar econômico diferente do *oikos* antigo), vai se compondo uma relação tripartite entre o governo e o soberano, a população e a economia política (FOUCAULT, 2008, p.139). Percebe-se, com isso, que o modelo hebreu de um bom pastor e de uma boa ovelha – relação esta que também pode ser vista na compreensão de Weber sobre a Ética protestante e a simbiose entre o enriquecimento e a vida sabática ao protestantismo – se torna o epicentro de um nova política; pastor e ovelha, a partir de então, podem se tornar mais próximos de Deus e do enriquecimento pessoal se, respectivamente, para o primeiro, desenvolver boas práticas de governo e zelar por suas ovelhas e, para o segundo, ser obediente às práticas regulamentadoras do soberano. Ora, mas essa conclusão se esbarra em uma possibilidade que causa estranheza, a saber: aquela que traz à lume uma política ocidental radicalmente fundamentada em uma política teológica. Indo além, quando Foucault estabeleceu que a economia permeava a relação entre governo e população e, de certo modo, unia-os, isso poderia ser traduzido, como mostrarei em um excursus posterior, a partir de um paradigma

⁶¹ Nas palavras do autor: “O que o pastor reúne são indivíduos dispersos. Eles se reúnem ao som de sua voz: “Eu assobiarei e eles se reunirão”. Inversamente, basta que o pastor desapareça para que o rebanho se espalhe” (FOUCAULT, 1981, p. 359).

gerencial de fundamentação teológico-econômico, quer dizer, de base teológica, mas de exposição e relação econômica (faço referência ao que Foucault pensou como eixo da economia-política ao considerar as relações entre população, território e riqueza⁶²). No texto “*Omnes et Singulatim: por uma crítica da "razão política"*” (conferência realizada em 1979), Foucault mostrou que essa estreita relação formada pelo poder pastoral (soberano), pelas ovelhas (população) e pelo elemento de ligação entre eles (economia), tendia-se a uma “estranha tecnologia do poder”, na qual estabeleceu entre os homens “uma série de relações complexas, contínuas e paradoxais” (FOUCAULT, 1979, p.81⁶³); tratava-se de inserir no contexto da transição do século XVIII para o XIX o cerne de uma política de *governamentalidade*⁶⁴, isto é, de gerenciamento ostensivo, que se utiliza de saberes econômicos para disseminar os dispositivos⁶⁵ de segurança.

Nessa apresentação da *Biopolítica*, o crivo de Foucault está centrado em mostrar como o *continuum* da história da soberania foi demarcado pela *governamentalidade*. Nesse novo modelo de Estado de gestão, ante ao modelo de Estado de poder, o governo deve encarregar-se dos homens e, citando Foucault,

⁶² FOUCAULT. *Segurança, Território e População*. 2008, p.141.

⁶³ Texto traduzido por Heloísa Jahn, disponível em:

http://novosestudios.org.br/v1/files/uploads/contents/60/20080624_omnes.pdf

⁶⁴ É necessário distinguir os termos *governamentalidade*, governança e governabilidade. O primeiro termo, cunhado por Foucault, diz respeito às políticas desenvolvidas pelo Estado para regulamentar a população. O conceito de governança explicita a capacidade de um Estado em implementar políticas públicas para o alcance de seus objetivos e metas institucionais; já o conceito de governabilidade responde à capacidade de exercer o poder e suas relações implícitas exercidas pelo Estado, tais como: a estrutura social, os partidos políticos, as relações entre os poderes, etc. A governança e a governabilidade são elementos distintos daquilo que Foucault vai compreender como *tecnologia de poder*, haja vista que estes existem independentemente de uma política de controle populacional; eles existem a partir de um modelo político adotado e está condicionado às práticas e condutas presidenciais, parlamentares, ministeriais e estamentais.

⁶⁵ Agamben define, a partir da leitura de Foucault, que o dispositivo é compelido por três definições gerais, a saber: “1) É um conjunto heterogêneo, que inclui virtualmente qualquer coisa, linguístico e não linguístico no mesmo título: discursos, instituições, edifícios, leis, medidas de segurança, proposições filosóficas etc. a dispositivo em si mesmo e a rede que se estabelece entre esses elementos. 2) O dispositivo tem sempre uma função estratégica concreta e se inscreve sempre em uma relação de poder. 3) É algo de geral (um *resseau*, uma “rede”) porque inclui em si a *episteme*, que para Foucault é aquilo que em uma certa sociedade permite distinguir o que é aceito como um enunciado científico daquilo que não é científico.” Com essa definição, é possível, segundo Agamben, compreender que os dispositivos de segurança na análise de Foucault devem ser compreendidos como qualquer meio de “capturar” (sic) a vida humana e de torná-la gerenciável pelo Estado de governo. Isso inclui desde a noção básica do policiamento, reconfiguração militar, até o aperfeiçoamento de ideologias (ou o patrulhamento ideológico) e os normativos ou leis que configuram o sistema jurídico de proteção à população e ao próprio Estado.

suas relações, seus laços, seus emaranhamentos com essas coisas que são as riquezas, os recursos, as substâncias, o território, com certeza, em suas fronteiras, com suas qualidades, seu clima, sua aridez, sua fertilidade; são os homens em suas relações com essas outras coisas que são os costumes, os hábitos, as maneiras de fazer ou de pensar e, enfim, são os homens em sua relação com outras coisas ainda, que podem ser os acidentes ou as desgraças, como a fome, as epidemias, a morte (FOUCAULT, 1978, p. 288).

Enquanto a força motriz das coisas e das pessoas – sendo estas os objetivos da própria gestão do Estado – deve ser minuciosamente detalhada em profundidade, as relações subjetivas de cada indivíduo devem ser pragmaticamente tornadas objetivas; a partir desse momento, o Estado necessita transportar qualquer prelúdio subjetivo em objetivo, em categorias apreensivas de sua *governamentalidade* para o funcionamento da estatística e da economia. Daí emergem as teorias estatais da saúde e segurança públicas, donde derivam as modernas práticas de higienização, hospícios, prisões e do policiamento. Antes de serem políticas públicas, toda política está direcionada a um tipo de controle imediato, na qual depende do *status* de norma – jurídica e de estamento coletivo – para adentrar nas camadas sociais e “conscientizar” da importância da gestão do Estado. A negação de toda e qualquer política de efeito estatal gera o subterfúgio das disciplinas normativo-jurídicas, quer dizer, a negação dos controles de efeito do Estado (aqui posso citar: as vacinações, prevenções contra doenças, controle de porte de armas, etc.) possibilita que as disciplinas, ora fundadas no modelo de pensamento soberano, sejam trazidas à lume dessa discussão; Aqui, porém, a salvaguarda “normativo-jurídica” confere o alibi para que essa disciplina seja efetuada enquanto critério de proteção à própria sociedade. De um lado, o resgate do direito funda toda possibilidade de ação do Estado, de outro, o próprio Estado engaja-se pelo uso da força (ou violência, como fazem notar alguns comentadores), para que o direito seja cumprido. Para que o policiamento ou a internação sejam efetivos, por exemplo, o Estado precisa encontrar em seus dispositivos jurídicos bases constitucionais para a garantia do uso de sua força; isso reverbera para os casos de que as constituições trazem, enquanto dever, a garantia dos serviços⁶⁶ de saúde, alimentação, transporte, segurança, atividades econômicas, etc.

⁶⁶ Cito como exemplos as Constituições brasileira e francesa.

No caso brasileiro, a Constituição Federal de 1988 traz em seu artigo 8º “É dever do Estado garantir a todos uma qualidade de vida compatível com a dignidade da pessoa humana, assegurando a

Nesse longo debate, o pensador francês mostrou como a tradicional teoria da soberania, e também seus mecanismos punitivo-disciplinares, foi não só transmutada a uma teoria de regulamentação pelo governo, mas também inserida na perspectiva das políticas públicas. A garantia da ordem e da saúde pública – tratando aqui em seu espectro mais amplo, que envolve segurança, tratamentos hospitalares, escolas, etc. – já havia sido disseminada como mote da política “pátria em perigo” do *Comité de Salvação Pública*⁶⁷, durante a decorrência da Revolução Francesa. Foucault não tematiza a Revolução Francesa como o ádito que marca a instauração da política sobre a vida, no entanto, é inteiramente válido mostrar como o marco revolucionário francês possibilita uma guinada na política ocidental, na medida em que emancipa o direito (o que será tomado em sua universalidade em seguida com a *Declaração dos Direitos Humanos*), mas o aliena a forma de um governo de Estado. Em melhores palavras, o ideal francês da *legalidade, igualdade e fraternidade* – tomado pela liderança de Robespierre e pela ação dos jacobinos – se tornou o maior exemplo da revolução para a *Biopolítica* latente; disciplina e punição, marcos da disputa francesa na Tomada da Bastilha (1789) e nos Massacres de Setembro (1792), foram substituídos anos depois pela constituição dos Direitos Humanos e das democracias europeias. Por que esse fato é, talvez, uma hipótese limiar àquilo que não foi o objeto – e não deveria mesmo ser – para o estudo de Foucault no curso *Segurança, Território e População* ou no *Nascimento da Biopolítica*? Ao tratar a questão do pastorado e seu “governo das almas” (*oikonomía psychôn*), como falavam os padres gregos, Foucault trouxe à tona a genealogia do governo e como essa herança seria herdada pela política ocidental. Em um texto denominado *Não ao*

educação, os serviços de saúde, a alimentação, a habitação, o transporte, o saneamento básico, o suprimento energético, a drenagem, o trabalho remunerado, o lazer, as atividades econômicas e a acessibilidade, devendo as dotações”. No caso francês, a Constituição de 1946 diz: “A União francesa é composta de nações e povos que combinam ou coordenam os seus recursos e os seus esforços em comum para desenvolver as suas respectivas civilizações, aumentar o seu bem-estar e garantir a sua segurança. (...)Essas regras não incidirão sobre a nacionalidade, os direitos cívicos, as garantias das liberdades públicas, o estado e a capacidade das pessoas, a organização da justiça, o direito penal, o procedimento penal, a política externa, a defesa, a segurança e a ordem públicas, a moeda, o crédito e os câmbios, bem como o direito eleitoral. Essa enumeração pode ser especificada e complementada por uma lei orgânica”.

⁶⁷ O Comitê de Salvação Pública foi um órgão criado pelo decreto “pátria em perigo” pela Convenção Nacional Francesa durante a Revolução Francesa. Esse órgão buscava garantir ou apresentar políticas de interesses gerais na monarquia francesa. Em sua maioria, era composto de pequenos burgueses e de sans-culottes.

Sexo Rei – contemplado na *Microfísica do Poder* –, essa questão me parece mais ulterior à minha consideração acima. Nele, trata o filósofo francês:

Se a política existe desde o século XIX, é porque existiu a Revolução Francesa. Esta não é uma espécie, uma região daquela. É a política que sempre se situa em relação à revolução. Quando Napoleão dizia: “A forma moderna do destino é a política”, ele simplesmente tirava as consequências desta verdade, pois ele vinha depois da revolução e antes do eventual retorno de uma outra. *O retorno da Revolução, é exatamente este o nosso problema* (FOUCAULT, 2004, p.240 – grifos nosso).

Distante de fazer uma exegese do conceito de *revolução* ou *resistência* na literatura foucaultiana, importa-me conceber que há no escamoteio de toda política ocidental uma díade estreita que se sucumbe na discussão contemporânea: trata-se da relação da biopolítica-econômica, de origem teológica ou cristã, e da revolução francesa. Menciono como grifo as últimas linhas da citação: “o retorno da Revolução, é exatamente este nosso problema” para levantar uma desconfiança íntima nas práticas terroristas que analisarei no último momento dessa dissertação.

Indubitavelmente, a noção da *Biopolítica* é uma das sentenças principais do problema do terrorismo. No entanto, essa discussão, antes de adentrar ao problema específico, necessidade perpassar por outras vertentes conceituais que considero importante. Os próximos caminhos receberão, por isso, um tratamento conceitual ao lado da dimensão política de Foucault, de maneira a entender quais as circunstâncias permeiam a herança teológico-econômica da política ocidental contemporânea por meio do diálogo e das dissonâncias entre Carl Schmitt e Walter Benjamin.

Curso II – Schmitt: Da Teologia Política à Teoria da Decisão

Depois de Foucault⁶⁸, o trabalho de Carl Schmitt desdobra-se com peculiaridade na relação teologia e política, ou, nos termos próximos do pensador francês, do pastorado e da política. É fato que Schmitt já havia compreendido essa relação muito tempo antes de Foucault com sua *Politische Theologie* (1922), entretanto,

⁶⁸ Não trato a posteridade enquanto sentido linear, mas enquanto sentido conceitual.

a organização do texto é melhor compreendida ao se mediar a genealogia de Foucault e, após isso, a teoria jurídica de Schmitt.

Enquanto teólogo, filósofo e jurista, Schmitt observou uma relação estreita entre os conceitos de teologia, política e direito. Em razão disso, em sua *Politische Theologie* (2004, p.43), apresentou que “todos os conceitos decisivos da moderna doutrina do Estado são conceitos *teológicos*⁶⁹ secularizados⁷⁰”, na qual deslocou a discussão da *oikonomia* divina para a economia doméstica de efeito por um humano por natureza e divino pela graça (KANTOROWICZ, 1998, p. 72). Grosso modo, a leitura de Schmitt, principalmente sobre Bodin e Hobbes, trouxe a explicitação de uma ordem maquina (machina ordo) à política contemporânea, na medida em que, ao se deparar com um corpo estamental político, necessitava encontrar algo para garantir, como pensou Bodin, a legitimidade do soberano. Bodin sustentou a ação do soberano a partir do direito, enquanto Hobbes viu essa relação sendo sustentada, como sedimentou Foucault anteriormente, com o pacto social pelo medo e, tão logo, na defesa do soberano pela disciplina e a punição. Schmitt não está, conceitualmente, muito distante desses pensadores; mas, factualmente, seu momento histórico o força a compreender outro viés da política, saber, a política que age presunçosamente sobre o corpo e pela disseminação da economia. Por isso, o Estado moderno, ora transformado em um Estado Constitucional (*Rechtsstaat*) de preeminência do uso da força e da repressão, foi além ao assumir a legalidade de um sistema positivista⁷¹ anos depois. Isso significa que o Estado transformou-se de um *legislator humanus* a uma *machina legislativa*, cujo direito foi monopolizado na figura positiva do governo para gerir a vida humana. Desse engodo, é preciso questionar: qual seria a tese de Schmitt ante a essa estrutura? Para o autor, Deus assumiu uma conotação política de representação de uma unidade do povo e, tão logo, uma função democrática; isso significa, que, uma vez estabelecida a conotação política divina, sua transcendência

⁶⁹ Menciono com grifo o conceito “teológico” para pôr em evidência o que, tanto Carl Schmitt quanto Erik Peterson em seus debates e críticas do início do século XIX, encontraram correlação com o conceito de *oikonomia*

⁷⁰ Para conferência: *Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe.*

⁷¹ Segundo Norberto Bobbio (1995, p.15), o direito positivo compreende uma antítese à escola jusnaturalista. Para os positivistas, o direito é constituído a partir das bases jurídicas, e não naturalmente adquirida. Se, com os naturalistas, a existência presume o direito, com os positivistas, a existência só pode ser garantida na medida em que esta é conhecida pelo direito.

monárquica passou a ser convertida em imanência democrática pelo contato com o Estado Constitucional e mediada pelo soberano. (SCHMITT, 2006, p.101-102).

Em *Die Sichtbarkeit der Kirche* (*A visibilidade da igreja*, tradução minha), Schmitt assevera uma relação entre o Estado e a Igreja como configuração da teologia e da política. Enquanto a igreja surge com a necessidade de mostrar a verdade a partir de sua organização eclesiástica e de seu chefe – o papa –, o Estado é constituído com a necessidade de efetivar o direito por meio de uma ordem jurídica incontestável. Em ambos os casos, a proximidade entre as áreas pode ser compreendida pelo nexo formal e vazio, que se erige do Estado ao constituir o direito na ordem jurídica, e o simbólico e visível, que emana da figura cristã. Para o autor alemão, Cristo não é apenas uma figura mitológica; ele é a realização efetiva que, no decorrer da história e de sua impossibilidade de se comunicar diretamente com o mundo, centra-se no homem e em sua mediação pelo Estado. Nas palavras do jus-filósofo: “Um evento que faça valer o invisível no visível tem de se enraizar no invisível e de aparecer no visível; o mediador desce porque a mediação só pode suceder de cima para baixo (em menção à relação do Estado para com os homens), não de baixo para cima (em menção à relação da igreja com os homens); a redenção está em que Deus se tornou homem (não em que o homem se tornou Deus)” (SCHMITT, 1917, p.75).

A tese schmittiana da invisibilidade pela visibilidade, ou melhor, de Cristo pelo Estado, recai no elo parental que une a igreja e o Estado, a saber, a religião. A partir da influência do pensador espanhol Donoso Cortés, Schmitt se deparou com o problema da mediação que, em linhas gerais, garantiu a topografia da relação Igreja-Estado e da teologia política. Isso porque a religião – enquanto ato de fé – poderia ser alcançada, conforme as correntes de pensamento que se erguiam no limiar do século XIX e XX, sem a mediação do Estado e da Igreja.

Esse emparelhamento em relação à figura do soberano, como *executor divinae Providentiae*, e do papa, como figura do *corpus christi*, fez com que Schmitt encontrasse uma possibilidade teórica para justificar a necessidade dos homens em permanecer conectados às instituições. Tão logo, o pensador alemão encontrou um meio de mostrar que a tese de Kantorowicz da “realeza centrada em cristo”, e, portanto, da mediação, poderia ser moldada pelo caráter de uma decisão (*Entscheidung*) *ex capere*. Isso significa que a decisão poderia, sem alterar o contato espiritual com Deus,

aparecer como fundamento último sem a referência da própria mediação. Seja na figura do papa ou na do soberano, a decisão *ex capere*, isto é, aquela que vai além do aspecto formal e visível, poderia ser tomada como extensão do caráter divino, na qual a *Entscheidung* seria a mediação da mediação.

Vejamos que Schmitt parece encontrar um elemento “novo”, mas secularmente enraizado tanto na política quanto na religião, que o possibilita afirmar a relação entre a metafísica e a imanência. Por isso, indo contrário à tese de Spinoza de *Deus sive natura* [Deus ou Natureza] – tese que dissolve a transcendência divina na imanência natural – o autor alemão não se restringiu na simples aceitação, como delineou em seu *Politische Romantik* (1998), das “duas grandes transformações que podem associar-se em um interessante contramovimento”. Dentre essas transformações, das quais o autor se vale i) da prerrogativa de que, com o sistema de Copérnico, a terra deixou de ser o ponto central do universo, e ii) da interpretação que a Filosofia de Descartes começou a desconstruir o modelo ontológico antigo, de maneira a esboçar o *cogito, ergo sum* como um plano inteiramente subjetivo e não mais externo, nota-se o ensejo de que, com a primeira transformação, o pensamento geocêntrico foi deslocado pela necessidade científica de provar o fundamento além-terra, e, com a segunda, de encontrar uma fundamentação em si mesmo (SCHMITT, 1998, p.62).

Certamente, o que alarma Schmitt é a total ruptura que os sistemas produziram ao expurgar Deus, ou pelo menos não colocá-lo como causa, em seus projetos. Esse movimento peculiar, permite o autor compreender que, na verdade, o pensamento *oikonomico* é apenas uma consequência da metafísica imanente, na medida em que acredita na possibilidade de melhorar a condição humana pelas transformações econômicas e sociais. À vista disso, Schmitt compreende que a metafísica e a discussão ontológica – em específico, aquela que associava o homem à Deus – fora incorporada nos Estados, a partir da secularização dos conceitos eclesiásticos e da mediação do poder divino pela decisão do soberano; isso significa, em melhores palavras, que o elemento central que vincula a teologia cristã à imanência soberana é a tese do decisionismo, ou seja, aquela que atribui ao soberano o poder de decidir.

Nessa matiz de pensamento, é possível compreender que o jus-filósofo pretende definir uma “moral absoluta” pelo elo transcendência-imanência, e, ao mesmo tempo, criticar a “pseudorreligião da humanidade absoluta” verificada com o desamparo metafísico-ontológico. Aqui, é necessário fazer uma importante menção trazida por Schmitt em sua obra *Donoso Cortés in gesamteuropäischen Interpretation*, que será abordada com maior profundidade no último capítulo dessa dissertação. Segundo a análise de Schmitt, Donoso Cortés identificou com bastante ênfase que a “pseudorreligião da humanidade absoluta” é uma das maiores geradoras do terror e dos massacres (SCHMITT, 1950, p. 108-109).

Por isso, na visão filosófica de Schmitt, a relação teologia e política tende cada vez mais para sua própria “economização”, e, por isso, na redução ou despolitização, como analisou Agamben, da *polis* em *oikos*. A “economização”, isto é, o processo de tornar a política em uma esteira contemporânea do *oikos*, e, portanto, da gestão, é visto, com Schmitt, como o avanço desenfreado daquilo que ultrapassa⁷² o nexo da política e da teologia. Note-se que, segundo o autor alemão, a herança maquinica de Hobbes – enquanto movimento constante de uma política fluída – desemborcou em uma acepção de que para garantir a decisão e a legitimidade das instituições, era preciso recorrer, não só ao direito como fez Bodin, mas também à teologia e encontrar nela o mote da *decisão*. Conquanto se encontra esse mote, é possível justificar, então, que o soberano contemporâneo, deslocado pela necessidade de gerir a política, está secularmente sustentado pela herança teológica.

Ter-se-ia de afirmar, portanto, que o cerne da política contemporânea, conforme Schmitt, é garantido por uma teologia política de intensa mediação e representação simbólica. Por isso, todas as instituições que se vinculam à figura do Estado carecem de um conjunto de ritos que remetem ao simbolismo teológico. É esse conjunto de ritos que traduzem a presença metafísica una de Deus à jurisdição e à ação do soberano, ou melhor, que reverberam como a instância divina permanece desvelada na tradição política.

⁷² A crítica de Schmitt é endereçada ao liberalismo.

A partir da exposição dessa abordagem, mostrarei, em seguida, como Benjamin desenvolveu um diálogo próximo à conclusão de Schmitt acerca da proximidade entre a teologia e a política. Importa-me fazer este percurso para abordar como Agamben, ao traçar uma linha conceitual entre Foucault, Schmitt e Benjamin, chegou à conclusão de que o *oikos* contemporâneo é fortuitamente um elemento denominado de paradigma governamental da economia, resultante de processos de (des)politização.

Curso III – Benjamin: O “Anão Corcunda”

O que chama atenção, paralelo ao olhar positivo de Schmitt acerca da religião, é o olhar desconfiado e, aparentemente, negativo sobre os caminhos desta por parte de Walter Benjamin. Em seu *Dialog über die Religiosität (Diálogo sobre a Religiosidade – 1912)*, o pensador de Berlim mostra como o fluxo da história conduzia, pela ausência da espiritualidade e, concomitantemente, pelo crescimento do racionalismo como única fonte de explicação, ao declínio da humanidade. Não é contrário à necessidade da religiosidade que Benjamin está se portando, mas, pelo contrário, na condução da história como um *continuum* inseparável de sua destruição, que, na tentativa de se manter linear pelo avanço da técnica, desprende-se da espiritualidade como um problema nuclear. Em outras palavras, a explicação benjaminiana de um “caráter destrutivo” da história, em *Der Destruktive Charakter*, propicia a afirmação de que o messianismo foi reduzido, por ora, ao profano e que, em uma tentativa exasperada, um poder enquanto violência (*Gewalt*) tentaria romper com tal ciclo (BENJAMIN, G.S., IV, p. 396).

No *Fragmento Teológico-Político*, Benjamin clarifica essa posição:

A ordem do profano tem de se orientar pela ideia da felicidade. A relação desta ordem com o messiânico é um dos axiomas essenciais da filosofia da história. De facto, essa relação determina uma concepção mística da história, cuja problemática se pode apresentar através de uma imagem. Se a orientação de uma seta indicar o objetivo em direção ao qual atua a *dynamis* do profano, e uma outra a direção da intensidade messiânica, então não há dúvida de que a busca da felicidade pela humanidade livre aspira a afastar-se da direção messiânica; mas, do mesmo modo que uma força, ativada num certo sentido, é capaz de levar outra a atuar num sentido

diametralmente oposto, assim também a ordem profana do profano é capaz de suscitar a vinda do reino messiânico (BENJAMIN, G.S., IV, p. 396).

Vejamos que no início de sua exposição, o autor retoma a tese geral da Filosofia prática de Aristóteles ao expor que a ideia do profano se orienta “pela ideia da felicidade”, e, como continuidade, pela “humanidade livre”. Isso significa postular, na crítica do filósofo, que a tentativa de definir e se orientar para a felicidade, provoca uma “sensação” de se despir de toda espiritualidade – como sendo esta o mote que escamoteia o encontro daquela – enquanto necessidade condicionadora para tal. No entanto, ao perfurar o elo messias-profano, o “homem interior e individualizado, atravessa a infelicidade, no sentido do sofrimento” por acreditar que a felicidade é alcançada em tudo que é terreno. Resta ao homem, na conclusão inicial dos escritos do “jovem Benjamin”, a historicidade catastrófica e seu recorrente declínio, donde a economia passa a ser o catalisador por uma ficção de progresso.

Na Tese I *Sobre o Conceito de História*, Benjamin introduz “um anão corcunda” ao historicismo do Fragmento Político que molda, por fios invisíveis, a condução da história. Para o autor:

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

Vejamos que o “anão corcunda”, trazido da obra de Edgar Allan Poe, está defronte ao materialismo-histórico e o molda, sobretudo, por seu caráter penetrante na política e na sociedade. Esse “anão” metafórico, ocupado pela figura da Teologia, não deixa, ainda que movido “por fios invisíveis”, de corroborar para sua realização; ele instiga a política na construção de elementos inerentes às ideias religiosas e, no

mesmo instante, faz com que o caráter fático da teologia esteja presente no campo ético e moral da sociedade.

De um lado, a imersão da teologia à estrutura social, do outro, uma crítica contundente ao materialismo histórico, cuja percussão ressoou numa recusa de seus trabalhos pelos marxistas ortodoxos. A crítica de Benjamin ao boneco do materialismo é endereçada aos ideólogos da I e da II internacional, Marx e Engels, na medida que em, em síntese, compreendem a história como uma máquina que conduz automaticamente toda humanidade ao triunfo do socialismo e, depois, ao comunismo. Segundo Benjamin, o materialismo das décadas de 20 e 30 compreendeu que o desenvolvimento das forças produtivas dos meios de produção, o progresso econômico e o percurso da história conduziria à vitória do proletário e a derrocada do capitalismo. Mas é preciso cautela acerca dessa conclusão; para o autor, se se pensado dessa maneira, o materialismo não possibilitaria lutar contra a visão dos opressores, na medida em que, possivelmente, as classes oprimidas tornar-se-iam opressoras, e, em outra incursão, seria impossível combater e vencer o inimigo histórico: o fascismo.

Nesse intercurso, a derrota do movimento operário face ao fascismo na década de 40 mostra a incapacidade, como diz Benjamin, de “ganhar a partida”. Para Löwy, o boneco só pode ganhar a partida se auxiliada pela teologia. A tentativa mister de Benjamin ao longo de suas 18 teses é mostrar dois conceitos centrais, quais sejam, o de rememoração (*Eingedenken*) e o de redenção messiânica (*Erlösung*). A função posta por Benjamin sobre a teologia não é aquela de veneração ao Ser divino, mas uma possibilidade ínfima calcada por meio da rememoração do passado e da redenção do messias. Ora, mas o que compreende exatamente cada um desses conceitos? Na *II Tese*, o autor mostra que “por outras palavras: na ideia que fazemos da felicidade vibra também inevitavelmente a da redenção. O mesmo se passa com a ideia de passado de que a história se apropriou. O passado traz consigo um *index* secreto que o remete para a redenção”. A redenção do passado, ou melhor, a tentativa de suprimir a opressão passada pode ser alcançada via consciência histórica da rememoração do sofrimento das vítimas. Somente o poder messiânico pode surgir como redentor para

neutralizar, como lembra o autor na *VI Tese*⁷³, o inimigo (fascismo) e superar o anticristo. Diferentemente da escatologia cristã, o apontamento de Benjamin não compreende o poder messiânico por meio do retorno do Messias dos céus; sua visão é mais pragmática ao considerar que cada geração, herdeira das vítimas do passado, guarda em si uma parcela do poder messiânico de redenção. Isso significa que o messianismo preexiste já pela consciência do passado e da revolução do presente, donde resgata a visão de que a luta de classes – considerada como o epicentro do materialismo – guarda uma necessidade ulterior de redenção não pela conquista dos meios de produção, mas pelo acontecimento via revolução. A ação do proletariado, na visão benjaminiana, deve ser pensada sobretudo por esse caráter messiânico de romper com a tradição do passado do domínio burguês, contra o historicismo servil.

Algures, Benjamin está dialogando, certa forma, com aquilo em que está escrito em seu *Trauerspiel (Origem do Drama Barroco Alemão)*. Nesta obra, o autor excogita que o curso da História, em seu sentido ulterior de apresentar os fatos como eles são (e, por isso, histórico no sentido estrito) e como é possível contorná-los (por isso, assume o sentido político da revolução), se esbarra naquelas funções que privam as atividades humanas de qualquer valor e que “levam a uma submissão total à ordem das coisas que existem”. Essas funções suntuosas estão intrinsicamente ligadas às duas noções da História, a saber, o curso inexorável do progresso por meio da norma e aquela pela qual a norma é utilizada como opressão sobre os oprimidos (BENJAMIN, p.71). Das *Teses ao Trauerspiel*, o consenso de Benjamin – neste último com um acento crítico a Schmitt – é de que “vamos rápida e diretamente para o desastre, o choque ou a queda no abismo”, cuja solução última só pode ser dada pelo rompimento dessa herança com o passado. Na contramão dessa necessidade, porém, Benjamin percebe que o caminho trilhado pelo materialismo histórico e por seus defensores – sobretudo aquele defendido por Stálin que, segundo o autor, traiu sua causa e pactuou com Hitler – afirmou o progresso servil e sua incapacidade de revolucionar com a suposta crítica

⁷³ “(...)Em cada época, é preciso arrancar a tradição ao conformismo, que quer apoderar-se dela. Pois o Messias não vem apenas como salvador; ele vem também como o vencedor do Anticristo. O dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer.” (BENJAMIN, 2016, p.12).

à linearidade histórica; daí a correlação com um boneco autômato da *I Tese*, na qual está inerte defronte ao progresso da catástrofe⁷⁴ (BENJAMIN, X, p.96).

Diante desse materialismo xadrezista, o “anão corcunda” impetra à política uma possibilidade que, segundo Benjamin, se esbarra na profanação de uma ordem econômica e técnica trazida pela vaga ideia de progresso. É por isso, pensa o autor, que “na felicidade tudo o que é terreno aspira à sua dissolução”, na medida em que toda ideia aparentemente benéfica fundada na concepção do progresso⁷⁵, só pode tender-se à dissolução histórica. A dissolução da história e o caráter ultrajante da repetição da barbárie estão velados, pensa Benjamin, sobre a facticidade de um Estado de progresso, isto é, de um Estado que, ao institucionalizar a ideia do messianismo, assumiu a prerrogativa de impedir o retorno do próprio messias e do “reino de Deus”. A imagem e semelhança que os homens fazem de Deus a partir da religião neutralizou o próprio caráter revolucionários dos movimentos (arriscaria a dizer que, talvez, até mesmo da diáde esquerda-direita), uma vez que tudo passou a se basear em um *modus operandi* idealizado, mas impossível pela antecipação. Vejamos que Benjamin está, ao mesmo tempo, criticando a posição revolucionária do marxismo ortodoxo e a guinada

⁷⁴ Após mostrar o entendimento de Benjamin sobre o mote da teologia por detrás do materialismo, é preciso advertir que, diferentemente do que foi apresentado anteriormente com Schmitt, Benjamin trabalha com outra compreensão do conceito de teologia: o primeiro está totalmente inserido à teologia cristã, enquanto o segundo está sob a realidade da teologia judaica. Indo além dessa simples argumentação, é possível observar que, para o jus-filósofo Schmitt, a teologia cristã não é só a transcendência de Deus, mas sua própria materialização imanente na política. Já em Benjamin, essa vicissitude se mostra de uma maneira distinta; inicialmente, porque o teórico acredita que a teologia – e, portanto, a teologia judaica – deve se recusar a nomear ou fazer imagens de Deus, haja vista que sua presença está acima de qualquer compreensão racional humana. A partir do grifo de Jeanne-Marie Gagnebin (1999, p. 201), é notório a compreensão sobre a teologia e não a religião ou a religiosidade estar presente nos textos benjaminianos, o que, de certo modo, é diametralmente contrário à postura de Schmitt. Gagnebin mostra que a moção de Benjamin acerca da teologia, ainda que influenciado pelo judaísmo, não o permite infringir a separação importante que condiciona teologia, de um lado, e religião, de outro; por isso, toda ação messiânica considerada pelo autor se encontra, de alguma maneira, entrelaçada à realização humana.

⁷⁵ Sobre o conceito de progresso, compreende Benjamin “Há um quadro de Klee que se chama *Angelus Novus*. Nele está desenhado um anjo que parece estar na iminência de se afastar de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, seu queixo caído e suas asas abertas. O anjo da história deve ter este aspecto. Seu semblante está voltado para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as arremessa a seus pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que o anjo não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele volta as costas, enquanto o amontoado de ruínas diante dele cresce até o céu. É a essa tempestade que chamamos progresso” (BENJAMIN, 2012, p. 245-246).

crescente das direitas fascistas; enquanto ordens profanas, o debate se orienta pela necessidade de constituir uma forma ideal de política que resulta, na verdade, em um perfeito Estado de exceção.

Ora, mas o que está pujado na compreensão benjaminiana sobre o “anão corcunda”? Ou melhor, o que está sendo colocado em questão pelo autor, de maneira a ressaltar as evidências claras da presença da teologia? No texto, *Capitalismo como Religião* creio que, de certa forma, um reforço ao *Fragmento* intitulado por Adorno como *Teológico-Político*, essa questão pode ser cotejada em alguns sentidos. O primeiro deles, gostaria de dizer, é uma continuidade-descontínua entre a teologia e a política por meio da religião. Diferentemente de Carl Schmitt, que presume teologia como sinônimo de religião, Benjamin é um autor extremamente crítico para assumir tal postura; por isso, ainda que o anão feio da *I Tese* assuma a face da teologia, permaneço com a ideia que é, na verdade, a descontinuidade dessa, em seu sentido mais desconfiado por ainda deter espectros da teologia messiânico-sagrada, para a supremacia da religião. A face mais ultrajante disso é a acepção positiva de que essa religiosidade passou a compor a realidade dos Estados e, no mais tênue possível, dirimir as fronteiras entre religião e política. É preciso, então, ir de encontro ao segundo sentido que Benjamin se voltou: a religião enquanto capitalismo, ou melhor, o capitalismo como religião. Fato é que, ao perceber como o capitalismo estava diluído na ideia de progresso – mesma ideia que, na crítica ao stalinismo, havia tornado o progresso o mote do materialismo –, seria possível vislumbrar um modelo próprio cuja essência política estaria calcada em um religião: na religião capitalista. Pergunto-me, talvez em aporia, se esse “anão corcunda” não ocupa a posição maestra do capitalismo. Ao recompor os passos de Benjamin, quaisquer que sejam eles, me deparo com a seguinte posição: a teologia, ora tratada como religião, cedeu lugar a um movimento de progresso econômico e técnico. Ao desprender toda esfera pública da arte e de sua estética – e ser, então, retratada por uma era de reprodutibilidade, a produção técnico-econômica solapou o próprio lema do materialismo, levando, mais uma vez, na retomada de um espaço dos oprimidos, donde seu “culto não redime, mas deixa um sentimento de culpa” (BENJAMIN, 2016, p.35). Nessa intrincada relação de culpa, um consciência erigiu de modo a “apoderar-se desse culto, e, nele, a culpa, em vez de ser redimida, é universalizada, gravada na consciência, até que o

próprio Deus [seja] apanhado nessa rede de culpa, para que, finalmente, ele próprio se interesse pela sua expiação”. De tal forma, os fios invisíveis do mestre xadrezista está colocado em função “desse movimento religioso que é o capitalismo [e que] faz parte [de] sua capacidade de ir até o fim, até a culpabilização final do próprio Deus, alcançando o estado de desespero no mundo a que ainda se aspira” (BENJAMIN, 2016, p.36). Ele embora não possa aparecer à luz do dia – em sentido metafórico para expressar *nicht darf blicken lassen* – está convertido em um culto expiatório da culpa e da culpabilidade de um religião sem dogma em que sua aparição só pode ser refratada àquela consequência de ter sido desenvolvida no Ocidente “de forma parasitária sobre o cristianismo (...). De tal modo que a história do cristianismo se tornou essencialmente a do seu parasita, o capitalismo” (BENJAMIN, 2016, p.37).

Essa constatação de Benjamin de um progresso movido pela economia e subjacente à teologia de um xadrezista traz a expiação da culpa (*Schuld*⁷⁶) e, em seguida, sua própria culpabilização. Por isso, o engodo da reprodutibilidade técnica não só garante que a culpa exista, mas também faz com que uma dívida perpétua se estabeleça sobre os homens. Desse modo, o espaço *biopolítico* das representações, de Foucault, se torna também o espaço do engajamento teológico do anão feio, de Benjamin, de maneira que poderia arriscar que a capacidade extenuante e quase invisível da política reguladora do pesquisador francês é movida pelas mãos do autômata de que trata o filósofo judeu.

2.1.1. *Excursus*: Agamben leitor de Foucault, Schmitt e Benjamin

Procurei mostrar anteriormente como a leitura de Agamben, em *O Reino e a Glória* (2011), havia dado indícios de duas posições maestras do debate sobre a *oikonomia*. De início, com Foucault, percebeu-se um caminho oriundo do sistema pastoreiro dos hebreus e a acepção desse sistema no cristianismo tardio na Europa, e sua reconfiguração como uma política de regulamentação por parte da *Biopolítica*. De outro modo, com a visão de Schmitt – e também com a de Benjamin – percorri alguns passos importantes acerca de uma teologia política imersa, para o primeiro, na teoria jurídica e do cotejo da profanação, para o segundo. Certamente, Agamben buscou

⁷⁶ *Schuld* é também a tradução de dívida, de sacrifício pelo pagamento.

compreender em que sentido a postura de Foucault acerca da vigência econômica na política ocidental e a aclamação de Schmitt de uma teologia mediada pela teoria da decisão havia tracejado uma confusão terrena entre o *oikos* e a *polis*. Por isso, me voltarei nesse excuro em uma tentativa de compreender qual o epicentro considerado, na visão de Agamben, como aquele que articula a teologia, o direito e a economicização da *polis*.

No lume da teoria de Foucault, Agamben viu como o conceito de *oikos*, casa, e de *nomia*, norma, – e, portanto, norma da casa –, havia sido modificado ao longo dos anos até confluir àquilo que o pensador francês havia compreendido. Por isso, em sua visão,

É esse paradigma “gerencial” que define a esfera semântica do termo *oikonomia* (assim como do verbo *oiknomein* e do substantivo *oikonomos*) e determina sua progressiva extensão analógica para além dos limites originais. Já no *Corpus Hippocraticum*, *he peri ton noseonta oikomie* designa o conjunto das práticas e dos dispositivos que o médico deve levar a cabo com relação ao enfermo. No âmbito filosófico, quando os estoicos buscam expressar a ideia de uma força que regula e governa tudo a partir do interior, é uma metáfora “econômica” que recorrem (*tes ton holon oikonomias; he physis epi ton phyton kai epi ton zoon...oiknomei*). Nesse sentido amplo de “governar, ocupar-se de algo”, o verbo *oiknomein* adquire o significado de “suprir às necessidades da vida, nutrir” (assim, os *Atos de Tomás* parafraseiam a expressão “vosso Pai celeste as nutre” na parábola de Mt 6,26⁷⁷ sobre as aves do céu com *ho theos oiknomei auta*, em que o verbo tem o mesmo significado do português “governar as bestas”) (AGAMBEN, 2011, p.33).

Castor Bartolomé Ruiz completa a posição de Agamben ao mostrar que:

O termo *oikonomia* fez um longo percurso nos quatro primeiros séculos de teologia cristã até ser ressignificado como *oikonomia* teológica. Embora o novo sentido teológico continha novos significados, a *oikonomia* teológica manteve a raiz originária de ser o conceito em que se articula a administração da vida, porém com novas questões a respeito da liberdade humana e o plano divino. Estas serão em grande parte serão as questões originárias da economia moderna. A *oikonomia* teológica se colocou como sua questão central a necessidade de compatibilizar o plano da salvação de Deus sobre o mundo (*oikonomia*) com o respeito à liberdade humana e a sua natureza de ser livre.

⁷⁷ “Olhai para as aves do céu, que nem semeiam, nem segam, nem ajuntam em celeiros; e vosso Pai celestial as alimenta. Não tendes vós muito mais valor do que elas?” (MATEUS 6,26).

A economia moderna também tem a mesma questão central no seu discurso. A pergunta sobre como governar a população respeitando a natureza dos seus desejos é o objeto principal da nova área do saber: a economia política. Esta manteve o marco teórico da teologia econômica do governo mudando Deus pelo Estado ou mercado. A questão da *oikonomia* teológica de como Deus pode governar o mundo respeitando a liberdade das pessoas, se transfere literalmente para a economia política que se pergunta como governar as pessoas a partir da sua natureza. Ou seja, como governar os desejos das pessoas, as aspirações das sociedades, os medos, ansiedades, gostos, expectativas, anseios, esperanças das populações. Governar, para a economia política moderna, é governar a liberdade dos outros. Isso significa saber administrar a sua vontade e dirigi-la a metas pré-estabelecidas. Essa é a boa arte de governo da economia política⁷⁸ (RUIZ, 2013).

Vejamos que, ao interpretar Agamben, Ruiz busca compreender como a noção de “gerencial” se associou à noção de administração doméstica do Estado, de maneira a designar como as liberdades, os desejos e vontades se tornaram o esteio para uma economia política. É nesse sentido que, se traçarmos uma genealogia até os gregos, chegaria-se a conclusão de que a grande política não estava, como já mostrou Foucault, sob o viés da *oikonomia*. A política e a economia doméstica estabeleciam uma zona de intersecção incongruente, isto é, uma zona de contato, mas sem interferência ou coligações mútuas, de maneira a ressaltar que essa ocorrência só pode ter acontecido tempos depois, como alertou Foucault, pelo contato do cristianismo com o gerenciamento hebreu.

Mas esse mote especulativo que concede Agamben iniciar sua investigação se esbarra naquilo que muitos de seus estudos já o havia alertado, a saber, um espectro já existente nas leituras bíblicas da carta aos efésios por Paulo de Tarso sobre o conceito e economia. No capítulo 3 da Carta, Paulo adverte: “a mim, o menor de todos os santos, me foi dada esta graça de pregar aos gentios o evangelho das insondáveis riquezas de Cristo, e manifestar qual seja a *economia do mistério*, desde os séculos, oculto em Deus, que criou todas as coisas” (grifo meu); note-se que há, como havia colocado como hipótese pelo pensador italiano, uma relação imbricada entre a

⁷⁸ Entrevista concedida por Cartor Bartolomé Ruiz à Revista do Instituto Humanitas Unisimos (IHU) em Abril de 2013. Disponível em: http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4862&secao=413 – acessado em 16/06/2017 às 21:04h.

economia e a teologia que antecede o modelo do pastorado de Foucault. Porém, é preciso prosseguir para compreender como essa análise modifica de certa maneira o trabalho do pensador francês. A ideia de uma “economia do mistério” foi, ao ser recebida pelos padres das igrejas entre os séculos II e III depois de Cristo, modificada circunstancialmente. Onde tinha-se uma referência à “economia do mistério”, isto é, ao gerenciamento do mistério e o modo em que ele estava disposto nas estruturas sagradas, tendeu-se, com os padres⁷⁹, ao “mistério da economia”, ou melhor, para a gestão da economia.

Na investigação desse “mistério”, Agamben genealogicamente o compreendeu partir da menção teológica⁸⁰ estabelecida entre o nexos soberano e o vínculo fiduciário (*pistis*) da administração terrestre confiada a Paulo de Tarso e dos textos sagrados. Isso pode ser explicado pelo uso do termo *apostolos oikonomos* (enviado enquanto administrador encarregado) ante ao termo *negotiorum gestio* (administrador de negócios); quando Paulo foi enviado por Deus, a gerência sobre a vida das pessoas e de suas liberdades não deveria ser reduzida aos negócios (e, portanto, ao *negotiorum*), mas, enquanto missão teológica, seria propriamente a administração da casa terrestre de Deus⁸¹ (AGAMBEN, 2011, p.36). É preciso, entretanto, observar alguns

⁷⁹ As principais menções de Agamben são: Inácio de Antioquia (68 -110. d.C); Justino de Roma (100-165 d.C); Teófilo de Antioquia (-183 d.C); Atenágoras (133-190 d.C); Ireneu de Lyon (130-202 d.C); Hipólito de Roma (170-235 d.C); Tertuliano (160-220 d.C).

⁸⁰ Agamben trata que o “sentido de *oikonomia* é a missão que foi confiada a Paulo por Deus; por isso, Paulo não age livremente, como em uma *negotiorum gestio* [gestão dos negócios], mas segundo um vínculo fiduciário (*pistis*) como *apostolos* (“enviado”) e *oikonomos* (“administrador encarregado”). A *oikonomia* é aqui algo que é confiado; portanto, é uma atividade e um encargo, e não um “Plano salvífico” que diz respeito à mente ou à vontade divina (AGAMBEN, 2011, p.37). Em outras passagens, lembra o autor romano de 1 Coríntios 9, 16-17, onde lê-se: “(...) foi-me confiada uma *oikonomia* [*oikonomian pepisteumai*, literalmente: fui investido fiduciariamente de uma *oikonomia*]. Indo além, em 1 Timóteo 1, 34 nota-se: “(...) que antes promoveram especulações da *oikonomia* de Deus, aquela na fé [*oikonomian theou* tem em pistei, a boa atividade de administração que me foi confiada por Deus]

⁸¹ Certamente, a análise de Agamben de que a economia é o governo da vida (e aqui é válido lembrar de como importava à *pólis* separar *Bíos* e *Zoê*) é plausível ao contexto filosófico de nossa discussão; entretanto, gostaria de tecer uma crítica ao que se centra exclusivamente nessa relação de que a ordem política é, sobretudo, antes uma ordem econômica. Não discordo de Agamben que o governo é centrado por uma articulação ou uma economia da vida, no entanto, não a compreendo exclusivamente movida por uma correspondência entre Deus e *oikos*. Isso significa pensar, antes de tudo, que não existe uma correlação linear pré-estabelecida de que a sociedade ocidental é inteiramente fundada nessa noção arcaica da escatologia cristã. Possivelmente, essa noção agambeniana está totalmente de acordo com a história da Europa, donde a formação dos Estados-nação deu-se, quase unanimemente, pela constituição e influência do cristianismo. Mas pensar essa relação me reporta às Américas e à África, no intuito de, à guisa de suas peculiaridades, entendê-las como sociedades, primitivas ou indígenas, que se constituíam entorno de uma noção distante daquela

desdobramentos que esse conceito traz à problemática de Agamben. Primeiramente, o autor resgata a abordagem contida no *De Principiis*, de Orígenes, para tratar exatamente desse *oikonomiai tines mystikai* (“mistério da economia”). Aqui, há duas linhas pelas quais Agamben está tecendo suas investigações: uma voltada ao caráter da teologia e linguística do *oikos* e, outra, intermediada provavelmente sob influência de Benjamin, sobre o desdobramento da história enquanto espaço de acontecimento desse “mistério”. De certo, a tese do filósofo pretende apontar para a compreensão de que o acordo fiduciário da ordem econômica transcrito pelos apóstolos foi inserido na História a partir de seus mistérios apócrifos nas escrituras sagradas; o que era derivado de uma “economia do mistério” (de uma gestão do mistério), tornou-se um “mistério sobre a economia”. Por isso, a interpretação sobre o *continuum* da História está fundada em um paradigma teológico de desmistificação da *oikovoúla* enquanto disponibilidade de cada criatura e acontecimentos. O “mistério” só pode residir onde uma noção ainda não esclarecida está colocada em questão. Isso se traduz na medida em que, nos questionamentos, a origem de toda estrutura econômica e sua influência sobre o governo revelassem, aparentemente, topografias distintas e sem intersecção. Mas é exatamente o oposto que a obra de Agamben chama atenção: se o atual paradigma governamental assume a função de “gerencial” sobre as formas de vida

apregoadas pelos europeus. Sobremaneira, aqui me esbarro no limiar entre a antropologia-histórica e a filosofia, na medida em que não era a relação entre Deus-homem(europeu) que forjava a economia e a política; mas, em primeiro lugar, uma relação entre a terra-homem(índio/africano). É válido o argumento de que mesmo os indígenas e os africanos acreditavam na presença de divindades e que, então, possivelmente o pensamento de Agamben abarca também tal visão. Ainda assim, gostaria de trazer como antídoto a presença da antropologia para colocar em questão a tese universalista de Agamben sobre o fundamento econômico em todas as comunidades humanas ocidentais. Minha compreensão se resguarda no fato de que i) diferentemente do pensamento europeu, as Américas Indígenas e a África pré-colonial não dispunham da prerrogativa de que era Deus a base central de seus *oikos*. No caso indígena – dos Tupinambás, passando pelos Incas, Maias e Astecas, até os Esquimós – a forte relação da espiritualidade se concentrava propriamente na vida em si, no corpo (enquanto elemento de ligação), nos ritos e na relação sagrada com a natureza (CUNHA; CASTRO, 1985, p.195-196). Acerca das matrizes africanas, uma similaridade com os indígenas pode ser vista: para eles, o contato com a terra, o cuidado de nós mesmos (*orí, ara, èmí, ìnà*), de nossas famílias e comunidades (*ilé, idílé, ìta e egbé*) e do planeta (*ànyè*), e a natureza e os rituais são os símbolos que marcam a vida terrestre e a espiritual. É, por isso, que a corrente africana (ou talvez seja melhor pensar em correntes africanas) preconiza o lugar de nascimento enquanto o elo de ligação entre o planeta e seu lugar (*Ibílè*). Nota-se com esta breve incursão entre índios e africanos que o pensamento de Agamben parece estar limitado ao ocidente europeu e naquilo que, por séculos, foi o cenário da construção e identificação de uma missão soberana concedida à Paulo de Tarso. Porém, há certos limites que esse pensamento se esbarra quando ultrapassamos essa visão eurocentrista da escatologia cristã. Desse modo, minha exposição pretendeu chamar atenção para aquilo que escapou nas análises de Agamben, ainda que tenha, para isso, percorrido um caminho paralelo ao meu fio condutor.

(*diagoge*), isso se deve ao fato de que economia e vida estão entrelaçadas sob o conceito da teologia e da política por uma interpretação equivocada dos padres, donde o mistério – em sua origem primitiva com Paulo de Tarso – assumiu a dupla posição de um mistério do próprio mistério e de um mistério da relação entre a teologia, a economia e a vida (AGAMBEN, 2011, p.60). Mas esse eventual equívoco que Agamben percebe após cerca de 20 séculos, tornou-se próprio da História, de maneira que é possível dizer que o cristianismo, desde suas bases até o alvorecer da compreensão de Foucault sobre o movimento pastoreiro do século VII, para os hebreus, ou XVIII, para os cristãos, tenha se fundado em uma teologia econômica, ou, como poderia sistematizar melhor essa relação, de uma *teologia histórica da economia-política ocidental*. Percebo que a História é, desde suas discussões mais remotas, permeada do julgo teológico (não religioso, apenas); fato é que, se tivéssemos de tracejar um contínuo histórico, possivelmente boa parte dos problemas da História circundaram/circundam o problema da teologia. Nessa imbricada relação, dois outros elementos aparecem somados: a economia (o gerenciamento) e a política, ou, em melhor relação, um economia-política, cuja fonte política (a antiga *pólis* grega) assumiu – seja com Agamben no século II ou com Foucault, no século VII – a função de politizar o gerenciamento das populações.

À guisa dessa leitura, o pensador continental percebe que essa mesma genealogia que move o debate entre o mistério e a economia está parcialmente debruçada nos debates de Carl Schmitt⁸² acerca da frase de Adolphe Tiers: *le roi règne mais ne gouverne pas* (o rei reina, mas não governa). A tentativa pura de examinar o reino e o governo separadamente, mas unidos por uma única natureza, permite a Agamben reler a Metafísica de Aristóteles para encontrar os vestígios de uma “conciliação entre transcendência e imanência através de uma ordem recíproca das coisas [para que] seja confiada a uma imagem de natureza ‘econômica’” (AGAMBEN, 2011, p.96). Esta natureza “econômica”, vê Agamben sobre Aristóteles, deve ser constituída de um

⁸² É válido fazer menção que a maioria dos textos teológicos de Schmitt pretende debater com Erik Peterson. No entanto, para definir esse debate com muita clareza seria necessário desenvolver muitas análises, das quais traçaria um ponto distante do que desejo. Dessa maneira, deixarei a análise específica da frase de Tiers e da intriga entre Schmitt e Peterson para ser analisado em um outro momento; aqui, basta dizer que, como será Schmitt o esteio de outras problemáticas desse trabalho, seguirei seu pensamento como limiar de investigação.

único soberano e da relação (*pros ti*) que se estabelece dele para com os demais a partir da ordem (*taxin*), haja vista que o “domínio de muitos não é bom” (ARISTÓTELES, *Met.* X, 1076a).

Neste caminho, ainda que a frase de Tiers tenha assumido um caráter extremamente político – de modo a ser lembrado sempre pela presença da Monarquia e do parlamento – Schmitt a compreendeu indo além dessa concepção. Factualmente, o jus-filósofo alemão⁸³ observou uma relação metafísica presunçosa do rei (*basilea*) e daquele que governa (*hegemonein*), e, buscando manter tal relação, chegou à conclusão de que uma *duplex ordo* (ordem dupla) mantinha tal estrutura. De uma lado, na transcendência, um Deus inoperante (*argon*) e rei (*basilea*) criador de tudo projeta suas criaturas e suas vontades de modo providencial; de outro, na imanência, um deus operante (*demiourgikon*) opera por si em função da “administração” da vida. Enquanto o primeiro reina, o segundo governa, e, exatamente por isso, expõe sua glória⁸⁴ em exercer seu poder *oikonomico*.

O cerne dessa questão é exatamente o encontro de um sistema teológico tornado pelo mistério em econômico e, a partir daí, subsumido por uma noção administrativa ou governamental. Se essa hipótese é certa, então toda estrutura da política ocidental está sedimentada na teologia política, em sentido schmittiano, e econômico, em sentido foucaultiano. Por essa via, o que está colocado em questão é a capacidade desse desenvolvimento da forma de governo sobre a vida. Seria possível dizer que o alvorecer da economia dos gozos individuais, a partir do declínio do feudalismo e a instauração do absolutismo, permitiu que a tensão pelo liberalismo rompesse com toda e qualquer amarra dos séculos passados. Precisamente, o século XVII e XVIII marcaram uma característica ultrajante da história: o homenzinho corcunda, de Benjamin, se antes estava sentado a contemplar a monarquia, passara agora a mover o próprio jogo político de xadrez, de modo a estabelecer um nexo próprio entre teologia e economia. Por isso, na visão de Agamben, essa transição

⁸³ É com o autor alemão que essa linha de pensamento será fundamentada e mantida enquanto explicação para a teoria política e a teoria jurídica. Até hoje, os trabalhos acadêmicos de Filosofia Política e Filosofia do Direito buscam compreender como Schmitt analisou a relação entre rei e governo, e como, grosso modo, é praticamente impossível cogitar a política ocidental sem se esbarrar na teologia e em seus conceitos.

⁸⁴ Para Agamben, é importante mostrar que o poder só pode existir onde houver glória. Linhas gerais, poderia dizer que a materialização do poder é a própria glória.

secular traz a presença marcante do capitalismo como motriz *biopolítico*. Isso significa que o sistema político pós-séculos XVII e XVIII estava constituído por uma dívida (*Schuld*⁸⁵) trazida em função das novas práticas governamentais sobre a vida; em troca da punição do corpo, Agamben observa a inserção de advertências de trabalho ou escolares, o aumento do trabalho, necessidade do sacrifício para aquisição de produtos e, conseqüentemente, contração de dívidas. Grosso modo, é o capitalismo que substitui o “governo das almas” (*regimen animarum*) do tardio século XVIII para o “governo dos vivos”, em uma tentativa única de externar a dívida da relação homem e Estado. Isso se significa que, para Agamben, o capitalismo está correlato à governamentalidade, na medida em que, em cada espaço populacional, uma necessidade econômica move o composto dos homens em uma só direção, a saber, aquela que objetiva a matéria e torna o próprio homem em mercadoria de um processo *biopolítico*.

O olhar atento e crítico de Agamben sobre Foucault, Schmitt e Benjamin parece recompor o debate grego antigo, em certo sentido. Vejamos que no mesmo tom que o autor desvela a política, ele se volta à apresentação de que, no contexto contemporâneo, reproduzimos um debate antigo entre a teoria e a prática, entre a ontologia e a economia. A posição transeunte, ou talvez interseccional, do filósofo está a todo momento olhando para o tempo presente para mostrar como essa ordem parental entre a política e a teologia está fundada sob o constructo de um paradigma econômico (AGAMBEN, 2011, p.126). Certamente, com o decorrer dos séculos, a distinção entre ontologia (para não tratar só da teologia, mesmo tendo uma inclinação em pensar fortemente nela) e *práxis* (ou governo em sentido amplo) pareceu quase desaparecer, e, como bem lembra Agamben, um dos motivos é a estática da *práxis* em se desenvolver e ocupar as questões basilares dos termos difíceis e quase impenetráveis pelos quais a ontologia se formou. Mas é possível arguir em outro sentido também. Na mesma ótica de uma *práxis* que se orienta na tentativa de ocupar os espaços da ontologia, um culto ininterrupto cuja liturgia é o trabalho e cujo objeto é o dinheiro tornou a figura de Deus nessa própria materialidade. Dessa maneira,

⁸⁵ A palavra *Schuld* também é tradução da palavra *culpa*.

“Deus não morreu, ele se tornou dinheiro⁸⁶”; por isso, sua celebração depende da liturgia do trabalho, da exploração das forças produtivas e de um sistema capitalista especulativo e fictício centrado na relação do Estado e dos bancos (ou do grande capital) capaz de formar a opinião pública.

Nas palavras do pensador,

O Banco – com os seus cinzentos funcionários e especialistas - assumiu o lugar da Igreja e dos seus padres e, governando o crédito (até mesmo o crédito dos Estados, que docilmente abdicaram de sua soberania), manipula e gere a fé – a escassa, incerta confiança – que o nosso tempo ainda traz consigo. Além disso, o fato de o capitalismo ser hoje uma religião, nada o mostra melhor do que o título de um grande jornal nacional (italiano) de alguns dias atrás: “salvar o euro a qualquer preço”. Isso mesmo, “salvar” é um termo religioso, mas o que significa “a qualquer preço”? Até ao preço de “sacrificar” vidas humanas? Só numa perspectiva religiosa (ou melhor, pseudo-religiosa) podem ser feitas afirmações tão evidentemente absurdas e desumanas (AGAMBEN, 2012).

Essa transformação de Deus em dinheiro e sua liturgia pelo trabalho traz um especificidade ao paradigma político: a glória. Ao chegar à tal conclusão, o autor italiano está delineando um vínculo direto com a proposta de Guy Debord de uma “sociedade do espetáculo”, na qual observa que “toda a vida das sociedades nas quais reinam as condições modernas de produção se anuncia como uma imensa acumulação de espetáculos. Tudo o que era diretamente vivido se esvai na fumaça da representação” (DEBORD, 1997, p. 13). Essa tese de Debord será observada com mais profundidade no último capítulo, mas, com efeito, aqui me volto à possibilidade de concluir que, juntamente com a tese de Agamben, toda sociedade capitalista está fundada no espectro litúrgico do trabalho (daí a assimilação da transformação de Deus em objeto) e no jogo de encenações políticas, como no livro de Poe, que produzem espetáculos. Sem qualquer resquício de dúvidas, essa posição vai de encontro ao pensamento de que “governar a vida” é, também, encontrá-la em seu espectro biológico para produzir espetáculos sobre ela e, indo além, de produzir glória para o governo. No “governo das almas” da Igreja, os fiéis buscavam a salvação pela glória, isto é, pelo intermédio do poder eclesiástico dos padres e do papa; para tanto, a glória

⁸⁶ Entrevista concedida por Agamben em 30 de Agosto de 2012 à Unisinos. Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/512966-giorgio-agamben>. Acesso em 02/08/2017 às 18:51h.

movia o sincretismo cristão e toda sua capacidade de articular o poder e a fé. Agora, na gestão sobre a vida, o poder existe, mas está centrifugado sobre o poder econômico.

Vejamos que a análise de Agamben parece percorrer um caminho sistemático até confluir nas teses de Schmitt, Foucault e Benjamin. Por isso, esse excuro tem valor axial na tentativa de mostrar como o poder governamental, ora tratado por Foucault, está, em muito, sustentado pela relação da política e da teologia sob o viés econômico. Como busquei tratar anteriormente, o modelo *biopolítico* e sua disseminação sobre as populações provocou um revigoramento nos modelos de penas e de segurança do pensamento moderno. Mas, ultrajantemente, há algo maior sobre esse aspecto: a glória conferida pela relação entre a política estatal e a economia. Voltando-se a Benjamin, Agamben percebeu que toda relação de poder dependia da glória para sustentar-se; isso ia de encontro desde os grandes mistérios do século II d.C até nosso tempo presente. Qual seja sua função, a glória dos reinados europeus foi sustentada pela punição física e pelo medo, mas o alvorecer do século XVIII trouxe outra possibilidade: a do liberalismo e, com bastante especificidade, a do liberalismo econômico. O olhar crítico de Agamben está chamando atenção ao que parece bastante evidente depois de Marx. No entanto, sem se ater apenas à dialética das classes sociais, o pensador italiano está sublinhando uma relação ulterior na própria gênese da política estatal, de maneira a ressaltar que, linhas gerais, é a glória do poder econômico a grande responsável por sustentar os Estados e suas diretrizes.

2.2. Do Conceito do Político ao Limite do Partisan

Schmitt, ao se deparar com a tradição ora secularizada ora desprendida, em partes, da teologia, entendeu que havia uma sistematização dialética entre as diversas áreas do conhecimento. Para o filósofo, ao se observar as categorias morais e estéticas, por exemplo, nos deparamos imediatamente com noções dialéticas, cujas sínteses não podem ser alcançadas, como no modelo hegeliano ou marxista. Isso significa então que, entre o bem e o mau, o certo e o errado ou entre o belo e o feio, não se pode, mesmo alterando ou universalizando seus estados como fez Kant na estética transcendental, encontrar um denominador último, haja vista que toda especulação

entre suas dialéticas estão sempre em conflitos. Essa mesma diretriz nos campos da Filosofia deveria ser aplicada, para Schmitt, à política. Neste campo, entretanto, era necessário encontrar categorias ou critérios que permitissem identificar as relações entre os homens quando elas assumem feições políticas ou de interesses públicos. A conclusão que o pensador chegou foi identificada, linhas gerais, a partir da hostilidade pública entre grupos humanos e por uma noção abrangente de “amigos (*Freund*)” e “inimigos (*Feind*)” (SCHMITT, 2008, p.27). Dessa análise do conceito do político, Schmitt acreditou não existir qualquer possibilidade de uma síntese entre os lados opostos em relação ao “amigo-inimigo”, e, indo além, concluiu que “o conceito de Estado pressupõe o conceito do político”, na medida em que o Estado depende dessa classificação enquanto engrenagem para seu funcionamento (SCHMITT, 2008, p.20).

A sociedade está confinada ao conceito dialético do político, na visão do autor alemão, que deve existir para que a própria política exista. Sem o conflito, ou melhor, com a uniformização de todos enquanto “amigos”, a política seria meramente ilustrativa e, portanto, estaria conduzida por categorias específicas do como agir e do pensar. Ademais, sem a ótica da inimizade, que precede o Estado de natureza de Hobbes, ter-se-ia de concluir que estamos todos destinados a um jogo cuja perfeição remonta à *pólis* aristotélica e ao universo perfeito. Mas a tese de Schmitt sequer pressupõe tal visão; para ele, o soberano de Hobbes age de modo a garantir que o extermínio do outro não seja possível facilmente, ou melhor, ele age de maneira a possibilitar que as relações sejam as mais pacíficas possíveis e que não encontrem na morte física do outro uma solução que poderia ser resolvida na lei do Estado.

O “ponto do político” – o limiar entre classificar o amigo e o inimigo – reside, pensa Schmitt, onde esse jogo de classificar, de analisar e reconduzir o outro a uma categoria política está em constante exercício e conflito. O ponto crítico de toda essa relação – que se assimila em muito ao jogo das representações do poder tratado por Foucault – se esbarra onde o conceito de “amigo-inimigo” pode ser dissolvido e aonde já não há mais limites para desdobrar as representações do oponente. O “ponto do político” se desativa quando existe a possibilidade “real de provocar a morte física” e, portanto, toma a guerra como o ponto mais extremo de sua feição (SCHMITT, 2008, p.38-39).

Dessa maneira, sobre a possibilidade da guerra, trata o jus-filósofo:

A guerra se passa, assim, como sempre sendo “definitivamente a última guerra da humanidade”. Tais guerras são, necessariamente, guerras especialmente intensas e desumanas porque, *ultrapassando o âmbito do político*, simultaneamente rebaixam o inimigo quanto a categoriais morais, entre outras, e se vêem forçadas em transformá-lo em um monstro desumano, o qual há de ser não só repellido, como também definitivamente *exterminado, ou seja, não é mais apenas um inimigo que se deve rechaçar a seus limites* (SCHMITT, 2008, p.39 – grifos do autor).

Tão logo se encaminha nessa direção, é possível resgatar o aforismo de Clausewitz e seu sentido oposto tratado por Foucault. Quando o primeiro pensador compreendeu que a “guerra nada mais é que uma continuação do trânsito político com intromissão de outros meios” tinha-se como cerne, na leitura de Schmitt, que a guerra é uma pura extensão da política; mas o contato de Foucault certamente possibilita uma leitura mais real dessa expressão, visto que, para ele, “a política é a guerra continuada por outros meios”. Longe de um intuito exegético dos pressupostos que levaram Clausewitz e Foucault a percorrem e defenderem tais aforismos, basta ter o lume de que, segundo o autor alemão, na guerra todos os estreitos da política e de sua diplomacia encontram o limite de seu opositor. É nesse sentido que a guerra se torna o meio de análise para as relações de poder com Foucault e, subitamente, enquanto o conceito daquilo que Schmitt definiu como “político”. Fato é que, nesse sentido, guerra e política estão diametralmente opostas e, enquanto categorias, se esbarram na ausência de uma síntese entre a relação política \times anti-política.

A diferença entre Foucault e Schmitt remanesce na consideração de uma analítica do poder e de seu uso enquanto movimento próprio, para o primeiro, e enquanto implicação de um conceito que define as relações e teorias do direito, para o segundo. Certamente, Foucault não trata o conceito dialético da noção “amigo-inimigo”, assim como Schmitt não analisa o teor de um poder heterogêneo que “transita entre os indivíduos”; por isso, é plenamente válido entender que o conceito do político depende das categorias schmittianas e da interpretação fluida de como o poder entre o *Freund* e o *Feind* será aplicado.

Ora, mas ao pensar tais categorias, qual seria a zona limítrofe para tal classificação? Antes de expor tal resposta, é necessário compreender como Schmitt pensou, como já apontei, que o conceito do político pressupõe o conceito de Estado, isto é, o conceito do conflito em potencial, cuja síntese não pode ser alcançada. Disso resulta as características centrais que possibilitam ver o Estado como aquele que neutraliza (ou, em minha análise, impulsiona) a erradicação dos amigos e dos inimigos; em melhores palavras, o que limita o estado de guerra intra e extra estatal é a função reguladora que o Estado precisa assumir para tal. Voltando à questão que levantei e tendo ciência de onde e do motivo pelo qual ela ocorre, centro minha investigação acerca do que Schmitt compreendeu sobre o conceito do amigo e do inimigo.

Destarte, lê-se com o autor:

O inimigo político não precisa ser moralmente mau, não precisa ser esteticamente feio; ele não tem que se apresentar como concorrente econômico e, talvez, pode até ser vantajoso fazer negócios com ele. Ele é precisamente o outro, o desconhecido e, para sua existência, basta que ele seja, em um sentido especialmente intenso, existencialmente algo diferente e desconhecido, de modo que, em caso extremo, sejam possíveis conflitos com, os quais não podem ser decididos nem através de uma normalização geral empreendida antecipadamente, nem através da sentença de um terceiro “não envolvido” e, destarte, “imparcial” (SCHMITT, 2008 p.28).

Indo além dessa abordagem, ainda trata Schmitt:

Na realidade psicológica, o inimigo é facilmente tratado como mau e feio, pois toda diferenciação, na maioria das vezes, naturalmente, a política como a diferenciação e o agrupamento mais fortes e mais intensos, toma por fundamento as outras diferenciações valorizáveis. Isto em nada muda na autonomia de tais contraposições. Por conseguinte, é também válido o inverso: o que é moralmente mau, esteticamente feio ou economicamente prejudicial, não precisa ser inimigo por isso; o que é moralmente bom, esteticamente belo e economicamente útil, ainda não se converte em amigo no sentido específico político da palavra. A ôntica objetividade e autonomia do político já se apresentam nesta possibilidade de separar de outras diferenciações tal contraposição específica como aquela entre amigo e inimigo e de combatê-la como algo autônomo (SCHMITT, 2008 p.28-29).

A autonomia que Schmitt vê selada no Estado e que desconsidera, por sua peculiaridade própria⁸⁷, as categorias morais, religiosas e estéticas não é um símbolo metafórico. Na visão do autor, são conceitos concretos e existenciais que residem acima dos outros conceitos e que possibilita a compreensão de que inimigo “é apenas um conjunto de pessoas em combate ao menos eventualmente segundo a possibilidade real e que se defronta com um conjunto idêntico”, donde o inimigo seja classificado como *hostis* ou que sua morte física seja uma referência real⁸⁸ (SCHMITT, 2008, p.30;35).

Em ambas as aplicações do conceito de inimizade, Schmitt está respondendo Clausewitz acerca de seu aforismo. Para o jus-filósofo, a guerra é o extremo do conceito do político, aonde, uma vez instaurada, interrompe-se – ou, pelo menos, coloca-se de lado – o próprio teor político (lido como se fosse próximo de um sentido diplomático) para uma discussão ou interesse militar e estratégico, e por isso a necessidade de ser corroborado pelo autor que “de modo nenhum é a guerra objetivo e finalidade, nem conteúdo da política, sendo, antes, o pressuposto (...)” (SCHMITT, 2008, p.36). A tentativa de mostrar como as áreas, ainda que próximas, não estão sobrepostas por serem apenas pressupostos de conceitos associados, permite Schmitt no *Corolário II* de sua obra intensificar sua análise ora feita. Retomando mais uma vez à noção que o inimigo esboça, Schmitt observou com clareza que as Convenções adotadas na política pós-Segunda Guerra, em Genebra, associou o agressor (no caso, a Alemanha) ao *inimigo* (sic), e, não somente, também o outorgou a face de ser aquele que “declara a guerra, quem ultrapassa a fronteira, quem não cumpre um determinado procedimento e determinados prazos etc. é considerado agressor e violador da paz” (SCHMITT, 2008, p.111). O inimigo, precisamente a partir de 1949, tornou-se o

⁸⁷ Trato isso no sentido de mostrar que ainda que um determinado homem ou Estado seja feio, moralmente mau ou de religião oposta à minha, isso não o transcreve como sendo um inimigo; de modo que a proposição contrária também não deve ser pensada dessa forma.

⁸⁸ É preciso interrogar Schmitt – enquanto cristão praticante que vê a teologia como fundamento da política, haja vista que, em Mateus 5,44 e em Lucas 6,27, os textos bíblicos versam: “amai os vossos inimigos” (*diligite inimicos vestros*). Estaria o filósofo condicionado por uma exposição inocente para sua teoria? Ou, teria o pensador feito análises equivocadas quanto aos conceitos? A conclusão schmittiana incide sobre tais perguntas, na medida em que as responde mostrando que os textos eclesiásticos trouxeram uma configuração religiosa e não política à discussão. Portanto, Schmitt não blefou acerca de sua teoria do político ou sequer equivocou-se.

algoz, de maneira a ser tratado como um “agressor” no direito, aquele que pratica o delito.

Indo além dessa abordagem que Schmitt mostra no *Conceito do Político*, há, certamente, um desdobramento que considero crucial para o desfecho do pensamento do autor como tese central ao entendimento da política da exceção: trata-se de sua *Teoria do Partisan* (1927). Na análise do *partisan* (uma conferência feita *Deutsche Hochschule für Politik*, em Berlim, seis anos da ascensão do Nacional-Socialismo ao governo), Schmitt resgata sua iminente tese do político e de sua discordância com Clausewitz, no intuito de mostrar que a díade “amizade-inimizade” passara a compor outras esferas da política⁸⁹ em um momento que o Estado começava a perder o monopólio de definir quem era o inimigo real.

Esse novo mote entre política e Estado é percebido por Schmitt com a presença do combate irregular do *partisan* (SCHMITT, 2008, p.151). Para o autor, o entrave entre a política e a guerra (enquanto condição anti-política) tem o *partisan* como um termo limítrofe entre a amizade e inimizade sem, no entanto, se ocupar da guerra. O *partisan* é, por isso, um ato de guerrilha – e, desse conceito, há certamente o desdobramento às revoluções e ao terrorismo – forjado sem qualquer tipo de regularidade de acontecimento. Assim como o *partisan* espanhol de 1808-1813, o primeiro excetuado na visão de Schmitt, que combateu as tropas estrangeiras em seu próprio solo, os grupos diversos de revolucionários, terroristas ou revoltosos não esperam seus inimigos, nem suas misericórdias, haja vista que eles “abandonaram a inimizade convencional da guerra domesticada e cerceada, entrando no âmbito de uma outra, a da inimizade real, que se intensifica através do terror e da luta contra o terror até chegar ao extermínio” (SCHMITT, 2008, p.158).

Vejamos que, na percepção de Schmitt, o *partisan* surge como um desdobramento da díade “amigo-inimigo”, mas não se esgota na condição beligerante da guerra. Ele se mantém exatamente por sua condição política centrada na irregularidade, na acentuada mobilidade do combate ativo e uma acentuada intensidade de engajamento político (SCHMITT, 2008, p.167). Para Schmitt, o *partisan*

⁸⁹ Percebo que Schmitt busca expor, mais uma vez, que o conceito do político não é em si um conceito do estado de beligerância (como vê Clausewitz em sua obra de 1832, por exemplo). Mas, antes, um conceito permeado na política que pode se desdobrar em outros conceitos.

que combate com armas sempre não só depende do armamento, mas também da mobilidade e da capacidade de fragilizar sistemas políticos individuais ou globais. Mas há uma advertência essencial notada pelo pensador alemão: se o *partisan* ocupa uma posição resvalada na política, ainda que sua condição de atuação seja por meio da hostilidade, seria necessário, ainda assim, que seus membros fossem protegidos por algum direito especial, como os tratados e convenções de guerra nos casos beligerantes. No entanto, há, unanimemente, a consideração de que o *partisan*, ao combater irregularmente, é tomado como o algoz ou o criminoso “que pode ser neutralizado por meio de penas sumárias e medidas de cunho repressivo”, cuja ressignificação pode estar aquém ou além das penas beligerantes (SCHMITT, 2008, p.172).

Nesse sentido, diz Schmitt:

O *partisan* perturba, em sua clandestinidade, o jogo convencional e regular encenado no palco aberto. De sua irregularidade, ele modifica a dimensão das operações dos exércitos regulares não apenas táticas, mas também estratégicas. Grupos *partisans* proporcionalmente pequenos são capazes de comprometer grandes massas de tropas regulares ao fazerem uso das relações com o solo (SCHMITT, 2008, p.219).

Para Schmitt, a preocupação do conflito massivo da guerra e de sua condição apolítica possibilitou não só a existência dos *partisans*, mas a expansão destes. Com os exemplos da Argélia, do Vietnã, do Laos, Espanha e China, Schmitt mostrou como a irregularidade do *partisan* movia o jogo político e como sua clandestinidade estava apoiada em um terceiro elemento regular. Na ótica do autor, a irregularidade do *partisan* agia contra a regularidade de determinados grupos sociais e Estados; no entanto, para sua atuação inesperada e clandestina, era necessária a presença da produção técnica, altamente produzida e desenvolvida e mantida por Estados regulares. Por isso, todo e qualquer *partisan* “depende de um terceiro interessado, de modo a alcançar, finalmente, proporções planetárias” (SCHMITT, 2008, p.225). Para o jus-filósofo, em um prazo mais longo, todo combate irregular tende a se legitimar enquanto regular; e, para tanto, encontram-se duas possibilidades: o reconhecimento através de um regular existente ou a imposição de uma regularidade por sua própria força.

Assim, o combate movido pelo progresso técnico do *partisan* amplia suas dimensões, o que, no mesmo instante, aumenta sua capacidade de desintegrar as estruturas sociais (SCHMITT, 2008, p.220-221). Com esta possibilidade planetária, ou de *cosmopartisans*, como prefere Schmitt, os *partisans* reivindicam suas legitimidades; posição esta que se difere no combate legítimo forjado pelo próprio Estado. Nessa circunstância, o combate irregular não provê, em qualquer instância, da proteção constitucional; toda irregularidade só pode ser justificada no âmbito de uma posição aceita, enquanto razão, por um grupo. Disso decorre a justificativa de Schmitt de que a maioria dos *partisans* possui um inimigo real, mas não absoluto. Enquanto categoria, pensa o autor, real é aquele que existe em diversas possibilidades de combate. Ele não é um alvo específico, mas apenas um dos diversos signatários de um grande projeto de desintegração social e política; absoluto, por outro lado, é a categoria de radicação de um inimigo definido. Grosso modo, essa é a categoria de definição presente na guerra, donde o inimigo assume a visão estrita de ser erradicado enquanto absoluto.

A discussão schmittiana sobre o inimigo e sua categoria real ou absoluta retoma a discussão do conceito do político. Vejamos que, para o autor, o próprio conceito de Estado pressupõe a díade amigo-inimigo (SCHMITT, 2008, p.20). Com essa díade, o que remanesce enquanto conceito central para o Estado é sua capacidade legítima de promover o conflito e de determinar um inimigo absoluto; essa categoria, no entanto, traceja outra conclusão: a de que o poder econômico, na medida em que se intercambia com o poder político, cria fissuras irreparáveis na tese de que o político reside na condição amigo-inimigo. Quando o político cede espaço ao econômico, a irregularidade abala a regularidade, modifica as estruturas sociais e possibilita um outro tipo de conflito, a saber, aquele que age de modo indeterminado por *partisans*.

2.3. Um conflito preexistente: a fratura entre o *oikos* e a *polis*

O percurso iniciado com a exposição exegética da teologia política cotejou como Foucault, Benjamin e Schmitt cingiram a problemática da soberania e o novo direito criado entorno da modernidade. Sabido que a política de punição cedeu lugar à política de segurança e que um “mistério econômico” passou a se ocupar do gozo

da vida, é preciso compreender, agora, em que sentido essa categoria política tornou-se uma categoria econômica.

Na obra *Stasis* (2015), *Homo Sacer II*, 2, essa preocupação parece sondar a reflexão de Agamben. O contraponto que se levanta em direção à essa investigação advém dos textos historiográficos de Nicole Loraux sobre, de um lado, a postura dos gregos e, de outro, do que gostaria de chamar de “paradigma econômico da política ocidental”, em menção ao que será problematizado por Agamben em suas leituras sobre Hobbes e – principalmente, onde concentrarei essa investigação – nos textos de Arendt e Foucault. São estes dois escopos principais que tangenciam a obra do autor italiano e que, em muito, retornam em suas teses na obra *O Reino e a Glória* (2007), cujo intuito é exatamente analisar, no primeiro momento, a existência de um “mistério da economia”.

Anteriormente, ao apresentar o excurso *Agamben leitor de Foucault, Schmitt e Benjamin*, busquei observar como o filósofo italiano havia conduzido sua pesquisa na observação do *oikos* e da *polis*. Naquele momento, mencionei que o retorno aos gregos, quanto ao tratamento desse assunto, parecia inevitável; isso se deve ao fato de que, para os filósofos da antiguidade, o *oikos* era especificamente uma atividade doméstica destinada, sobretudo, às mulheres, às relações parentais e à relação entre escravo e cidadão, enquanto a *polis* constituía-se pela prática da isonomia, isegoria e isocracia dos homens na função pública. Esse argumento, observado no *I Capítulo* em referência à naturalidade metafísica da ocupação do universo por Aristóteles, recai agora no limiar entre o *oikos* e a *polis* e uma fratura constituída entre eles. Com o entardecer da modernidade, e, especialmente, com a interpretação de Foucault sobre a *Biopolítica*, as duas esferas gregas em polos opostos passam a se intercambiar indistintamente, de modo que poderia dizer que, em partes, um de seus responsáveis foi o surgimento do liberalismo político e econômico, que se incumbiu de romper com toda e qualquer barreira que limitasse o intercâmbio entre economia e política.

Em *A Tragédia de Atenas* (2009), Nicole Loraux observa com cautela a estrutura social dos gregos. De um lado, o lar, o *oikos*, sublinha as três relações heterogêneas propostas por Aristóteles: as relações despóticas (entre escravos e senhores), as relações paternas (entre pais e filhos) e as relações gâmicas (marido e mulher). Dessas três relações, o fator gerencial se constitui como aquele que permeia as relações

oikônômicas para a subsistência familiar. Do outro lado, porém, está o político como sinônimo de cidadania, isto é, como sinônimo da expressão de seu direito de discursar na *polis* e de exhibir-se enquanto homem livre.

Conforme a historiadora, a gênese da fratura entre *oikos* e *polis* reside no evento ocorrido no século III na cidade grega Nakoné. A partir da decisão política de formar grupos (*phylon*) (ou casas) por sorteio (*adelphoi hairetoi*), Nakoné passaria a ser composta não mais pelos laços consanguíneos, mas sim pela sorte ou pelo acaso de cada homem em compartilhar o mesmo lar. Isso significa dizer que a população da cidade havia sido agrupada e, por conseguinte, separada em grupos compostos por cinco pessoas cada. Esses grupos estavam, ao mesmo tempo, dissociados dos laços sanguíneos, que compunham a herança familiar, e associados pelo acaso, como uma proposta inteiramente objetiva da política em tornar todos semelhantes, independentemente de suas relações parentais. Ao serem separados em grupos Agamben entende, porém, que o símbolo por excelência do parentesco, a fraternidade, se torna um sentimento falso capaz de produzir prematuras guerras civis, ou melhor, revoltas intestinas no seio da política. O que o filósofo contemporâneo excetua é que, na medida em que se *formam famílias por sorteios*, os laços fraternos de ordem *oikônômica* secularizados pela afetividade são substituídos por laços puramente políticos capazes de transformar o ideal de igualdade em um ideal de indiferença e indisposição.

A par dessa interpretação de Agamben, Loraux entende, porém, que a fissura que coloca a cidade em indisposição tem sua origem na relação dos *oikos* individuais, pois, ainda que seja uma decisão política, o confronto será mediado dentro da casa (*stasis emphylos*) e das novas relações “familiares”. Neste turno, a guerra civil só pode ser considerada uma guerra de gênese oikônômica (*oikeios polemos*), impulsionada pela política, mas deflagrada pelos próprios membros do lar.

A despeito de tal conclusão, Agamben propõe a seguinte reflexão: em que sentido, se tomarmos o problema da guerra civil como constituído dentro e em função do *oikos*, chegar-se-ia ao domínio político? Inicialmente, o questionamento do filósofo italiano parece fisgar pontos tangentes da obra de Loraux, com o intuito de ampliar sua dimensão. Mas sua contrapartida é identificada logo em seguida: para Agamben, a guerra civil não está comensurada dentro do *oikos*, como propôs a autora francesa. Se essa fosse a verdadeira tese, a política permaneceria praticamente intacta, enquanto

os diferentes grupos seriam aniquilados. De outro modo, se a guerra civil fosse inteiramente um movimento político, o *oikos* permaneceria intacto em face do esfacelamento da *polis*. A *stasis* não pode residir, portanto, apenas no *oikos* ou apenas na *polis*; ela reside nas zonas de intersecção entre a casa e a cidade, donde se pode dizer que se trata de uma tensão na qual o doméstico é politizado em cidade e, contrariamente, a cidade é despolitizada em uma solidariedade familiar (AGAMBEN, 2015, p.19).

Com tal reflexão, *oikos* e *polis* passam a ser indiferentes, de maneira que o político e o não-político e o fora e o dentro se coincidem (AGAMBEN, 2015, p.22). Com tal visão, o pensador apresenta o seguinte paradigma:

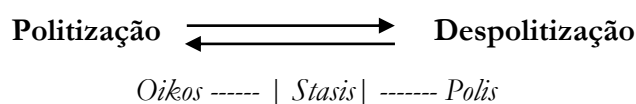


FIGURA 1 - ZONAS DE POLITIZAÇÃO E DESPOLITIZAÇÃO. AGAMBEN, 2015, P.22

Quando a tensão em direção ao *oikos* prevalece e a cidade parece querer transformar-se em uma família, a guerra civil funciona como um paradigma em que as relações familiares são repolitizadas. Quando, no entanto, a tensão em direção à cidade prevalece e a família se torna mais fraca, então *stasis* intervém para recodificar as relações familiares em termos políticos.

Certamente, com essa apresentação do pensador italiano, é possível resgatar a diferença entre esfera pública e privada feita por Hannah Arendt para uma melhor compressão. Para a filósofa judia, a distinção entre o público e o privado reside, no primeiro momento, na reflexão específica sobre o mundo grego, responsável por separar o *oikos* e a *polis* e, sobre essa circunstância, apresentar a diferença “entre a esfera da *polis* e a esfera do lar, da família, [...] entre as atividades relativas a um mundo comum e aquelas relativas à manutenção da vida, divisão essa na qual se baseava todo o antigo pensamento político” (ARENDT, 2010, p. 34). Na *polis*, pensa Arendt, os homens estavam entre seus “iguais”, isto é, estavam isentos da desigualdade “presente no ato de governar e mover-se em uma esfera na qual não existiam governar nem ser governado”, na qual exprimiram suas singularidades pela ação política e pelo direito de discurso (ARENDT, 2010, p. 39). Indubitavelmente, o sistema político grego é organizado entorno de uma separação natural que fundamenta toda política aos

cidadãos e aos excluídos; mas Arendt está refletindo algo mais ulterior: a cisão entre *oikos* e *polis*, ao chegar no período moderno, tornou-se praticamente indistinta, de maneira que a igualdade política perdeu sua verdadeira essência, em função de uma igualdade social. A confusão entre política e sociedade, centrada desde a gênese aristotélica do animal político (*zoon politikon*), mas traduzida especialmente no mundo latino como animal social, tornou essa reflexão pouco perceptível. Mas Arendt está exatamente se questionando como a transcrição dos termos do mundo antigo ao moderno modificou o que Aristóteles verdadeiramente se propôs a pensar ao distinguir o domínio da vida privada e o da vida pública. Para a pensadora, no período moderno, “os dois domínios (*oikos e polis*) constantemente recobrem um ao outro, como ondas do perene fluir do processo da vida” (ARENDT, 2010, p. 40).

Com o entardecer da modernidade, sobretudo quando o liberalismo começava a assinalar sua marca, a participação política assumiu totalmente a denotação social. O interesse coletivo passou a assumir o contraste público, mesmo quando não havia qualquer deliberação ou debate entre os iguais. O Estado assumiu a posição de guardião do interesse do povo com o intuito de, soberanamente, reunir os interesses coletivos e a vontade geral para a promoção de educação, saúde, transporte, saneamento, cultura, etc. O resultado intempestivo foi a redução da política à ação social, ou de possíveis tentativas de ocupar o vazio político da transição ao mundo moderno por um “igualitarismo social” muito bem construído teoricamente, mas pouco evidente na prática. Sem qualquer dúvida, Arendt assinala que o animal político, agora reduzido ao animal social, está confinado à outra ótica: a saber, a ótica liberal da propriedade e das decisões sobre a vida, na qual sua *raison d'être* foi reformulada para ocupar o domínio do ocaso. Mas o contraponto filosófico que a autora alemã nos permite pensar é aquele que vê a indistinção entre lar e política e, no mesmo instante, a ausência de ação e reflexão de um povo que se furta a expressar sua liberdade (ARENDT, 2003, p.191-192). Na ótica da filósofa, o liberalismo do século XVIII garantiu que os homens perdessem seus interesses à ação política, restringindo-se única e exclusivamente aos interesses privados de suas propriedades. A riqueza do pensamento pela discussão e convencimento dos iguais cedeu espaço à idolatria da riqueza e da acumulação de capital, donde “ao invés de requerem o acesso

ao domínio público em virtude da riqueza, exigiram dele proteção para o acúmulo de riqueza” (ARENDT, 2010, p. 83).

Ora, Arendt não está apenas refletindo como a ótica econômica dos meios privados de produção determinou, em partes, a indistinção dos espaços sociais. Grosso modo, ainda que a filósofa considere Marx como o maior pensador, ela não compreendia o sentido político apenas como uma dialética entre burguesia e proletariado. Isso significa pensar que, segundo Arendt, Marx errou ao considerar que apenas a revolução proletária, seguida do socialismo até o comunismo, conseguiria estancar o problema das liberdades e da igualdade entre os homens. De fato, quando Marx escreveu os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* e propôs que o comunismo seria a “resolução definitiva do antagonismo entre o homem e a natureza, e entre o homem e seu semelhante” (MARX, III Manuscrito), Arendt observou seu equívoco face a tentativa de resolver o problema da História pela superação da luta de classes e também, como efeito direto, da ausência do confronto das opiniões. Porém, para a filósofa, o comunismo seria apenas mais um meio de tentar resolver o problema social, desviando-se do meio político. Fato é que, com isso, nem mesmo com a visão de Marx seria possível distinguir o *oikos* da *polis* ou o público do privado, na medida em que os contornos da luta de classe permaneceriam opacos ao *oikos*.

Vejamos que a tese de Arendt parece reforçar a reflexão de Agamben, assim como, grosso modo, o que Foucault apontou em suas lições sobre uma economia crescente que despojava todo poder político. Nas zonas de politização e despolitização pensadas por Agamben, o *oikos*, enquanto espaço privado, está oposto à *polis*, ao espaço público. Mas, diferentemente de Arendt, Agamben está mostrando como tal relação é volátil e heterogênea. Se com Arendt uma real indistinção permeava a teoria política a partir do pensamento moderno, para Agamben essa fratura é muito mais volúvel e imperceptível e funciona como um mecanismo de instabilidade: se assuntos domésticos prevalecem no domínio público ou se o domínio público reduz-se à assuntos privados, o conflito recondiciona tais searas; entretanto, mesmo com tal recondução de assuntos, o espaço privado e o espaço público sempre, ao serem contestados pelas instabilidades, remanescem com partes um dos outros. Desse modo, a economia tende-se à economia política, enquanto a política tende-se à política econômica. Isso significa que, se a primeira, é volátil e capaz de influenciar em sentido

gerencial e financeiro a política, a segunda desenvolve possível mecanismos para legitimar o próprio gerenciamento. Disso resulta, então, toda possibilidade de se afirmar que o atual espaço público é um grande constructo dos interesses privados ou das diversas economias políticas individuais.

Seria razoável, agora, questionar como tal cisão traz implicações severas à reflexão política. Na aula de 28 de Março de 1979, no curso *Nascimento da Biopolítica*, Foucault viu um cenário bastante similar ao que Arendt havia escrito. No entanto, o pensador francês, sem qualquer pretensão como a autora alemã, chegou à conclusão de que a condição humana estava, com a tomada da política pelo neoliberalismo, guarnecida ao que se podia chamar de *homo oeconomicus*. Esse homem, pensa Foucault, age por um princípio “individual, irredutível, intransmissível, esse princípio de uma opção atomística e incondicionalmente referida ao próprio sujeito – é isso que se chama interesse” (FOUCAULT, 2008, p.372). Em função disso, ele aparece como o “correlativo de uma governamentalidade que vai agir sobre o meio e modificar sistematicamente as variáveis do meio” enquanto sujeito ou objeto do *laissez-faire* (FOUCAULT, 2008, p.369). Tão logo se vê isso, a primeira implicação que Foucault assinala é um domínio gerencial sem precedentes tornado parte das ideias, discursos, saberes e práticas. O homem não apenas se tornou sujeito e objeto na discussão foucaultiana de *As Palavras e as Coisas*; ele foi convencido pelas correntes fisiocratas dos séculos XVIII e XIX que sua existência, marcada pela vaga noção de liberalismo, era precisamente não mais aquela preestabelecida por Aristóteles como sendo político, mas, acima de tudo, de natureza econômica. Disso resulta não apenas o critério de uma possível antropologia natural do homem, mas o delineamento de um paradigma totalmente distinto dos pensadores gregos, na qual a pluralidade, a igualdade entre semelhantes, a expressão da razão no espaço público e a deliberação agora é pensada sob a ótica do indivíduo e do privado.

Vejamos que o ponto de decisão que separa Arendt de Foucault é a interpretação que ambos conferem: para a pensadora judia, o espaço público e o privado estão posicionados em áreas distintas de contato mútuo, de modo que ainda se pode dizer e pensar a distinção de ambos; para o autor francês, sem qualquer menção de espaço público ou privado, toda estrutura política é, desde então, criada pela política *oikônômica* do poder pastoral dos hebreus do século XIX. A retomada de

Agamben entre Arendt e Foucault acerca do poder econômico, ou melhor, do “mistério da economia”, remonta ao século II com os padres da igreja. Isso significa dizer que, muito antes do neoliberalismo, o espaço público e o privado já apresentavam sinais de possíveis indistinções. No entanto, Agamben parece seguir também a posição de Arendt, o que mostra que, de um lado, o pensador italiano entende como a economia se tornou, por um equívoco de interpretação, parte do espaço público, mas só pode determinar de fato os caminhos da gestão a partir do neoliberalismo. Por outro lado, o neoliberalismo dirimiu os espaços públicos e privados, mas não o reduziu em apenas economia. É, por isso, que para o filósofo romano a guerra civil (*Stasis*) funciona como uma ferramenta de instabilidade e de repolitização das forças.

A convergência de Foucault com Arendt reside, portanto, em considerar como as forças econômicas passaram a se sobressair sobre a própria política. Com a redução do político ao social vista por Arendt, toda e qualquer política foi transformada em tentativas reais de consolidar os Estados de bem-estar social, o que pressupunha uma política de interesses econômicos do bem-estar individual. Toda e qualquer pluralidade e fraternidade, pensadas a partir de Arendt e Agamben, corroboram acima de tudo para o individual. Eis, por isso, que a instabilidade que prevê Agamben é, antes de tudo, um confronto entre agrupamentos de individualidades em direção à *polis*, como sintomas próprios de homens econômicos que tornam a política em um resguardo de interesses privados.

Essa fratura entre espaço público e privado possibilita, como observou Agamben, à uma instabilidade sem precedentes, donde a *Stasis* marca o ato de tornar-se político do impolítico (quando a *polis* é reduzida ao lar) e do impolítico tornar-se político (quando o lar é tornado uma cidade). Essa discussão é similar ao que Carl Schmitt compreendeu a partir de suas leituras sobre o *partisan*. Note-se que, assim como explicitou o jus-filósofo alemão, as características principais do *partisan* centravam-se na irregularidade de sua atuação, de maneira a surgirem a partir de instabilidades. Isso possibilita o argumento de que a *Stasis* de Agamben, ainda que definida entre as forças de atuação do *oikos* e da *polis*, depende de uma força irregular para tornar o conflito em uma situação de emergência. Com isso, seja na redução do espaço público ao privado ou na ampliação do espaço privado ou público, a guerra

civil surge como um verdadeiro limiar para impedir o confronto regular da guerra, na qual a supremacia do Estado define, de fato, que é preciso existir um soberano para que a exceção funcione como dispositivo de supressão da guerra civil: quando as forças domésticas reivindicam a posição do político, a guerra civil abre o pressuposto da exceção para a recondução da ordem do espaço público; quando, do outro lado, as forças políticas atuam na supressão do doméstico, a comoção intestina ameaça o interesse público e o condiciona ao patamar da exceção para a reconfiguração da ordem social. Com essa insurreição, o privado ou público, o cidadão ou o estatal, o impolítico ou o político, mostra que qualquer indivíduo, humano ou artificial, é guiado, na política contemporânea, pela força da irregularidade do *partisan*.

Com a fluidez da globalização e sua capacidade de esfacular as delimitações e os territórios, essa noção de um espaço público e de um privado deve ser revista e repensada em nível de um sistema maior. Na obra de Loraux, e depois com os teóricos do liberalismo inglês, é claro como a discussão entre *oikos* e *polis* pouco se estendia além das fronteiras, ou de seu caráter internacional. Exatamente nesse sentido, gostaria de presumir que esse estreitamento tenha acontecido a partir da II Guerra Mundial, quando o Estado nazista estatizou milhares de indivíduos com suas políticas atroz, e teve total intensificação após o término da Guerra Fria (1947-1991), quando o fim do regime soviético revelou não só a vitória estadunidense, mas sua política imperialista de regime capitalista.

Esse sentido de uma política imperialista de regime capitalista traz algumas notas que gostaria de fazer antes de caminhar ao fim dessa seção: primeiro, a política imperialista norte-americana, de Roosevelt a Nixon, de Reagan, passando por Bush até Trump é construída sob o mote de uma democracia⁹⁰ nacional, na qual há uma verdadeira distinção schmittiana entre “amigos”, os reais americanos, e “inimigos”,

⁹⁰ É válida a referência a Tocqueville sobre seu olhar acerca da democracia norte-americana: De início é bom limitar bem o problema: Não é sobre a igualdade perante a lei que se está referindo, esta é completa na América; ela não é apenas um direito, mas é também um fato. Pode-se mesmo afirmar que, se a desigualdade existe em qualquer lugar nos Estados Unidos, há na esfera política uma ampla compensação em favor das classes médias e inferiores que, juntamente com os nomes tradicionais, preenchem quase todos os postos eletivos. Falo da igualdade nas relações sociais. Esta igualdade que faz com que certos indivíduos se reúnam nos mesmos lugares, compartilhem suas idéias e seus prazeres, unam suas famílias. É neste aspecto que é preciso distinguir entre a França e a América. As diferenças se tornam essenciais (TOCQUEVILLE, 1957, p.279).

todos aqueles que, de alguma maneira, estão opostos ao poderio estadunidense (como os árabes nacionais ou os islamitas religiosos). Isso significa, linhas gerais, que a política estadunidense age, a partir de um ideal nacionalista extremo, capaz de influenciar diversos Estados, assim como é capaz de retaliar diversos Estados considerados *aliens* (inimigos estrangeiros). Ora, mas toda essa digressão histórico-política tem apenas um sentido: mostrar como a política de um Estado, a antiga *polis*, é capaz de reconfigurar e modificar a geopolítica das relações, enquanto um próprio movimento além de qualquer fronteira. Desse modelo político ao modelo econômico, não há tamanhas diferenças quanto à condução: a economia norte-americana, umas das mais protecionistas do mundo, dilacera mercados emergentes, promove e retira governos em outros países, intensifica o consumo e dissemina suas empresas transnacionais como acordos estratégicos e financia movimento pró ou contrários à sistemas políticos. Com isso, mais uma vez retorno à discussão filosófica de como o *oikos* pode influenciar a *polis* local, assim como ultrapassar sua condição local.

Vejamos que essa visão macrofísica do poder (para utilizar um vocabulário próximo à microfísica foucaultiana) traz diversas implicações, sobretudo, às Ciências Sociais, a Economia e a Geopolítica. Mas reitero que por detrás de toda influência empírica que tais áreas conseguem observar, minha preocupação reside no modo pelo qual a gênese da guerra civil está suplantada na fratura *oikos-polis* e em um combate muito mais ultrajante que assumiu a face extrema da guerra civil, a saber, o terrorismo mundial. Essa é a tese defendida por Agamben acerca de uma *Stasis* planetária cujo sentido da *Biopolítica* é reiterado ao máximo naquilo que Foucault compreendeu como a transitoriedade do poder. Segundo Agamben,

A forma que a guerra civil assumiu hoje na história mundial é o terrorismo. Se o diagnóstico foucaultiano da política moderna como *biopolítica* estiver correto e se for correta também a genealogia que a remete a um *paradigma teológico-oikonômico*, então o terrorismo mundial é a forma que a guerra civil assume quando a vida como tal se torna aquilo que está em jogo na política. Precisamente quando a *polis* se apresenta na figura tranquilizadora de um *oikos* – a “casa Europa”, ou o mundo como o espaço da gestão econômica global absoluto – então a *stasis*, que não pode deixar de se situar no limiar

entre *oikos* e *polis*, se torna o paradigma de todo conflito e ingressa na figura do terror (AGAMBEN, 2015⁹¹).

Note-se que o epicentro da discussão de Agamben consiste em mostrar como a guerra civil está atrelada a um paradigma *teológico-oikônômico*, isto é, a um paradigma de gestão econômica oriunda da escatologia cristã. Como busquei apontar anteriormente com os *corros* Foucault, Schmitt e Benjamin, a proposta de um paradigma de origem teológica não visa entoar que a *Stasis* ou o próprio terrorismo são frutos da teologia, mas, antes de qualquer observação, essa proposta pretende mostrar como o elemento de impulsão do terror, a fratura entre *oikos-polis*, está totalmente inserida no pressuposto de um “mistério da economia”, ou na transição de um “governo das almas” ao “governo dos vivos”.

Nessa interpretação do filósofo romano, e mesmo naquelas já pormenorizadas por Hannah Arendt, a noção de uma *stasiologia* ou de uma revolução sempre intercambiada no fluxo político e econômico retoma o mote hobbesiano de como a guerra, assim como suas modificações ao longo da história, tem o caráter central de definir amigos e inimigos. Com esse diagnóstico, Agamben conclui que

O terrorismo é “a guerra civil mundial” que investe, uma a uma, esta ou aquela zona do espaço planetário. Não é por acaso que o “terror” tenha coincidido com o momento em que a vida como tal – a nação, ou seja, o nascimento – se tornava o princípio da soberania. A única forma em que vida como tal pode ser politicizada é a incondicionada exposição à morte, ou seja, a vida nua (AGAMBEN, 2015⁹²).

É possível observar que o autor italiano está sinalizando ao modo pelo qual, no “espaço planetário” do mundo, toda lógica pensada por Foucault sobre a política que passara a disseminar a vida encontra seu limiar onde um conflito parece preestabelecer o *oikos* e a *polis*. Na tentativa de politizar o espaço privado ou de despolitizar a cidade, a vida, no sentido mais próprio de seu termo, é descortinada

⁹¹ A citação é da obra *Stasis* (2015). Essa tradução foi disponibilizada na entrevista concedida pelo pensador ao Instituto Humanitas Unisinos em Abril de 2015. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/541769--stasis-a-guerra-civil-lida-por-agamben>. Acesso em 09/10/2017.

⁹² A referência dessa citação é disponível no mesmo link apresentado acima.

pela impossibilidade de coexistir no *oikos* ou na *polis*, de modo que, ao ser descoberta, ela engendra a possibilidade de se tornar, como diz Agamben, uma vida nua.

Epílogo ao Segundo Capítulo

O segundo capítulo observou em que medida a teologia política, ora forjada a partir da relação com a religião, passa a ser constituída como uma extensão do poder econômico. Se, no primeiro capítulo, busquei compreender que a vida havia se tornado o elemento principal da soberania, de maneira a ser compreendida como uma propriedade de garantia pelo Estado, agora me intentei a analisar em que circunstância essa condição torna-se parte de uma política que gerencia seu modo de atuação.

Com as análises de Foucault, busquei compreender de que modo a política soberana de punição havia se tornado parte de uma arquitetura maior denominada de *Biopolítica*. Acerca dessa política que se direciona sobre a forma-de-vida e que pretende criar sua própria anatomia de gestão, Foucault entendeu que o poder havia deixado de ser centrado no absolutismo monárquico para se tornar heterogeneamente desconcentrado entre as instituições micropolíticas (igrejas, governo, hospitais, bancos, clínicas, etc.). Esse poder sobre a vida, *Biopoder*, ladrilha uma política de Estado construída no século XIX como transição de um “governo das almas” para um “governo dos vivos”. Vejamos que, nesse sentido, Foucault está sublinhando que um verdadeiro sistema político de governo, constituído pela hierarquia de conduta da igreja, que durou até o final do século XVIII, mesmo perpassado pelos ensinamentos de uma possível pedagogia do governo com Maquiavel e com os recursos do príncipe, convergiu à conclusão de que não há mais formas políticas precisas, nem mesmo espaços que não podem ser afetados pela dinâmica do poder: toda relação, indivíduo e território é um composto múltiplo de poderes cuja tonalidade contemporânea é a de estender a vida ao seu máximo, de produzir e eternizar a biologia corporal não pela política pública do cuidado, mas pelo interesse de como tal vida é importante ao sistema de controle do Estado.

Nesse sentido, o *Biopoder* e a *Biopolítica* marcam, juntamente com a fisiocracia do século XVIII, um paradigma de objetividade da vida, que, talvez por isso, as estatísticas, a economia, as finanças e toda ciência quantitativa tenham mais primor

do que as demais ciências. Esse paradigma governamental, de saberes quantitativos do Estado, não só ultrapassa a necessidade de conhecer as populações, mas como alarma Foucault, de gerir suas vidas, seus interesses e torna-los objetos de uma mecânica estatal, de modo que até suas mortes serão conteúdos de conhecimento para o poder público.

Ora, mas mesmo mostrando como tal analítica se desenvolve, foi preciso recorrer a Benjamin e Schmitt para suturar o que, no final, Agamben definiu como uma aresta entre o *oikos* e a *polis*. Certamente, Foucault observou com clareza de que modo o poderio econômico, ou de gestão, passou a ser pensado sobre a vida. Mesmo com a interpretação divergente da origem dessa “economia da vida”, Agamben a entende como tendo origem na própria tradição cristã dos padres do século II, o que acarreta em afirmar que a própria gênese da história política ocidental está confinada à gestão da vida desde os primórdios da antiguidade tardia. Não obstante, há de se presumir que se esse diagnóstico estiver correto, então a *Biopolítica* não surge apenas no século XIX, pois, na verdade, toda história deve ser pensada como um verdadeiro interstício dessa política sobre a vida, que se ergue logo após a morte de Cristo.

A partir dessa visão, minha proposta foi perceber como essa estrutura teológica foi secularizada na própria política. Por isso, Walter Benjamin, com seu “anão corcunda”, ou Carl Schmitt, com sua teoria da mediação divina, ocupam um papel importante em minhas análises. No olhar de Benjamin, um anão corcunda e feio impera no jogo do “xadrez” da política. Esse anão, observado enquanto a teologia pelo filósofo alemão, atua sob as sendas do Estado, de maneira que suas ações, ainda que não visíveis, estão secularizadas nas decisões da política ocidental. Mas o caminho desse “jogo” inusitado vai em direção à “queda no abismo”, aonde o fascismo tem mostrado como é possível se manter da estrutura do poder defronte ao próprio materialismo-histórico. O problema desse boneco xadrezista, interesseiro e portador de capacidades especiais, exprime a preocupação de Benjamin sobre como o progresso econômico e técnico tem guiado o próprio contato entre a teologia e a política. Esse olhar ácido do filósofo, externado em seus aforismos ou contos melancólico-pessimistas, mostra como esse curso histórico caminha em relação à tradição dos oprimidos e da exceção.

O lado oposto de Benjamin, apenas no sentido teológico-judaico-cristão, é preenchido com as leituras do maior teórico do nazismo alemão, Carl Schmitt. O engodo desse filósofo de biografia turva, poderia ser questionado em minhas apreciações sem qualquer dúvidas. No entanto, a precisão desse autor e de seus argumentos fundamentados em leis, constituições e em teses filosóficas, políticas, econômicas e sociais permitem uma reflexão extremamente densa aos conceitos. De fato, a biografia de Schmitt está manchada com o sangue de milhares de pessoas, mas toda e qualquer crítica deve ser endereçada ao que as teorias científicas, axiológicas e lógico-empíricas possibilitaram ao que esse autor fez para convencer não só Hitler, mas à pluralidade de juristas, filósofos, acadêmicos e distintos profissionais. A contribuição de Schmitt, sobretudo ao guiar minhas reflexões de uma teologia política à teoria da decisão, parece completar de vários modos o que Foucault trouxe. Digo isso de maneira a compreender que Schmitt entendeu que havia um poder ulterior ao poder político que remontava à teologia e ao seu entendimento metafísico. É preciso, porém, não esquecer que Schmitt era um católico convicto, capaz de desenvolver as teorias mais extravagantes para afirmar a centralidade da teologia. A teologia política de Schmitt é herdeira da tradição da onipotência de Deus e de seu “compromisso” para com os seres humanos. Essa teologia, própria da natureza humana da crença, fez com o que o jus-filósofo afirmasse que toda decisão tomada pelo soberano resguarda-se na autonomia de uma mediação confiada pelo próprio Deus ao regente. Por isso, Schmitt é um dos maiores negadores do normativismo jurídico, e um dos maiores afirmadores de que a decisão está antes e após a norma jurídica.

Da teologia ao decisionismo, Schmitt compreendeu que toda discussão de cunho político estava inserida no Estado. É com essa afirmação que o autor inicia sua análise na obra *o Conceito do Político*, e, ao ir além, a retoma no *Partisan*. A tese de Schmitt tem grande importância ao caminho que desenvolvi: inicialmente, o autor entende um movimento dialético na política que se figura entre a noção “amigo (*Freund*)” x “inimigo (*Feind*)”. Na concepção do autor, é esse movimento de aceitação e negação que promove o debate político e a decisão do soberano. Vejamos que Schmitt está refletindo não só como a política se desenvolve, mas está refutando o aforismo de Clausewitz de uma guerra continuada. Para o filósofo, o conceito espacial que separa a noção de amigos e inimigos é exatamente o conceito de guerra; esta, por

sua caracterização agressiva, não pode ser pensada como um ato político, mas, sim, como um ato anti-político. O extremo de toda política reside onde o inimigo se revela em sua instância mais extrema: no combate regular do estado de beligerância. Ora, isso significa pensar que as disputas bélicas interrompem o fluxo da política e da diplomacia, ainda que agressivas, entorno de uma noção real ou vaga de “amizade”, e abrem o pressuposto de uma eliminação real ou fictícia de um inimigo. Ter-se-ia de pensar, porém, que há uma possibilidade de combates físicos sem sair totalmente da categoria política: por meio do *partisan*. Enquanto a guerra se deflagra pela certeza do extermínio real do inimigo, o *partisan* tem como objetivo promover abalos na política local ou global de territórios. Nesse sentido, sua maior característica é a irregularidade de atuação e sua ausência estrita de um inimigo real. O *partisan* combate, segundo Schmitt, dentro do limite tênue da política e da anti-política, e surge nas discussões contemporâneas como aquele que é capaz de ameaçar a ordem por sua instabilidade e mobilidade.

Muito próximo dessa análise de Schmitt, Agamben observa que um conflito entre o *oikos* e a *polis* condiciona toda insurgência direta e indireta no conceito político. Isso significa que, para o autor, a rivalidade entre amigos e inimigos preexiste na fratura que tenta tornar a cidade em um lar, e tornar o lar em uma cidade. Essa observação do pensador romano é, sem dúvidas, fundamentada no pensamento crítico de Hannah Arendt, ao conceber como o espaço privado e o espaço público passou a ocupar zonas indistintas de atuação. Fato é que, tanto para Arendt quanto para Agamben, o contato entre estes dois espaços tendeu-se a uma separação muito tênue, donde distingui-los e perceber suas diferenças talvez seja umas das tarefas mais complexas da Filosofia política. Vejamos, porém, que ambos os pensadores estão sinalizando para os problemas que decorrem desse estreitamento. De um lado, com a filósofa alemã, está a redução da política ao social, com o intuito de mostrar que, sem a atuação dos homens e de suas opiniões e reflexões, a política passa a ser requisitada como mero instrumento de um Estado de bem-estar social e de garantias de acesso à bens públicos, sem a contrapartida da atuação das liberdades e da pluralidade humana; do outro lado, com o filósofo italiano, está a politização do lar e a despolitização da cidade, naquilo que resulta no confronto, não das ideias, mas dos interesses individuais, e portanto privados, na via oposta de um poder que se ocupou

do espaço público, mas sem qualquer pretensão do coletivo. Desse conflito de interesses, Agamben entende que a guerra civil (*Stasis*) ocupou um papel axial: quando certas forças, ou só públicas ou só privadas, prevalecem, então a *Stasis* surge como meio de reconduzir cada espaço ou, no mínimo, de alarmar para os possíveis problemas. Segundo o pensador, o terrorismo assumiu a forma de *Stasis* planetária, de modo que suas ações surgem como práticas irregulares ao modelo do *partisan* schmittiano.

Terza Parte

TERZA PARTE

3. Do Estado de Exceção ao Terrorismo de Estado: zonas (im)políticas do Terror

No capítulo anterior busquei observar em que medida a soberania moderna havia se tornado um paradigma *biopolítico* de governo, e de que modo a discussão teológico-econômica contornava a discussão política desde a antiguidade. Agora, minha pesquisa se direciona a compreender como o paradigma governamental de controle e segurança se torna um dos motes principais para o terrorismo, buscando avaliar em que medida o diagnóstico de Agamben acerca de uma guerra civil mundial (*Stasis*) pode ser repensada a partir da categoria do próprio Estado. Ora, repensar essa estrutura a partir de uma categoria política torna o exame filosófico extremamente comedido, na medida em que depende de análises minuciosas para, se possível, ir de encontro ao que proponho como “terrorismo de Estado”. Com esse pressuposto, hipóteses gerais são difíceis de serem traçadas, e, no mesmo instante, perigosas ao serem conjecturadas como partes de um sistema maior, ou como risco de se tornarem objetos de pesquisa que mais se aproximam das Ciências Política e Sociais.

3.1. Pressupostos da Exceção: Norma (*Norm*), Decisão (*Entscheidung*) e Força-de-lei

3.1.1. Norma (*Norm*) e Decisão (*Entscheidung*)

No segundo capítulo, tentei explorar, de certo modo, como Schmitt havia se tornado um jurista de tradição decisionista. Aqui, em um caminho análogo, mas preocupando-me muito mais com a própria noção de *decisão* (*Entscheidung*), retomo como esse fecundo conceito tem importância nessa discussão. É válido dizer que desde sua tese habilitação de doutorado, com o título “*O Valor do Estado e o Significado do Indivíduo*” (1914), o jurista tinha grande preocupação em desenvolver uma teoria política do valor do Estado e da decisão do soberano para provar a supremacia deste sobre o indivíduo. Essa preocupação, datada do início da I Guerra Mundial, acompanhou o autor por longos anos, cujo interesse parecia aumentar a cada momento quando a República de Weimar se enfraquecia e os bolcheviques soviéticos

migravam para a Alemanha. Desse limite histórico até seu desenvolvimento das primeiras obras consoantes ao decisionismo, *Politische Romantik* (1919), *Die Diktatur* (1921) e *Politische Theologie* (1922), Schmitt participou das conferências ministradas por Max Weber, entre 1919 e 1920, sobre a “*A política e a ciência como vocação*”, na qual desenvolveu, modificou e lapidou seu pensamento jurídico e político sob influência do sociólogo de Erfurt.

Em uma de suas primeiras obras, *Teologia Política*, Schmitt busca desenvolver sua compreensão filosófico-jurídica a partir do exame de uma soberania calcada na pura teologia e naquilo que, assim como na igreja, revela a condição mais própria da função do papa e do soberano: a decisão (*Entscheidung*); é exatamente nesse sentido que o pensador alemão inicia sua obra afirmando que “soberano é quem decide sobre o Estado de exceção” (*Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet*) (SCHMITT, 2006, p.7). Talvez essa frase solitária tenha muito mais sentido quando a investigação de sua obra como um todo é compreendida, e possibilita o entendimento de que a soberania é uma decorrência da decisão, isto é, o soberano é o efeito da necessidade de se decidir. Vejamos que logo de início a leitura do texto de Schmitt apresenta peculiaridades em sua investigação: ele é um autor que escreve e fundamenta nas entrelinhas, que traz argumentos retóricos amordaçados no conteúdo jurídico e que, acima de tudo, fundamenta a autonomia do direito à decisão, mas nunca se esquece das brechas ou das incongruências legais para tornar a exceção a própria regra.

Dessa condição astuta a um realismo incondicional, Schmitt foi levado a pensar a estrutura jurídica a partir da relação entre o Estado, o direito e, sobretudo, a ditadura⁹³. Inquietantemente, o autor menciona que “de pronto, quem não vê na medula de todo o direito mais que semelhante fim não está em situação de encontrar um conceito de ditadura, porque todo o ordenamento jurídico é simplesmente uma ditadura latente ou intermitente” (SCHMITT, 1999, p.27). Note-se que, segundo o

⁹³ É válido apresentar que, segundo Schmitt, há duas formas de ditadura: a comissária e a soberana. A ditadura comissária visa reestabelecer uma ordem jurídica já existente por meio de uma normatividade consolidada. A ditadura soberana, por sua vez, pretende estabelecer uma nova ordem jurídica, de modo a criar uma nova ordem constitucional. Exemplos dessa forma de ditadura podem ser vistos na fase do *Terror* na Revolução Francesa ou durante o período do Império, com Napoleão (FERREIRA, 2004, p. 111).

autor, existe uma relação próxima entre direito e ditadura, mas por que? A resposta à esta questão retorna aos estudos de Schmitt sobre a tese do jurista Rudolf von Ihering. Para Ihering, o direito é um meio para um fim da sociedade e para os seres capazes de finalidade jurídica⁹⁴, de modo que as decisões tomadas para salvaguardar tal ordem e tal direito revelam o caso ideal normal em que o Estado desdobra sua natureza finalística última (IHERING, 1909). Ao interpretar a passagem do jurista alemão, Schmitt mostrou que essa é a relação em que

O direito revela sua verdadeira natureza e onde, por motivos de conveniência, acabam as atenuações admitidas de seu caráter teleológico puro. A guerra contra o inimigo exterior e a repressão de uma sublevação no interior não constituiriam estados de exceção, mas o caso ideal normal nele em que o direito e o Estado desdobram sua natureza finalista intrínseca com uma força imediata (SCHMITT, 1999, p.27).

Para o jus-filósofo, ainda que a ditadura suprima o direito, ela é um fim puro (não formal) que pretende retomar a ordem almejada por toda tradição jurídica, ainda que seja necessária a própria suspensão daquele. Ora, em que sentido é possível afirmar então que a ditadura é um dos nexos próprios constituídos pelo direito? Schmitt esclarece essa inquietação por meio da seguinte justificativa: todo caráter, independentemente de sua condição burguesa ou proletária, de exceção ao direito é fundamentado por uma ditadura, isto é, toda tentativa de supressão do direito em vias de exceção aduz ao processo de uma ditadura. Sobre tal conceito, expõe Schmitt:

Se chama ditadura não só o ordenamento político combatido, mas também a própria dominação política ambicionada, se introduz na essência do conceito uma mudança mais ampla. O próprio Estado é chamado de ditadura como um todo, porque significa um instrumento de transição, que o efetua, a uma situação justa, mas a sua justificação repousa sobre uma norma que já não é meramente política ou jurídico-constitucional positiva, mas filosófico-histórica. Dessa maneira, a ditadura - que, enquanto uma exceção, permanece em uma dependência funcional daquilo que nega - se converteu, assim mesmo, em uma categoria filosófico-histórica. Segundo a concepção econômica da história do marxismo, o desenvolvimento para a fase final comunista deve ocorrer —organicamentel (no sentido de Hegel), as condições econômicas devem estar maduras para a revolução, o

⁹⁴ IHERING. *A luta Pelo Direito*. Versão eBooksBrasil.com. 1909. Domínio Público disponível em: <http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/luta.html> - acesso em 16/10/2017.

desenvolvimento é —imanentell (também em sentido Hegel), as condições não podem —fazer-sell maduras pela força, e uma ingerência artificial, mecânica, no desenvolvimento orgânico careceria de sentido para todo marxista. Mas a argumentação bolchevista enxerga na atividade da burguesia - que se defende com todos os meios para não ser desalojada do seu posto, condenada a desaparecer desde muito tempo pela evolução histórica - uma ingerência exterior ao desenvolvimento imanente, mediante o qual se obstrui o caminho do desenvolvimento orgânico, e que deve ser suprimida igualmente por meios mecânicos e externos. Este é o sentido da ditadura do proletariado, mediante o qual se justifica, tanto do ponto de vista filosófico-histórico como da argumentação, uma exceção às normas de desenvolvimento orgânico e a sua questão fundamental (SCHMITT, 1985, p.25).

A razão desse processo é uma tentativa constante de suprimir a exceção a partir de um mecanismo puro, mas não formalizado de uma vontade. Novamente, Schmitt parece se voltar ao pensamento de Ihering para validar o que o autor escreveu em o *Espírito do Direito Romano*, pois, para o jurista, “somente a *vontade* pode dar ao direito o que constitui sua essência, — a realidade. Por mais elevadas que sejam as qualidades intelectuais de um povo, se faltam a força moral, a energia e a perseverança nesse povo, jamais poderá o direito prosperar” (IHERING, t. I, § 24 – grifo meu). Vejamos que Ihering sublinha um nexo entre vontade e realidade. Para Schmitt, é exatamente essa relação que possibilita outrora ao soberano decidir sobre o Estado de exceção e sobre o meio para saná-lo. É o ato puro da vontade soberana que, por meio da ditadura, “guarda” a Constituição, ou, como propõe Schmitt em seu texto *Guardião da Constituição* (*Der Hüter der Verfassung*, 1931), “o *Führer* protege o Direito” (*Der Führer schützt das Recht*). Nesse sentido, o argumento do filósofo perscruta a ideia de que o nexo entre a vontade e a realidade se encontre, sem esforços, no conceito da ditadura. A finalidade última que a ordem busca encontrar é definida por meio da ditadura, na medida em que, assim como Ihering afirmou, nela há o máximo de expressão da vontade objetiva.

A proteção da Constituição, no termo jurídico, e a vontade, na concepção ontológico-metafísica, fazem com que as zonas limítrofes de Schmitt se concentrem novamente no soberano. Vejamos que tanto em sua *Teologia Política* como no *Guardião da Constituição* há o pressuposto de uma força que age e limita no/pelo direito. É notável que Schmitt pretende articular tal força à noção de direito (*Recht*) e a posição

que o soberano (*Führer*) exerce sobre o domínio da norma (*Norm*) e da exceção (*Ausnahmezustand*). Por isso, a tentativa jurídico-filosófica do autor busca mostrar o porquê de o soberano ser aquele que decide sobre o caso de excepcionalidade. É esta, enquanto conceito-limite (*Grenzbegriff*), que torna o papel do soberano válido enquanto decisão acima ou fora do normativismo jurídico, haja vista que, contrário ao dever-ser abstrato empregado pelas teorias normativas, o caso de exceção revela o ponto limite de um ordem que não pode se fundamentar na pura lei tomada como universal para os casos normais e excepcionais. Isso significa, segundo Schmitt, que a ordem normativa, fruto da posituação das leis pelo liberalismo, e responsável pelo limite da atuação do Estado, está cingida sob um corolário abstrato e insustentável. A questão que se levanta dessa afirmação schmittiana consiste em refletir sobre a posição de um direito criado e mantido sob uma condição “fictícia”, pois, se o direito é um pressuposto que não se mantém homogêneo nos casos excepcionais, como seria possível garantir a ordem vigente? Para Schmitt, a resposta parece óbvia: a ordem é garantida pela decisão e pelo julgo soberano, isto é, pelo exercício objetivo de sua autoridade em restringir ou deflagrar a exceção e o caso normal. Segundo Bernardo Ferreira,

Por oposição à moderna metafísica do sujeito que privatiza e subjetiviza o princípio da ordem, a soberania oferece um princípio “objetivo” de ordem. Porém, o fato de a competência do sujeito da soberania depender da cisão instituída pela própria decisão impõe o reconhecimento de que essa subjetividade política nasce de uma fratura e conserva em si a memória dessa fratura. A unidade e a identidade do sujeito da decisão dependem da sua abertura para o imponderável da exceção e para o imperativo da exclusão, que continuamente negam as ideias mesmas de identidade e unidade (FERREIRA, 2004, p.128).

Note-se que Ferreira introduz, seguindo a mesma linha argumentativa de Schmitt, uma “moderna metafísica do sujeito que privatiza e subjetiviza o princípio da ordem” em oposição ao principado da soberania. O significado real de uma “metafísica do sujeito” não faz menção aos possíveis autores do cogito do século XVII, mas expressamente reproduz uma crítica contundente ao liberalismo e à democracia. Conforme Schmitt, o liberalismo e a democracia subjugaram a teoria da soberania pela expressão de uma ordem capaz de alcançar uma paz vindoura pela vaga noção de progresso e pela possibilidade de superação da política pelo fluxo da

História, cuja neutralização da vida política (a capacidade dialética em condicionar “amigos” e “inimigos”) e a despolitização estariam inseridas nas várias esferas da vida (economia, moral, ciência, etc.). Além disso, em outro patamar, a vaga concepção de democracia trouxe consigo a identidade entre governados e governantes e dominados e dominadores, o que exclui radicalmente a possibilidade de diferenciação entre tais posições sob a tentativa de homogeneizar todas as classes (SCHMITT, 2006, p.221). O que Bernardo Ferreira traz como menção a uma “metafísica que privatiza” é o que o próprio Schmitt encontra nos conceitos abstratos ora disseminados pelo liberalismo ora encontrados na democracia.

Nesse teor, o apontamento de Ferreira ao pensamento de Schmitt consiste em mostrar que, para o autor alemão, o direito normativo, defendido por grande opositor Hans Kelsen, é fruto de um discurso homogêneo de tradição liberal, que submete toda vida política ao controle dos tribunais (*Justizstaat ou Jurisdiktionsstaat*). Somente quando a jurisdição não pode ser efetivada devido à uma cisão entre norma e ordem, quando o caso excepcional parece redimensionar o próprio ordenamento, é que o fundamento da ditadura do direito retoma seu limiar para revelar o elemento formal da decisão. Nesse meandro, a norma é aniquilada, de modo que a “decisão liberta-se de qualquer vínculo normativo e torna-se absoluta em sentido real”, fazendo com que a relação entre norma jurídica estabelecida pelo direito ao Estado seja substituída por uma decisão a ser tomada pelo soberano em nome do Estado (SCHMITT, 2006, p.13). Com a inversão entre direito-Estado para decisão-soberano-Estado, a exceção é vista como um objeto mais interessante do que o caso normal, na medida em que “o que é normal nada prova, a exceção prova tudo; ela não somente confirma a regra, mas esta vive da exceção. Na exceção, a força da vida real transpõe a crosta mecânica fixada na repetição” (SCHMITT, 2006, p.15).

3.1.2. Força-de-lei (Force de Loi), ou do Fundamento Místico da Autoridade

A expressão força-de-lei foi utilizada pela primeira vez numa conferência ministrada, em 1989, em Nova York, pelo filósofo franco-magrebino Jacques Derrida. Nessa conferência, o trabalho de Derrida consistiu em ir em direção ao desvelamento

das noções de justiça e direito e sua distinção nos campos da ética e da política, como se o campo entre a lei e sua aplicabilidade fosse parte de algo ulterior à discussão do direito e da justiça. Certamente, com os espectros de Pascal e Montaigne, o filósofo da Argélia está defronte à sua tentativa mister: compreender o fundamento místico da autoridade ou sua pura correlação: a força-de-lei. A partir da tese de Pascal, que considera a importância de se unir justiça e força como pressupostos da ação, na medida em que a justiça sem a força é contradita, assim como a força sem a justiça é autoritária⁹⁵ (PASCAL, fragmento 103), Derrida examina se o fundamento puro da justiça preexiste a partir da relação com a força, isto é, se existe alguma categoria específica inseparável entre as bases da força e da justiça. De Montaigne, o filósofo retira a tese de um “fundamento místico da autoridade⁹⁶”, isto é, de uma analítica de que a obediência às leis é devido ao seu caráter fático de serem leis, independentes de expressarem ou não alguma condição de justiça. Para Montaigne (II, 12, p.567), a autoridade que repousa na lei é devido ao crédito que a concedemos, e disso, pensa Derrida, reside um fator essencial para separar o direito e a justiça.

Vejamos que importa a Derrida o questionamento, por meio de seu método desconstrutivo⁹⁷, de que modo é possível pensar ou excogitar o fundamento da lei e de sua validação sem qualquer afirmação de justiça ou injustiça sobre ela ou de um pretexto metafísico de autoridade. É esta investigação que o autor pretende analisar

⁹⁵ Para Pascal, “É justo que o que é justo seja seguido; é necessário que o que é o mais forte seja seguido. A justiça sem a força é impotente; a força sem a justiça é tirânica. A justiça sem força é contradita, porque sempre existem pessoas más. A força sem a justiça é acusada. É preciso, pois, colocar juntas a justiça e a força e, para isso, fazer com que aquilo que é justo seja forte ou que o que é forte seja justo. A justiça está sujeita à discussão. A força é bem reconhecível e sem discussão. Assim, não se pôde dar força à justiça, porque a força contradisse a justiça e disse que ela era injusta, e disse que era ela, a força, que era justa. É assim, não podendo fazer com que o que é justo fosse forte, fez-se com que o que é forte fosse justo” (PASCAL, fragmento 103).

⁹⁶ Retrata Montaigne “Ora, as leis se mantêm em crédito, não porque elas são justas, mas porque são leis. É o fundamento místico de sua autoridade, elas não têm outro [...]. Quem a elas obedece porque são justas não lhes obedece justamente pelo que deve”.

⁹⁷ O método da desconstrução utilizado por Derrida surge, entre as décadas de 60 e 80, como uma das correntes do pós-Estruturalismo. Com esse projeto, modo pelo qual o filósofo franco-magrebino preferia defini-lo, Derrida buscava assimilar uma operação “dentro” e “fora” da metafísica Ocidental, de modo a articular a possibilidade de se encontrar inteiramente fora ou plenamente dentro da metafísica. Derrida reuniu dois fundamentos para seu projeto: a própria ideia de *Destruction*, de Husserl e Heidegger, com o pressuposto de uma metáfora anárquica, de uma ideia de apropriação, e, do outro lado, buscou assimilar a base do niilismo naquilo que seria fruto de uma metáfora da destruição. Ao cingir tais fundamentos, Derrida consagrou seu método como aquele que permite a abertura da linguagem, do texto, dos signos, dos fenômenos em um movimento único: mostrar, fazer aparecer, tornar explícito.

ao longo de sua conferência em Nova York, buscando “desconstruir”, ou melhor, trazer à tona o que se projeta aquém ou além da relação entre o direito, a justiça e a autoridade.

No início de sua fala, ato que também se reproduz na obra, Derrida expressou a necessidade de fazer seu pronunciamento na língua inglesa. Mas isso implica, nesse mesmo instante, conceber que divergências conceituais, no sentido mais próprio do termo, quer dizer, no sentido de mostrar uma significação muito própria de um signo linguístico, podem alterar o caminho de (re)conhecimento. Mas qual o sentido de expor isso? Para Derrida, o cerne dessa discussão, de seu exame sobre o mote de compreender a relação entre o direito, a lei e a justiça, está na expressão inglesa *to enforce the law* ou *enforceability of law or of contract* que, na tradução francesa ou portuguesa, corrobora à “aplicar a lei”. Mas o sentido que o filósofo chama atenção é, sobremaneira, não a pura aplicação da lei, mas, em uma categoria distinta, a força que vem do interior do direito (DERRIDA, 2007, p.7). Desta feita, não é a aplicação da lei que importa ao pensador magrebino, mas a desmistificação de como o direito é fundamentado por uma força própria. É doravante a tal força que se origina no próprio direito a impossibilidade de inferir as leis como fontes justas ou injustas: o que se transmuta ou se performatiza em decorrência dessas fontes são, diz o autor, interpretações. O pano de fundo do campo epistêmico-prático do direito não é a justiça (não há qualquer tese que sustente a criação do direito com vistas à justiça, na medida em que abarcam realidades distintas. Assim não seria possível distinguir a aplicação legítima e ilegítima da lei ou da violência⁹⁸), por isso, mais uma vez, desconstruí-lo sob este viés provoca um incômodo ao filósofo.

Note-se que a posição de Derrida e sua querela devido à tese da violência como fundadora e mantenedora do direito, de Benjamin, busca arrematar pontos, talvez, desconexos. É preciso, porém, dar grande credibilidade ao pensador em sua exposição de que o direito não garante a instauração da violência; no momento de toda

⁹⁸ Na continuação de sua obra, Derrida tece críticas à noção de violência instauradora e mantenedora do direito de Walter Benjamin. Em *Prenome Benjamin*, Derrida critica a posição benjaminiana com mais vigor, no sentido de mostrar a impossibilidade de se compreender uma violência (*Gewalt*) natural ou física instituída no seio do próprio direito. Segundo Derrida (2007, p.74), “o conceito de violência só permite uma *crítica avaliadora* na esfera do direito e da justiça” (grifo meu), por isso, a tese do autor alemão de um fundamento natural é objetado nessa perspectiva.

constituição do direito, é impossível determina-lo por uma esfera outra senão a de sua própria composição, pensa o autor. Mas, sob esse mesmo critério, aquilo que resulta do direito é o próprio direito, quer dizer, seu próprio movimento de expressão que, em conciliação, possibilita o reconhecimento das leis (DERRIDA, 2010, p.26). São estas as únicas que podem, na concepção derridiana, ser consideradas como violentas. O âmbito ético abarcado pelo direito não resulta em sua própria determinação violenta, mas no que as determinação da lei impingem aos que se subordinam a elas. Matéria e resultante estão separadas pela variação de seus próprios objetivos: para o direito, seu objetivo são as leis; para as leis, seus objetivos são sua validação (violenta ou não) aplicável àqueles que se subordinam a elas. Para Derrida (2003, p.24), a tentativa de criar, fundar e justificar o direito consiste em um golpe de força, numa performance violenta que não pode ser definida como justa ou injusta, em um caráter místico que revela uma assinatura sem protagonista. A força que emana dessa criação não é uma forma oriunda dos interesses políticos, econômicos ou ideológicos, mas sua própria performance, sua própria força-de-lei. Essa tese investigativa de Derrida, colocada entre o direito, a hermenêutica e a fenomenologia, põe-se a observar como o movimento entre a criação da lei é inseparável de seu fundamento místico de autoridade: a força que exhibe a lei é uma força que a rasura, que a transcreve por alguém que ali está, mas não se encontra acessível.

3.2. Estado de Exceção, Vida Nua e Homo Sacer: Agamben entre Benjamin, Schmitt e Foucault

Norma, decisão e Força-de-lei são os pressupostos básicos do Estado de exceção. Para Agamben, essa tríade estrutural se completa quando a vida é incluída no bojo entre a incidência da norma, da lei e do poder soberano da decisão. Esse é o paradoxo que o filósofo problematiza nessa discussão filosófica: inserir ou excluir a vida depende do gerenciamento funcional (*taxin*) entre os pressupostos do Estado de exceção, de uma política de governo e, mais importante, do objeto político (a vida humana) que será capturado e “cuidado”. Ao lado, portanto, das teses jurídicas e políticas de Schmitt, Benjamin e Derrida, o que Agamben observa é o pano de fundo levantado por Foucault entorno do gerenciamento e da política sobre e da vida. A

função mista de uma economia política erguida já no século II d.C retrata como a vida biológica estará em voga como o objeto mais preciso e importante para o funcionamento do Estado.

No II Capítulo, quando tentei expor como Schmitt e Benjamin problematizaram a questão da teologia e sua interface à política, foi possível mapear que ambos traçam direções opostas em relação ao que se compreende como teologia, religião e messianismo. Mas, algures, a dissidência entre os pensadores se reverte em uma aproximação crítica de admiração acerca do pensamento político da exceção (*Ausnahmezustand*). Esta articulação se inicia com a leitura de Benjamin da *Teologia Política* de Schmitt e o endereçamento de uma carta⁹⁹ a este último em Dezembro de 1930 sobre o encaminhamento da obra *Trauerspiel*. Schmitt, por outro lado, já havia tido certo contato com o ensaio *Zur Kritik Der Gewalt*, publicado por Benjamin em 1921 no *Archiv for Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (revista cuja leitura era indispensável a Schmitt). Este não foi o único contato que Schmitt tivera com as obras e a filosofia de Benjamin. Em 1938, ao publicar seu trabalho sobre o *Leviathan*, Schmitt o produziu como uma resposta à *Origem do Drama Barroco Alemão*, mencionando veladamente a incapacidade de Benjamin em lidar com este tema da filosofia política. O contraponto que move a análise sobre o Estado de exceção vem com a reflexão de Agamben na obra *Estado de Exceção* (2004) sobretudo no capítulo intitulado *Luta de Gigantes Acerca de um Vazio*, donde Agamben pretende compreender em que circunstâncias o embate teórico entre Benjamin e Schmitt move a discussão filosófica entorno do vazio, ou da exceção. Por isso, os próximos passos serão entender como cada autor faz sua análise sobre a exceção, e como Agamben, com seu gesto e método, reúne ambas correntes.

⁹⁹ “Prezado Professor,

Por estes dias o senhor recebera da editora o meu livro *Ursprung des deutschen Trauerspiels* [*Origem do drama barroco alemão*]. Com estas linhas eu gostaria não apenas de anunciá-lo, mas também de expressar-lhe minha alegria quanta ao fato de que pude envia-lo graças ao senhor Albert Salomon. O senhor ira notar muito rapidamente quanto o livro deve a sua apresentação da doutrina da soberania no século XVII ref. *Politische Theologie*, 1922]. Talvez eu deva, além disso, já dizer que derivei de suas obras posteriores, particularmente de *Diktatur*, uma confirmação dos meus métodos de pesquisa em filosofia da arte das suas sobre filosofia do estado. Se a sua leitura do meu livro tomar compreensível este sentimento, o proposito do meu envio terá se cumprido. Com a expressão de uma particular admiração, Atenciosamente, Walter Benjamin” (BENJAMIN, 1997, 558).

3.2.1. A perspectiva de Schmitt sobre o Estado de Exceção (*Ausnahmezustand*) e o Soberano como Imanente divino

A frase mais famosa de Schmitt que fomenta a discussão filosófica de diversos pensadores é, sem dúvidas, aquela anunciada no início da *Teologia Política: Souveran ist, wer uber den Ausnahmezustand entscheidet* (*Soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção*) (SCHMITT, 1993, p.13). Ao colocar o soberano em um plano automático da decisão, Schmitt entende que o soberano, ao decorrer do fundamento metafísico da decisão, está autorizado a suspender toda e qualquer constituição com vistas à segurança enquanto pressuposto da unidade do corpo político. O hiato entre a situação de normalidade e a excepcionalidade é preenchida pela presença ou ausência da segurança. Por isso, a postura do autor é clara quanto ao Estado de exceção ser uma decisão decorrente do soberano em garantir o retorno da ordem de segurança ou de interromper a desordem. A exceção, enquanto possibilidade da decisão, se insere na norma para deflagrar a situação de excepcionalidade, mas também se excede dessa sem a necessidade de se vinculá-la.

O vínculo que segundo Schmitt garante a segurança é a interposição entre ordem e norma. Nas hipóteses de Schmitt, a instabilidade na segurança política abre espaço para que a norma e a ordem sejam separadas em um hiato de decisão soberana. Quando ordem e norma se separam, o Estado de exceção surge como técnica de governo capaz de reestabelecer o fundamento geral do corpo político. Nesse momento, a decisão opera como o fundamento mais preciso e puro da excepcionalidade, de modo que todo hiato da norma e da ordem é preenchido com o fundamento místico da autoridade. Vejamos então:



FIGURA 2 - ESTADO DE EXCEÇÃO SEGUNDO CARL SCHMITT. - CRIAÇÃO MINHA.

A junção dos primeiros círculos em contato são interpostos no segundo, na tentativa de mostrar que, nos Estados de Direito (onde a norma é essencial), todo

status quo e ordem são balizadas pelo eixo orientador da normatividade (ainda que tal ponto seja amplamente discutida por Schmitt). A situação normal ou perfeito é derivada da proporção direta entre a norma e a ordem. Quando, porém, a ordem é insuficiente para manejar a norma, ou esta é ineficaz para conter aquela, então a situação excepcional surge como uma interrupção histórica para refundar o elo entre ambos. Porventura, a situação excepcional é anunciada já nos limites da norma, sendo, dessa forma, considerada como uma medida perfeitamente legal para Schmitt. A Constituição de Weimar, talvez o exemplo mais concreto identificado nos textos de Schmitt, mostra qual preciso é o fundamento do Estado de exceção que legitimou todo III Reich Nazista. Logo após a subida de Hitler ao poder, em 1933, o artigo 48º foi utilizado para suspender toda Constituição e limitar os direitos do povo alemão.

Art. 48. Caso a segurança e a ordem públicas sejam seriamente (*erheblich*) perturbadas ou feridas no Reich alemão, o presidente do Reich deve tomar as medidas necessárias para restabelecer a segurança e a ordem públicas, com ajuda se necessário das Forças Armadas. Para este fim ele deve total ou parcialmente suspender os direitos fundamentais (*Grundrechte*) definidos nos artigos 114, 115, 117, 118, 123, 124, e 153.

Segundo Schmitt, o colapso da Alemanha após a Primeira Guerra Mundial e a constante depressão econômica e política moveu e legitimou o poder de Hitler. Quando a ordem estava expressamente fragilizada pela conduta do país e a norma não conseguia vigorar e evitar o efeito de catástrofes piores, a tentativa de Adolf Hitler em suspender a Constituição e de promulgar o Estado de exceção pareceu a saída mais adequada ao país.

O que é necessário mostrar é que, para Schmitt (2006, p. 13), o Estado de Exceção não é um Estado de caos ou anarquia. Nele subsiste, em sentido jurídico, uma ordem que garante ao soberano a possibilidade de se colocar fora da própria regra e a possibilidade de suspender uma constituição, revelando sua inscrição no campo do direito e das normas e sobre a implicação do ser vivo na esfera do direito. A exceção é, por isso, uma maneira capciosa de manter o próprio direito pelo hiato temporal do poder sobre a ordem, na medida em que o Estado suspende o direito por fazer jus à autoconservação (SCHMITT, 2006, p.13). É nesse sentido que uma ordem modificada reside como potência soberana da decisão, como potência legítima.

Segundo Schmitt (2006, p. 8), o soberano decide tanto sobre a ocorrência do estado de necessidade extremo, bem como sobre o que se deve fazer para saná-lo. Assim, ele se coloca fora da ordem jurídica normalmente vigente, mas a ela pertence, pois

[Ela] não é subsumível; ela se exclui da concepção geral, mas, ao mesmo tempo, revela um elemento forma jurídico específico, a decisão na sua absoluta nitidez. Em sua configuração absoluta, o Estado de exceção surge, então, somente quando a situação deva ser criada e quando tem validade nos princípios jurídicos. Toda norma geral exige uma configuração normal das condições de vida nas quais ela deve encontrar aplicação segundo os pressupostos legais, e os quais ela submete à sua regulação normativa (SCHMITT, 2006, p.13)

Note-se que Schmitt articula a relação interposta entre norma e ordem, mostrando a posição que a exceção ocupa como elemento indexado ao soberano. Na excepcionalidade, ainda que a norma esteja suspensa, uma situação especial é criada entorno de uma ordem transitória. Mas a validade de tal situação, ainda que expressa nos prazos constitucionais da situação normal, pode ser modificada pela decisão excepcional, como fora o caso de todo Reich alemão em permanecer de tal forma por doze anos.

Para Schmitt (2006, p.15), o caso excepcional é mais interessante do que o caso normal, pois “o que é normal nada prova, a exceção prova tudo; ela somente confirma a regra, mas esta vive da exceção. Na exceção, a força da vida real transpõe a crosta mecânica fixada na repetição”. Todo Reich nazista foi mais interessante do que todo momento de calma alemã. No Estado excepcional do Reich, todo movimento real fora colocado em questão, imbuindo-se da validade normativa que, naquele instante, era ineficaz para defender a segurança do Estado. Por isso, a exceção nazista, segundo Schmitt, conseguiu ultrapassar a repetição mantida pela Constituição de Weimar e adentrar ao espaço do monopólio da decisão soberana enquanto natureza pura do corpo político. A situação mais precisa que o governo de Hitler revelou já em 1933 foi a possibilidade de centrar todo fundamento da autoridade em um monopólio *ex capere* da decisão, na qual o vínculo entre ordem e norma é automaticamente desativado pelo próprio dispositivo jurídico em nome da segurança.

Para Ronaldo Junior (2011, p.94), Schmitt desenvolve sua teoria da exceção com vistas à “boa teoria do direito”. Nessa “boa teoria”, institucionalismo (ou o

pensamento no ordenamento) e decisionismo se coligam entorno de uma concepção clara e radical de soberania. Ora, mas em que sentido institucionalismo e decisionismo aguçam o pensamento sobre a exceção? Para Schmitt, o poder de decisão só pode resultar no engodo da própria lei (e, portanto, do normativismo), e, primordialmente, do poder conferido às instituições. Nenhuma excepcionalidade reside sem o apoio de instituições políticas, ainda que a autoridade se resguarde *in toto* no soberano. Segundo o teórico do nazismo, o recorte histórico articulado por Bodin, ao inserir o conceito de decisão à soberania, mudou o curso do sistema político. A soberania como uma só, ao repousar no corpo político, é insuficiente para qualquer atitude de seu regente, na medida em que repousa no limite jurídico do poder e do direito. A decisão soberana e o apoio das instituições ultrapassam tal contorno, de maneira a ser esta sua razão.

O soberano de Schmitt é um soberano modificado das leituras de Hobbes e Bodin, mas intensamente inserido em suas teses políticas. Ao observar a função artificial do Estado, Schmitt logo propôs orquestrar tal leitura ao que Donoso Cortês havia sugerido: a presença imanente de Deus como elemento motriz ou causa imanente do conceito do político. Se o político opera em razão da díade “amigo-inimigo”, tal operação só pode ser realizada pela decisão soberana imanente, que, enquanto mediação divina, atua como princípio e fim. O soberano é, por isso, aquele que “salva” o ordenamento jurídico e social da destruição total, e, com esse engodo, interfere na instância mais peculiar do Estado e dos indivíduos para constituir o Estado de exceção, salvaguardar a segurança e proteger o direito¹⁰⁰.

Desse modo, o amparo de Schmitt em Bodin e Hobbes e nos fundamentos religiosos (o que tentei mostrar no *II Capítulo*) torna sua teoria da exceção um objeto político de fundamento jurídico e teológico. A capacidade de decidir do soberano só se exprime de tal forma pela sua capacidade de mediação com Deus e pela teoria pura de um direito de decisão análogo à soberania, mas independente desta em última instância. Nesse sentido, a frase que move todo debate jurídico-político entorno do soberano como sendo aquele que decide sobre o estado de exceção, se vincula exatamente àquele que detém a decisão correlata de firmar ou cessar o caso

¹⁰⁰ Trata Schmitt do pronunciamento feito por Hitler em 1934: *Der führer schützt das recht (o Führer protege o direito)*.

excepcional, pois, sem tal decisão, a situação de normalidade expressaria a ausência de poder e o conceito de “amigo-inimigo” não poderia ser mantido.

3.2.2. A Exceção como problema externo ao soberano segundo Walter Benjamin e o contraponto da Violência e da Mera Vida (*Bloße Leben*)

Em uma via oposta à de Carl Schmitt, seguem os argumentos e debates de Walter Benjamin. Anteriormente, como ressalttei, Benjamin não esconde sua admiração aos textos políticos de Schmitt, levando-o a manter certo contato com o teórico do direito. Mas, mesmo que tal contato seja um sistema de realces entre as correntes teóricas, Benjamin segue um caminho distinto da leitura romancista de Schmitt, buscando mostrar a visão inerte de um Estado de exceção tornado regra.

Na *Origem do Drama Trágico Alemão*, a tragédia surge com o aforismo do soberano. Ao retomar a menção de Schmitt sobre a função do soberano moderno, Benjamin assinala que tal conceito já não é o mesmo evidente na sociedade Ocidental. O príncipe moderno, aquele que se remonta às discussões de Maquiavel, Bodin e Hobbes, é soberano pela força, pela decisão sobre o caminho e o fluxo da História. Mas o contraponto da mesma História modificou essa estrutura, e o soberano está inserido no mesmo mundo da catástrofe que os demais. Sua função é impedir o Estado de exceção, mas nele também se encontra inserido, de modo que, ante a teoria de uma decisão aos moldes schmittianos, o soberano barroco é comedido por uma teoria da indecisão:

A antítese entre o poder do governante e sua capacidade de governar conduziu, no drama barroco, a um traço próprio, mas que só aparentemente é característico do gênero, e que só pode ser explicado à luz da doutrina da soberania. Trata-se da indecisão do tirano. O Príncipe, que durante o estado de exceção tem a responsabilidade de decidir, revela-se, na primeira oportunidade, quase inteiramente incapacitado para fazê-lo (BENJAMIN, 1984, p. 94).

Vejamos que, como contraponto a Schmitt, Benjamin não acredita em uma soberania radical do príncipe. A essência desse feitiço se encontra na produção de 1921, intitulada de *Zur Kritik Der Gewalt (Para uma crítica da Violência)*, na qual Benjamin entende que a violência produzida sobre os homens indefere o príncipe dos súditos.

A violência, segundo Benjamin, é um produto natural das relações jurídicas (direito e justiça) que se vincula às possibilidades *míticas* ou *puras/revolucionárias*, e o soberano como tal, ao estar imerso no contexto barroco da História, está fadado à expiação de tal violência. Seu temor constante pelo ato de uma força externa ao seu poder o coloca simetricamente aos demais homens, fazendo-o afligir-se pelo ato revolucionário de uma violência externa, negativa ao seu poder. Com essa leitura ácida, produzida como crítica ao historicismo conservador, ao progresso da social-democracia e ao marxismo vulgar, Benjamin insiste como a relação ultrajante nesses elos reúne poder e violência como sinônimos. Todo discurso ou proposta da linguagem que surge como redenção ao *status* presente da violência é munido pela própria violência burguesa e em função de seu puro objetivo. Nesse teor, a esfera social está inteiramente imersa na reprodução de um poder maquínico que opera pelos ditames coercitivos de instauração e manutenção do direito. É preciso violência para produzir o direito, e, tão logo, é preciso manter tal violência como sinônimo da manutenção do próprio direito. Um não pode existir sem o outro.

Segundo Benjamin (2011, p. 150), o malogro da História não poupa o soberano. Mas, mesmo envolto dessa via de sestro excepcional, a ele cabe a tentativa de se manter o algoz, o feitor do destino imanente da História em sua dual violência, como se, ainda que no descompasso da razão, ele representasse o poder de uma estrutura fracassada. Para Benjamin, a vida exposta à violência é uma vida descortinada pelo direito, exposta à expiação do mito e da natureza e, portanto, uma *mera vida* (*Bloße Leben*). É tal vida fugaz que, ao ser expiada, é permitida lhe ser tratada como uma condição sub-humana, como aquela que comete um crime e vive sempre à espreita de seu julgamento para além das teorias normativas. A *mera vida* é a vida humana cuja morte é condição aceitável para a operação do próprio direito, pois anula toda esfera da subjetividade em função de uma violência pura (*reine Gewalt*) exterior (*außerhalb*) ou além (*jenseits*) do próprio poder. Por isso, segundo Benjamin (2011, p.152), “a *Gewalt* mítica é violência sangrenta exercida, em favor próprio, contra a mera vida”, contra aquele que deve ser expiado devido à culpa que se porta.

O teor de uma *mera vida* na Filosofia de Benjamin traz grandes implicações ao seu sistema reflexivo. Primeiramente porque impetra uma crítica tenaz à toda forma de direito ao vinculá-lo à violência. Em seguida, porque o vínculo entre direito e

violência perpassa pela condição ultrajante que acomete a História: a catástrofe (que Benjamin vê associada como um *Anjo da História*¹⁰¹ em sua *Tese IX*) dos tempos passados é a mesma que se reproduz no tempo presente e que ronda o futuro, pois tal condição é aquela trazida por um caráter excepcional de um Estado que se tornou regra:

A tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘Estado de Exceção’, no qual nós vivemos, é a regra. Precisamos atingir um conceito de história que corresponda a isto. Então teremos diante de nós como nossa tarefa provocar o efetivo Estado de Exceção; e deste modo melhorará a nossa posição na luta contra o fascismo. A sorte deste depende não em última instância, que seus opositores lutem contra ele em nome do progresso como uma norma histórica. – A admiração de que as coisas que nós vivenciamos ‘ainda’ são possíveis no século XX, não é filosófica. Ela não está no início de um conhecimento, a não ser de que a ideia de história, de onde ela provém, não pode mais ser sustentada (BENJAMIN, *Tese VIII*).

Vejamos que, segundo Benjamin, a tradição da própria História mostra quão severa é a força do Estado de Exceção ao impor sua condição à todos, inclusive ao soberano. O Estado de exceção não é condição decisiva como vê Schmitt, mas é própria indecisão do poder soberano no contraponto de uma violência externa, superior. Por isso, o porvir de um Estado de exceção é uma condição crítica na análise de Benjamin, na medida em que ele se tornou uma regra, uma mazela presente tomada e seguida como Estado normal, cujo próprio pensamento se vê acuado quando sua existência é colocada em questão.

¹⁰¹ Expõe Benjamin em sua tese IX: “Há um quadro de Klee que se chama *Angelus Novus*. Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso”.

3.2.3. O Homo Sacer e a Vida Nua como condição do Paradoxo moderno do Estado de Exceção e da Soberania na Filosofia de Giorgio Agamben

O filósofo italiano Giorgio Agamben tem como trabalho magistral a obra *Estado de Exceção* (2003). Nela, o capítulo 4 (*Luta entre Gigantes*) se direciona exatamente à confrontar as posições de Benjamin e Schmitt e a propor um outro caminho possível, no qual as teses se completam e inserem o problema biopolítico de Foucault novamente. Nesse sentido, Agamben pretende contrariar, em certo sentido, os autores alemães, para mostrar que no bojo da discussão histórico-política não está a concretude da decisão/indecisão do soberano como fato *per si*, mas a máxima foucaultiana de um cuidado/uso do corpo como operação governamental do Estado. A grande questão do Estado de exceção não é, portanto, os elementos puros do direito, da decisão ou da violência, mas a semântica do corpo biológico, do vivente, da *vida nua*¹⁰² tornada instrumento de existência do Estado. Sem a biologia do corpo, nenhuma norma ou violência pode ser aplicada.

Ao inserir o corpo biológico como elemento central do Estado de exceção, Agamben tematiza o que busquei apresentar no *capítulo I* acerca da vida qualificada (*Bíos*) e da vida natural (*Zoê*), isto é, o filósofo pretende mostrar como a vida qualificada em seu status político de cidadão pode ser reduzida ao status de uma vida natural, descoberta pelas engrenagens do direito como uma *mera vida* ou uma *vida nua*, que especificamente alimenta a ótica da excepcionalidade como um paradigma de governo. Essa estrutura jurídico-política de Estado passa a ser fortemente fomentada, segundo Agamben (2004, p.14), com o *USA Patriotic Act* e a *military order* promulgada, em Novembro de 2001, pelo ex-presidente norte-americano George W. Bush, naquilo intitulado de ofensiva aos não cidadãos considerados suspeitos de envolvimento de atividades terroristas. Em um lapso histórico pós-Segunda Guerra, a ofensiva norte-americana intensificou a situação de uma ameaça global e de sua erradicação, movendo a discussão do controle populacional às zonas de conflitos. Disso resulta a essencialidade de se compreender o Estado de exceção como um sintagma atualizado

¹⁰² É importante ressaltar que o termo *Vida Nua* é uma apropriação modificada por Agamben de Benjamin (*Blöße Leben*). Para Gagnebin, “o adjetivo *Blöße* significa ‘mero’, ‘simples’, ‘sem nenhum suplemento’” (GAGNEBIN, 2011, p. 151).

da velha postura justificada por Carl Schmitt ante ao III Reich (AGAMBEN, 2004, p.15).

Vejamos que Agamben está diagramando o pensamento de Schmitt e Benjamin a partir da tessitura da *Biopolítica* de Foucault. Isso significa pensar o Estado de exceção como uma verdadeira técnica de governo cuja operação se encontra sempre entre o limiar da vida e do direito, do fato e da norma, da violência e o poder. A escolha de Agamben não é, por isso, fortuita. Ele observa e assevera como a estrutura da política Ocidental gangrenou em uma nova direção após o ataque contra o World Trade Center, em 2001. Uma esfera de (in)segurança e terror completo inaugurou e deu novas expressão ao controle populacional e aos dispositivos de segurança, criando alvos e suspeitas tipificados enquanto “inimigos” de Estado, que precisam ser, diferentemente dos campos de concentração e dos gulags, geridos e tratados como algozes, malfeitores e repentinos vilões. Com esse olhar, a vida adentra à concepção do Estado de exceção para que seja possível compreender que toda e qualquer excepcionalidade tem por objetivo a captura do ser humano a partir dos pressupostos jurídicos. Esse é o vínculo que a violência mítica de Benjamin desempenha defronte às teses de Carl Schmitt: o vínculo siamês entre direito e violência é o pressuposto não só legal, mas também metafísico de uma relação disseminada pela *Biopolítica*, donde o Estado de exceção se desloca do âmbito interno dos dispositivos estatais para uma zona indefinida entre o interno e o externo (AGAMBEN, p.39). Para Agamben,

Na verdade, o estado de exceção não é nem exterior nem interior ao ordenamento jurídico e o problema de sua definição diz respeito a um patamar, ou uma zona de indiferença, em que dentro e fora não se excluem mas se indetermina. A suspensão da norma não significa sua abolição e a zona de anomia por ela instaurada não é (ou, pelo menos, não pretende ser) destituída de relação com a ordem jurídica. Onde o interesse das teorias que, como a de Schmitt, transformam a oposição topográfica e uma relação topológica mais complexa, em que está em questão o próprio limite do ordenamento jurídico. Em todo caso, a compreensão do problema do estado de exceção pressupõe uma correta determinação de sua localização (ou de sua deslocalização) (AGAMBEN, 2004, p.39).

É possível notar que para Agamben o problema da exceção não está circunscrito ao normativismo; ele o extrapola no sentido indeterminado entre a *physis*

e o *nomos*. Doravante a tal paradoxo, é necessário questionar em que medida tal relação se constitui e em que sentido a tese de Agamben pode ser uma justificativa plausível. Para o autor romano, a exceção schmittiana se limita ao teor da soberania e do normativismo jurídico. Há de se concordar, pelo menos inicialmente, que a tese de Schmitt parece ladrilhar bem a forma como norma, soberania e decisão se acoplam à teoria da exceção, no entanto, a restrição entre o ato puro do direito e seu vínculo teológico-político limitam a operação do Estado por meio de outros dispositivos e técnicas governamentais. A tese de Schmitt decairia em uma associação direta, à vista disso, entre exceção e ditadura ou tirania. O que Agamben questiona é como tal relação não pode ser, ainda que muito próxima, uma situação de causalidade, já que mesmo nas democracias europeias ou nas monarquias e Repúblicas da contemporaneidade, o Estado de exceção se tornou o dispositivo mais útil e sutil.

Desse modo, a exceção deve ser pensada como um patamar de indiferença localizado entre a ordem e a normalidade e, no outro ponto, a natureza. Do primeiro lado, a vida qualificada (*Bíos*) é gerenciada com todos os dispositivos do Estado e seus engodos jurídicos e políticos que a qualifica enquanto cidadã e indivíduo populacional, do outro lado, a vida natural (*Zoê*) indistingue homem e demais seres viventes, fazendo-o coexistir enquanto vida pura. Essa relação ainda é confrontada com a noção de uma *vida nua* ou *mera vida* transmutada enquanto condição da exceção. Para Agamben, a vida nua é aquela descoberta pelo *nomos*, cuja qualificação pode ser reduzida ao espectro de uma vida existente sem proteção. Essa vida descoberta não é uma pura vida natural, nem mesmo uma vida político-jurídica: trata-se de uma vida indeterminada, na medida em que entre o descompasso da natureza e do artifício, ambas operam sobre o vivente ao seu modo, com suas leis. Assim, conquanto Schmitt vê o Estado de exceção como uma medida jurídico-legal, Agamben o define como uma posição de anomia, donde o soberano reaparece no limiar indeterminado para decidir enquanto sobre o poder da vida e da morte (*Vitae Necisque Potestas*), aplicando contra o vivente a violência pura. É possível comparar tais teses por meio das figuras abaixo:

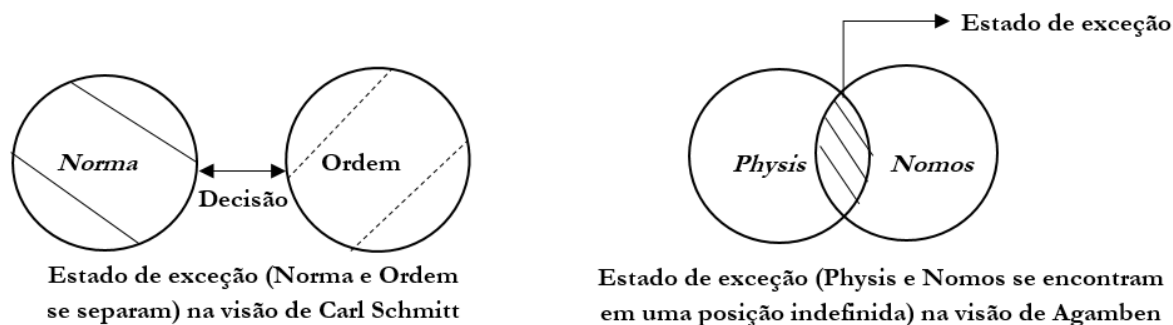


FIGURA 3 - ESTADO DE EXCEÇÃO SEGUNDO AGAMBEN. - CRIAÇÃO MINHA

Vejamos que para Agamben, o Estado de exceção não pressupõe a normalidade jurídica, mas, enquanto limbo entre natureza e cultura, pressupõe o exercício justificável da anomia. Ora, mas como é possível justificar a anomia, na medida em que o *a-nomos* se configura como correlato do ilegal? Para o autor, é exatamente esse sentido que Schmitt se furtou a analisar. O que configura a decisão do soberano é sua posição decorrente de um espaço turvo, donde cuidado e expiação se unem para mostrar como a máxima foucaultiana de “fazer viver, deixar morrer” se torna o próprio mote do regente. Na exceção, a condição do poder soberano extravasa toda artimanha jurídica, desvencilhando-se, sem desestruturar o sistema, do pacto como qual pensado por Hobbes. Nesse espaço, o pacto continua sendo apenas um elemento formal de união entre povo e soberano, mas se porta como um acordo unilateral. Enquanto fiduciário do povo, o soberano age enquanto preexistir relação entre norma e ordem; quando a vida deixa de se encontrar nesse elo (ou é obrigada a tal), o soberano age como sua máxima potência. Na indeterminação, o ser vivente é vida que pode ser politicizada para o interesse do soberano, donde a situação jurídica se esquia de conceder qualquer veredito, mas não o deixa totalmente ao ocaso. A vida nua é vida cuja inclusão ao ordenamento social se constitui via exclusão da mesma; onde sua participação política se dá por sua concomitante retirada da *polis* e de seu ato de sacrifício.

Para Agamben (2004, p.67), o nexos excepcional remonta ao direito público romano, na qual, defronte à determinadas ameaças ou situações excepcionais, o senado possuía poderes inerentes para tomar qualquer medida em função da salvação do Estado. Essa situação tinha por base o decreto que declarava a situação de

emergência (o *Tumultus*) em vistas ao *iustitium*¹⁰³. A interrupção constitucional dos direitos, o *iustitium*, dependia da consulta e deliberação do senado em sua forma de *senatus consultum*. Ao se deliberar, os membros do senado utilizavam o dispositivo constitucional denominado de *Tumultus* para interromper totalmente o plano jurídico até que o Estado estivesse novamente a salvo. A suspensão total do direito instaurava o gozo legítimo do poder, sem que qualquer ordem de magistratura jurídica fosse criada, porém. Esse é ponto seminal da crítica de Agamben a Schmitt: o Estado de exceção é uma zona anômica, na medida em que, no hiato temporal do direito, abre-se a prerrogativa para que o soberano decida por completo; por tal turno, o autor romano discorda de Schmitt em sua tese fundacionista de que a exceção é uma forma legal, nômica e que também pressupõe de uma nova ordem. Consoante a Agamben (2004, p.77), o Estado de exceção não inauguro nenhum ato ou fato novo, apenas desloca a discussão ao espaço onde o poder não pode ser limitado. Daí a inquietação do pensador em observar como as implicações instauradas no *iustitium* podem trazer implicações ético-política à todos, a começar pelo direito de vida e de morte.

Notadamente, o Estado de exceção não é, e não pode ser, segundo Agamben, uma medida jurídica. Ainda que sua deflagração seja própria dos atos constitucionais, sua manutenção extravasa a norma, fazendo com que não exista qualquer balizador jurídico para a exceção, exceto a decisão soberana. Por isso, o autor italiano prefere entender a exceção como um problema entorno do vazio jurídico, aonde a força de uma lei que não existe constitucionalmente (e, por isso, *Força-de-lei*), mas apenas enquanto figura soberana, se mostra como fundamento único para o Estado. Essa zona de anomia opera enquanto Estado de natureza, mas se depara com a figura do soberano como portador de direitos especiais. Ela é, portanto, a própria inscrição do Estado natural ao Estado de direito, onde natureza e técnica de intercambiam com a finalidade última de garantir a existência do Estado.

Ora, mas se o Estado de exceção se constitui enquanto indistinção entre *nómos* e *physis*, como a vida política pode ser reduzida à vida nua como finalidade de existência para o Estado? Para Agamben (2010, p.74), o meio pelo qual o Estado

¹⁰³ O termo *iustitium* deriva da palavra *solstitium*, cuja tradução exata é interrupção ou suspensão do direito.

excepcional encontra para reduzir a vida em sua categoria política é o *Homo Sacer*; uma figura localizada dentro e entre o *ius divinum* e do *ius humanum*. Por meio dos estudos do gramático romano Sesto Pompeu Festo, Agamben observou que a figura humana do *Sacer* é compreendida como um termo ambivalente: de um lado, ele é condenado à morte como um ato de sacrifício à divindades (e, por isso, sacro), e, do outro, é entregue à natureza, pois seu sacrifício não pode ser aceito pelas divindades por sua condição aquém de uma vida pura. Aquele que mata tal vida dispensada do ritual divino não é penalizado pelas normas do direito penal, visto que tal vida não é feto do corpo político do Estado. Assim, a localização do *Sacer* no intermédio do *ius divinum* e *ius humanum* é repensada, após sua exclusão, como uma dispensa do âmbito sagrado e do profano. Ele pertence a Deus por meio de sua insacriticabilidade, e também ao profano por meio de sua matabilidade, donde se pode dizer, como pensa Agamben (2010, p.84), “vida insacriticável e, todavia, matável, é vida sacra”. Nesse teor,

Observemos agora a vida do *homo sacer*, ou aquelas, em muitos aspectos similares do bandido (...). Ele foi excluído da comunidade religiosa e de toda vida política: não pode participar dos ritos de sua gens, nem (se foi declarado *infamis et intestabilis*) cumprir qualquer ato jurídico válido. Além disto, visto que qualquer um pode matá-lo sem cometer homicídio, a sua inteira existência é reduzida a uma vida nua despojada de todo direito, que ele pode somente salvar em uma perpétua fuga ou evadindo-se em um país estrangeiro. Contudo, justamente por ser exposto a todo instante a uma incondicionada ameaça de morte, ele encontra-se em perene relação com o poder que o banuiu. Ele é pura *zōé*, mas a sua *zōé* é capturada como tal no bando soberano e deve a cada momento ajustar contas com este, encontrar o modo de esquivá-lo ou de enganá-lo. Neste sentido, como o sabem os exilados e os banidos, nenhuma vida é mais política do que a sua (AGAMBEN, 2002, p.189).

Vejamos que Agamben mostra como a genealogia do sacro traz implicações ao conceito político contemporâneo. Sobre tudo quanto ao papel do soberano, Agamben está dialogando e criticando a posição de Foucault, que, segundo ele, não conseguiu observar como o problema da *Biopolítica* estava pujado no encontro da *vida nua* e do *Homo Sacer* com o poder máximo do soberano. A ótica de Foucault, na visão de Agamben, não conseguiu expor a continuidade do poderio soberano de forma máxima, pois, em sua estrutura, ele estava limitado aos dispositivos de controle, o que impossibilita a compreensão e o exemplo mais real de toda sua teoria: os campos do

III Reich. A tese de Agamben, portanto, vincula o soberano diretamente ao homem sacro, e dele insere o elemento biopolítico como o ponto essencial para o controle do corpo nu. Esse corpo que é vida nua, insacrificável, mas matável, é o objeto mais peculiar das práticas biopolíticas. Isso significa que sua vida e sua morte serão condicionadas aos testes medulares do Estado, cuja essência real é estender sua agonia ao máximo e descobrir o limite de seu sofrimento. A operação biopolítica encontrou seu máximo, segundo Agamben, com o espectro excepcional do Estado nazista, onde a vida se encontrou diretamente com a política e com a soberania de Hitler. Naquele regime institucional eleito pelo povo, que Agamben faz questão de mencionar como crítica a Schmitt, o Estado de exceção se erigiu sem qualquer preleção de ditadura, como parte de um paradigma pelo qual soberano e súdito representam uma dual relação entre a vida e a morte.

Com essa aproximação entre Schmitt e Benjamin com Foucault, Agamben faz um movimento peculiar de somar as teses biológicas aos engodos históricos e jurídicos. Sua tentativa, para além destes filósofos, é também inserir, certo modo, a *Conditio Humanae* de Hannah Arendt. É preciso compreender que, para o autor, a direção exata da Biopolítica é a condição humana, sendo os dispositivos nômicos e anômicos os meios mais factuais para tal operação. Arendt surge, por isso, como uma autora desveladora da proposta de Agamben no tocante à neutralização da ação política dos homens em *tempos sombrios*. Desse modo, as próximas partes dessa dissertação buscará compreender como Agamben propõe seu diálogo sobre a exceção a partir de Hannah Arendt, Guy Debord e de Foucault.

3.3. O extremo da política da exceção: o Campo e o Muselmann

O Estado de exceção é visto por Agamben como o limite entre o poder soberano e a vida pura. Como busquei apontar anteriormente, trata-se de uma zona amorfa, onde o poder não se limita ao uso (re)produtivo do cuidado das populações, mas, pelo contrário, com sua ótica astuta dissemina um conjunto particular de efeitos extremos onde a norma não pode coibi-lo. Para Agamben, a concretude dessa exceção perpassa, sobretudo, pelo limite da ação política, e, nesse limite, encontra os campos da Segunda Guerra como o limiar do extremo da *Biopolítica* e da *vida nua* como um

problema ético confrontado à alteridade. Por isso, a noção de uma violência além do corpo *iuris* está perfeitamente traduzida na política da condição inumana dos campos de concentração e dos gulags, donde o *sacer* é a figura operacional da soberania do *Führer*, e todo sistema totalitário é um verdadeiro paradigma Ocidental que nega o outro em sua essência humana.

O mote desse olhar ácido de Agamben é, sem dúvidas, influenciado pelas obras de Lévinas sobre a alteridade e pela abordagem histórico-narrativa de Primo Levi. Assim, pretendo mostrar como o autor italiano integra a abordagem de Levi à postura de Lévinas, somando a elas sua compreensão sobre o campo e a operação biopolítica. Não obstante, ainda que Agamben não tenha analisado a situação da *Katonga* ou *gulags* soviéticos, entendo ser essencial não separar o modo de exposição biopolítico dos nazistas e dos soviéticos, haja vista que, na essencialidade do uso do poder, ambos se baseavam pelo mesmo fito da redução da vida. Ainda que, de fato, os gulags tinham motivações muito mais políticas e morais (na medida em que buscavam prender e torturar aqueles que praticavam roubo, estupro, que possuíam ideologias contrárias ao comunismo ou às ideias gerais de Stálin) e os nazistas eram movidos fortemente pelo prelúdio racial, ambos encontraram o limite territorial como o meio de produzir seus interesses.

3.3.1. O Campo e a *Katonga* ou *Gulag* como paradigma moderno da Biopolítica

Sabido que o limiar da vida e da morte é operado pelo poderio do soberano, Agamben se posiciona defronte à tese biopolítica de Foucault para questioná-lo sobre o teor real de como a política atua sobre a biologia do corpo humano. Para Agamben, o pensador francês não observou rigorosamente o verdadeiro efeito da biopolítica, atendo-se nas suas técnicas disciplinares e institucionais. Porém, na visão do autor romano, o âmago de toda biopolítica, isto é, seu efeito mais real e visível está naquilo trazido pela Segunda Guerra Mundial: o campo e, como acréscimo meu, na *Katonga* ou *guls*. Foucault, que presenciou a ascensão do nazismo, sua política hostil e seu declínio, não explorou teoricamente o campo, trazendo suas considerações gerais sobre os sistemas totalitários apenas na aula de 17 de Março de 1976. Por esse motivo, Agamben se vê responsável por observar as reflexões de Hannah Arendt e reuni-las

ao pensamento de Foucault, buscando conceber que o campo é o verdadeiro espaço da biopolítica, onde o limite do poder soberano não é confrontado e onde a tenaz ideia de “fazer viver e deixar morrer” é traduzida pela politização da vida e da morte.

No *II Capítulo*, quando busquei refletir sobre a presença da Biopolítica, observei que Foucault havia compreendido a mudança do aforisma “fazer morrer, deixar viver” para “fazer viver, deixar morrer”. Linhas gerais, naquele momento a analítica de um poder distinto se mostrou como o novo plano do gerenciamento dos vivos, como proposta de Estado. Certamente, Foucault viu a Biopolítica como um sistema cuja função estaria redigida entorno da extensão da vida, de seu controle, de sua expiação e investigação, deixando sua morte para o aquém da natureza. A ótica estatal havia se transformado na ótica do controle, das tecnologias e da segurança; por isso, a morte era meramente uma cisão àquilo que a vida conseguia produzir de útil ao interesse do Estado. Quanto mais vida e vivente, mais insumos biológicos, mais controle, mais tecnologias disciplinares, mais técnicas e formas de (des)subjetivação deveria existir. O governo, como bem lembra Foucault, não era mais *governo de almas*, mas, agora, *governo dos vivos*, para os vivos. Para Agamben (2010), esse governo dos vivos pode parecer paradoxal quando se analisa o efeito do campo. Nele, ainda que a morte seja e esteja presente, ela não é a protagonista principal; os responsáveis por ele estão interessados no extremo que ele pode conceder, ou seja, na despolitização do sujeito humano (*Bíos*), do desconhecimento de si e na produção de obras sem qualquer valor¹⁰⁴.

Como lembra Primo Levi (2013, p. 35) em *É isto um homem?*, a partir da entrada nos campos, os prisioneiros encontravam somente hostilidades: os homens mais viris trabalhavam arduamente na instalação da fábrica de borracha de Buna, mulheres e crianças eram obrigados a limpar os locais e idosos eram responsáveis pela retiradas dos corpos daqueles mortos pela ocaso ou pela vontade. Sede, fome, frio e maus tratos era a condição mínima e máxima de todos: “empurro vagões, trabalho com a pá, desfaleço na chuva, tremo no vento; membros ressequidos, meu rosto túmido de manhã e chupado à noite; alguns de nós têm a pele amarela, outros cinzenta; quando

¹⁰⁴ Comumente, os prisioneiros dos campos eram obrigados a construir estradas, limpar galpões, carregar pedras, ou mesmo a praticar atividades inúteis. Tais trabalhos não tinham qualquer valor ao humano que o praticava. Era meramente uma atividade para que seu corpo fosse levado ao extremo.

não nos vemos durante três ou quatro dias, custamos a reconhecer-nos" (LEVI, 2013, p. 35). Essa era a mesma situação das antigas *Katorgas* da Rússia Imperial tornadas gulags na União Soviética. Trabalho forçado, tortura e decapitação eram as formas mais comuns do tratamento da ditadura stalinista nos gulags. Da opressão nazista e soviética o saldo final chegou à cerca de 3 milhões de mortes (2 do regime nazista e 1 dos soviéticos) e a mais de 5 milhões de dispersos pela Europa.

Ora, a despeito dessa historicidade, é cabível questionar por que o campo ou o gulag é o extremo da *Biopolítica*, ou melhor, em que sentido é possível afirmar que o campo e o gulag reiteram o Estado real de exceção por meio da operação de uma política biológica. Duas matizes podem ser levantadas como respostas à esta pergunta: a necessidade de (des)politizar a vida, e a mesma necessidade para com a morte. O campo é uma delimitação territorial exata, onde o Estado de exceção é algo desejável, produzível e sonhável, na tentativa de se produzir a localização de uma indistinção entre norma e fato (AGAMBEN, 2010, p. 164). Agamben observa que, se com Schmitt, a exceção era um produto da necessidade, quanto ao campo, ela é produto do desejo, da intenção de se localizar o inimaginável como real. Localizar o puro Estado de exceção é entender que existe algum instrumento que permite tal apropriação, como deleite de uma política tomada e tornada como indistinta entre norma e fato para que a força de uma lei que não poderia operar na situação normal, opere em pleno gozo. O campo é situação excepcional criada e forçada fora do ordenamento jurídico (ainda que em um mesmo território), donde se desloca juridicamente o indivíduo para o conhecimento de seu local (o campo). Consoante a Agamben (2010, p.166-167), o campo é “híbrido de direito e de fato, no qual os dois termos tornaram-se indiscerníveis”, o que o impulsiona a ser configurado como o “mais absoluto espaço biopolítico jamais realizado, no qual o poder não tem diante de si senão a pura vida sem qualquer mediação”. Isso implica entender que o campo atualiza a noção de soberania e a vincula diretamente ao *homo sacer*. O soberano de Agamben, como tentei averiguar anteriormente, está umbilicalmente ligado ao Estado moderno-contemporâneo, o que perfaz uma ótica distinta da linha de Foucault. Para Agamben, a Biopolítica está amalgamada com a história da própria política no Ocidental, e, por isso, a ótima moderna que Foucault vê como o limiar do nascimento do governo dos vivos, não poderia ser um ponto consensual que finda o poder

soberano, mas, pelo contrário, o atualiza com nova roupagem. Assim, enquanto matiz moderna, o campo não só confere uma nova roupagem à soberania, mas coloca em evidência a relação estreita entre a *Biopolítica* e o *nómos* jurídico. Enquanto medida *ex capere*, a situação excepcional do campo depende da localização jurídica para que a *Biopolítica* funcione reduzindo a vida política à vida nua. Retirar do homem sua cidadania, seu nome, origem e liberdade é apreendê-lo na máxima técnica da política biológica, donde a indistinção, o desprezo, o ocaso e a natureza (*Physis*) devem gerir seu corpo, enquanto sua subjetividade à todo tempo deve ser colocada sob a exaustão de um poder ultrajante e hostil. Por isso, segundo Agamben,

O campo é, digamos, a estrutura em que o estado de exceção, em cuja possível decisão se baseia o poder soberano, é realizado normalmente. O soberano não se limita mais a decidir sobre a exceção, como estava no espírito da constituição de Weimar, com base no reconhecimento de uma dada situação factícia (o perigo para a segurança pública): exibindo a nu a íntima estrutura de bando que caracteriza o seu poder, ele agora produz a situação de fato como consequência da decisão sobre a exceção. Por isso, observando-se bem, no campo a *quaestio iuris* não é mais absolutamente distinguível da *quaestio facti* e, neste sentido, qualquer questionamento sobre a legalidade ou ilegalidade daquilo que nele sucede é simplesmente desprovido de sentido. O campo é um híbrido de direito e de fato, no qual os dois termos tornaram-se indiscerníveis” (AGAMBEN, 2010, p.177).

Vejamos que, para o autor romano, a indistinção é a engrenagem tópica da Biopolítica. Quando *quaestio iuris* e *quaestio facti* se indeterminam, a figura do soberano emerge como potência negativa da vida e da morte, da norma e da natureza, da *Bíos* e da *Zoé*, e então o Estado de exceção se reconfigura como uma disposição espacial,

Na qual habita aquela vida nua que, em proporção crescente, não pode mais ser inscrita no ordenamento. O descolamento crescente entre o nascimento (a vida nua) e o Estado-nação é o fato novo da política do nosso tempo, e aquilo que chamamos de campo é o seu resíduo. A um ordenamento sem localização (o estado de exceção, no qual a lei é suspensa) corresponde agora uma localização sem ordenamento (o campo, como espaço permanente de exceção). O sistema político não ordena mais formas de vida e normas jurídicas em um espaço determinado, mas contém em seu interior uma localização deslocante que o excede, na qual toda forma de vida e toda norma podem virtualmente ser capturadas. O campo como localização deslocante é a matriz oculta da política em que ainda

vivemos, que devemos aprender a reconhecer através de todas as suas metamorfoses, nas zonas d'attente de nossos aeroportos bem como em certas periferias de nossas cidades. Este é o quarto, inseparável elemento que veio a juntar-se, rompendo-a, à velha trindade Estado-nação (nascimento)-território (AGAMBEN, 2010, p.182).

Note-se que Agamben traz o engodo dos campos ao tempo presente, ao agora. O teor biopolítico enfiado pelo campo não é condição restrita daquele tempo; pelo contrário, é condição emancipada daquele tempo, que se esforça para estar discretamente ao lado da ordem e da norma, dos direitos e de suas tecnologias. Disso resulta enfadonhamente a crítica de Agamben aos bio-direitos emergentes, como a Bioética e a Biotecnologia. Bioética, Biotecnologia, assim como toda e qualquer ciência empírica que proponha alterações de cunho biológico pressupõem um limiar muito tênue entre a vida, a potência sobre ela e a morte. Destarte isso, o maior desenvolvimento de tais áreas aconteceu exatamente na Segunda Guerra Mundial, com mais propriedade, dentro dos campos. As “experiências” (a palavra experiência advém do termo latino *ex-peri-entia*, ou seja, *fora-do limite-ação de conhecer*, que melhor se traduz por *ação de conhecer o limite extremo*) com seres humanos, produzida em laboratórios abertos, eram uma das formas de retirar da *raça inferior* sua condição humana, seu direito de discursar e dialogar com seus semelhantes. Desse hostil comportamento, John Cornwell retrata que

As vítimas eram obrigadas a ficar de pé ou deitadas, nuas, ao ar livre, no auge do inverno, de nove a quatorze horas. Algumas foram obrigadas a ficar num tanque de água gelada por até três horas, às vezes mais. Os órgãos das que morriam eram retirados e enviados para o Instituto de Patologia de Munique. Empregavam-se vários “recursos” de reaquecimento. Um método defendido por Himmler, baseado em histórias anedóticas passadas pelas comunidades pesqueiras, era por a vítima na cama com voluntárias dos campos – sobretudo ciganas (CORNWELL, 2003, p.313).

Em outros casos,

Amarravam uma pequena caixa com os mosquitos às mãos das vítimas para que elas fossem picadas. Após contrariem a doença, eram tratadas com várias drogas fortes, incluindo quinino, neosalvarsan, piramídio, antipirina e combinações dessas drogas. Muitas morreram de doses excessivas de tais medicações. Segundo provas apresentadas aos juízes no julgamento em Nuremberg, a

malária foi causa direta de trinta mortes e de 300 a 400 morreram como resultado de complicações posteriores (CORNWELL, 2003, p.314).

Exemplos como estes (e aqui apenas tratando como casos exemplificadores, devidos outros tantos métodos, como as experiências com gás mostarda, com sulfonamida, com água do mar, com a esterilização, com a febre tifoide, as com veneno e tantas outras) retratam o que Agamben vê como o limite máximo da *Biopolítica*, onde a vida é, senão, *vida nua*. O que depõe contra todo esse sistema é o interesse de padronizar o humano como objeto obsoleto. Por isso, na visão de Agamben, o máximo que o campo consegue produzir é a figura desolada do *Muselmann*, o homem múmia. Toda tentativa de retirar a singularidade dos homens é o partitivo da ética eugênica e racista dos nazistas e soviéticos, cuja penhor de um espírito (*Geist*) superior repousa sobre a política da vida e da morte.

3.3.2. O Muselmann e a Alteridade Negativa: Agamben leitor de Lévinas

No capítulo intitulado *O Muçulmano (Muselmann)*, Agamben dedicou-se a analisar a situação do prisioneiro que havia abandonado qualquer esperança de vida e que havia sido abandonado pelos companheiros em decorrência do campo. O *Muselmann*¹⁰⁵, na apologia mais cruel do pensamento, era um “cadáver ambulante já em agonia”, um homem-múmia ou um morto-vivo sem vontade que compunha uma multidão anônima. O Muçulmano marca, conforme o filósofo italiano, uma situação extrema do conceito da vida: a passagem do homem para o não-homem; ou conforme já pensado por Arendt, a passagem dos homens para a condição de infra-seres.

O muçulmano encarna o significado antropológico d poder absoluto de forma particularmente radical. No ato de matar, de fato, o poder se autosuprime: a morte do outro põe fim à relação social. Pelo contrário, ao submeter as vítimas à forma e à degradação, ganha tempo, o que lhe permite fundar um terceiro reino entre a vida e a morte. Também o muçulmano, como o amontoado de

¹⁰⁵ É possível referir ainda a uma gama de termos utilizados para caracterizar o *Muçulmano*, a saber: Em Majdanek, o termo *Gamel* (gamela) indicava os “mortos-vivos”; em Dachau, dizia-se *Kretiner* (idiotas); em Stutthof, *Kruppel* (aleijados); em Mathausen, *Schwimmer* (o que se finge de morto); em Neuengamme, *Kamele* (camelos); em Buchenwald, *mude Scheichs* (imbecis); no Lager feminino de Ravensbruck, de *Muselweiber* (muçulmanas) ou *Schmuckstucke* (enfeites de pouco valor) (LEVI, 2013, p.91)

cadáveres, atesta o seu completo triunfo sobre a humanidade do homem: mesmo que se mantenha ainda vivo, *aenel omem* é uma figura sem nome. Ao impor tal condição, o regime encontra o próprio cumprimento (fazendo com que) a vida e a morte transitem entre si sem solução de continuidade. Por isso, o seu “terceiro reino” é a cifra perfeita do campo, do não-lugar onde todas as barreiras disciplinares acabam ruindo, todas as margens transbordam (Sofsky *apud* Agamben, p. 78 – acréscimos nosso).

Ao identificar a condição de não-homem, Agamben busca expor uma condição já não mais consciente de si: os corpos são apenas corpos nus despidos de toda e qualquer proteção e sentimento; neles não há vida, esperança e, muito menos, liberdade. Esta, por consequência, foi reduzida e apagada da memória e da condição real do campo. Os homens-sem-rostos, expressos por meros números de identificação, perderam seus nomes e todas as suas memórias. Em sentido amplo, a vida politizada que os fizeram homens retrocedeu a uma vida sem nacionalidade, sem naturalidade ou direito, a uma vida nua. Nos campos de concentração e extermínio – com ênfase ao campo de Auschiwitz – a vida cotidiana dos homens era expressa por uma eterna expectativa da morte e da putrefação dos corpos.

Em todo caso, a expressão “fabricação de cadáveres” implica que aqui já não se possa propriamente falar de morte, que não era morte aquela dos campos, mas algo infinitamente mais ultrajante que a morte. Em Auschwitz não se morria: produziam-se cadáveres. Cadáveres sem morte, não-homens cujo falecimento foi rebaixado a produção em série. É precisamente a degradação da morte que constituiria, segundo uma possível e difundida interpretação, a ofensa específica de Auschwitz, o nome próprio do seu horror (AGAMBEN, 2008, p.78).

A expressão que Agamben denomina de “fabricação de cadáveres” traz uma implicação importante acerca do espaço político; trata-se de um problema circunscrito na alteridade do outro e do eu, isto é, um problema de aceitação ou negação de um ser outro que é diferente e que, por isso, deve ser exterminado. O problema da alteridade inserido no contexto dos homens-cadáveres faz com que, segundo Agamben, uma implicação sobre o corpo singular de cada homem seja exposto; qual seria, portanto, este elemento? Como ele seria estabelecido e qual implicação estaria subjacente à ele? O filósofo italiano compreende que a maior implicação sobre o corpo e os nomes singulares dos muçulmanos é seu encobrimento e sua indistinção,

quer dizer, os homens passam a não ser mais notados e diferenciados por seus rostos e nomes, tornaram-se objetos decodificados e sem inscrição no espaço político. Pouco importava aos generais da SS a cor dos cabelos ou dos olhos e o nome de cada ser que ali estava; importava, no entanto, a sua condição restante de vida e o modo que seu sofrimento seria exposto para que o plano de eugenia nazista e de afirmação da raça ariana se concretizasse. Desta política totalitária, Agamben compreende que aquilo de que lhes é exposto ao mundo – o rosto – deixou de existir na medida em que perdeu sua singularidade e sua liberdade no campo. Visto isso, é preciso esboçar aqui quais problemas que essa identificação de Agamben trazem ao pensamento filosófico. Para isso, compreendemos que o rosto é, na ótica de Lévinas, a manifestação de um outro

O Outro que se manifesta no Rosto perpassa, de alguma forma, sua própria essência plástica, como um ser que abrisse a janela onde sua figura, no entanto já se desenhava. Sua presença consiste em se despir da forma que, entrementes, já a manifestava. Sua manifestação é um excedente (*surplus*) sobre a paralisia inevitável da manifestação. É precisamente isto que nós descrevemos pela fórmula: o Rosto fala (LÉVINAS, 2009, p.51).

Para Lévinas, o rosto é o lugar, por excelência, onde a exterioridade e a transcendência são apresentadas ao mundo, onde o Outro se revela moralmente por sua fala e sua manifestação (LÉVINAS, 1997, p.205). Lévinas diz que, no Outro, o rosto se manifesta como uma “epifania viva” da alteridade, como um estrangeiro que nos visita no momento em que damos conta de sua presença (LÉVINAS, 1993, p. 58-9).

O rosto é epifania viva. Sua vida consiste em desfazer a forma em que todo ente ao entrar na imanência, isto é, ao se expor como tema já se dissimula. O rosto entra no nosso mundo a partir de uma esfera absolutamente estranha, quer dizer, precisamente a partir de um absoluto que é, aliás, o próprio nome da estranheza radical (LÉVINAS, 1993, p. 59).

Dessa maneira, o rosto é a exposição nua da vida no campo da ética, e, por isso, a plena consciência de sua existência reafirma uma mútua responsabilidade (LÉVINAS, 1993, p. 60). Ao entrar em uma relação com o outro encontro inúmeras

fragilidades e possibilidades de violações. Este outro-diferente se torna passível da morte e da obliteração; sua finitude passa a revelar, então, a morte do rosto do outro como uma “modalidade segundo a qual a alteridade pela qual o Mesmo é afetado faz irromper sua identidade de Mesmo à guisa da questão que nasce nele” produzindo uma inquietude, uma impossibilidade de estar tranquilo em si diante de algo inassimilável (LÉVINAS, 1993, p.133).

A desconfiguração dos rostos nos tempos sombrios do totalitarismo se inicia, conforme Lévinas, com a violação da guerra e de suas ações contra os seres humanos pela imposição do uso de armas. Segundo Lévinas (1980, p.9-10), “os indivíduos reduzem-se aí a portadores de formas que os comandam sem eles saberem”, suspendendo-lhes a moral e as obrigações eternas da sua eternidade do homem (eu) para com o homem (outro).

Ora, mas que rostos tinham então os prisioneiros do totalitarismo? A expressão que Agamben utiliza para estes prisioneiros é a de vazio. Os prisioneiros haviam perdido suas singularidades e, por isso, seus cortes de cabelo, barbas e expressões foram padronizadas como séries industriais. Nunca houve, como propõe Lévinas, uma identificação e acolhimento do outro; a ética e o lógos do rosto ao qual o filósofo lituano compreendeu por “não matarás” tornou-se o maior paradoxo do totalitarismo, afinal, a identificação do rosto do outro deu-se, senão, por uma identificação negativa de matarás. O assassinato do outro é, de forma radical, a renúncia da exposição do ser-do-outro para o mundo, por isso, matar significa muito mais que aniquilar; significa renunciar em absoluto à compreensão do rosto e da fala deste outro (LÉVINAS, 1980, p. 177). Abaixo é possível observar a figura dos homens “muselmans”, cuja “identidade” foi reduzida a meros corpos amontoados e “padronizados”.



FIGURA 4 - Os *MUSELMANS* – FONTE: [HTTPS://HISTORYTELLERS.WORDPRESS.COM/2013/04/](https://historytellers.wordpress.com/2013/04/)

Na análise que Agamben faz da dióptrica de Descartes, é possível entender que o filósofo busca mostrar que o ato da visão, presente como o rosto levinasiano, é um pleno ato de juízo intelectual sobre o outro. Dessa maneira, para o filósofo de Roma, não existe um olhar concreto sobre o rosto do outro, na medida em que há apenas um *ego cogito me videre* – eu penso ver – a partir dos rastros sensíveis reconhecíveis no fundo dos olhos (AGAMBEN, 2005, p. 97). Matar significa, neste pensamento da alteridade, a insuficiência de identificação do outro como homem sensível exposto ao mundo pela expressão de seu rosto e de sua fala. O rosto, que “reproduz a dualidade do próprio e do impróprio, da comunicação e da comunicabilidade, da potência e do ato que o constitui” deixa, então, de ser o aberto do homem para o mundo e da identidade de si para com o outro (AGAMBEN, 2015, p.110).

Os rostos dos prisioneiros nos campos de concentração e extermínio perderam suas particularidades e personalidades de sujeitos. Suas imagens foram-lhes roubadas e suas essências foram reduzidas ao corpo e a agonia. Deste ato, os homens deixaram de apresentar uma diferença específica para constituir suas identidades. Deste espectro, é preciso observar o homem agonizante que precisa, como assinalou Foucault, “ter cuidado consigo” como princípio que fundamenta sua necessidade de ação, negação e reflexão (FOUCAULT, 2003, p. 45).

3.4. Do Sistema Totalitário ao Terrorismo de Estado: Categorias (im)políticas do terror

Após a Primeira Guerra Mundial, a Europa permaneceu avassalada por longos anos até sua total reconstrução. Principalmente devido à perda do conflito, Alemanha, Áustria-Hungria e Império Turco-Otomano foram os países mais afetados e diretamente responsabilizados por toda destruição provocada. Enquanto contra a Alemanha vigorou as imposições do *Tratado de paz de Versalhes*, o que a levou a entregar suas colônias africanas, a pagar cerca de US\$ 33 milhões de dólares e a limitar seu exército, contra a Áustria-Hungria o tratado efetivou sua desintegração (1918), e contra o Império Turco-Otomano ele foi responsável por obrigá-los a assinar o *Armistício de Mudros*, que cedia aos vencedores parte de seu território. Essas implicações aos perdedores não só impôs penas severas, mas também incentivou a decadência de seus povos. Especialmente na Alemanha, país que se mantinha pela virilidade do espírito (*Geist*) do Império, as condições econômicas e sociais chegaram ao ápice com centenas de desempregados, com o alastrar da fome, com o saqueamento de fábricas e lojas, e com a ausência de qualquer perspectiva positiva somada à exorbitante dívida imposta pelos vencedores da guerra.

Amiúde, enquanto o cenário histórico da Europa mostrava-se em decadência, principalmente, o da Alemanha, países como Estados Unidos, França, Inglaterra e Rússia desemborcaram em uma corrida de desenvolvimento social e econômico. Muitos de seus recursos advinham da imposição contra os perdedores da Primeira Guerra, e também das colônias de exploração no Oriente, Ásia e América. A situação parecia esboçar um mosaico proposital: a neutralização da Alemanha não era só uma condição do enriquecimento e desenvolvimento estratégico de outros países, mas principalmente um limite a um povo que ultrajava a se despontar na Europa e nas suas colônias. Humilhar a Alemanha significou interromper seu *Geist*, seu espírito territorialista de poder e dominação. A eloquência do setor operariado alemão, animados com *Revolução Russa* e com os movimentos organizados pelo *Partido Comunista Alemão* (*Kommunistische Partei Deutschlands – KPD*), em constantes tentativas de se tomar o poder, gerou grande repressão por parte do governo do partido independente de Paul von Hindenburg. O avançar dos bolcheviques russos sobre a

Alemanha impunha ressalvas à República de Weimar, com o prelúdio de evitar, assim como fazia a Itália de Mussolini com uma ditadura prévia, o sucesso do socialismo e do comunismo na frente Ocidental da Europa. Portugal e Espanha seguiram os mesmos caminhos com o salazarismo (1933-1974) e o franquismo (1934-1975), respectivamente, assim como a Hungria com o governo repressivo de Gyula Gömbös, a Grécia com o Rei George II, a Lituânia com Lucjan Zeligowski e a Iugoslávia com Lazar Koliševski. A Europa havia mergulhado inteiramente em sistemas radicais de controle de poder e de perseguição aos socialistas e comunistas. A democracia, talvez milenar, havia se convertido em modelos ditatoriais de governo e de Estado, donde direitos sociais, civis e políticos foram suspensos como condição de governabilidade. Na Alemanha, país que mais sofria com as duras condições econômicas e sociais, o partido de extrema-direita designado como *Partido Nacional-Socialista dos Trabalhadores Alemães* (*Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei* - abreviado *NSDAP*) crescia com grande apoio da burguesia. A figura do presidente do partido, Adolf Hitler, tinha grande capacidade de convencimento e propunha ideias extremas que agradavam os famigerados alemães. Em 1933, o *NSDAP* foi eleito como o maior partido da Alemanha, concedendo a chancela do país a Hitler. A República de Weimar, desde então, havia sido interrompida pela proposta nazista de Hitler, com ênfase na suspensão dos artigos relativos às liberdades individuais. Sobre isso, escreve Agamben,

Logo que tomou o poder (ou, como talvez se devesse dizer de modo mais exato, mal o poder lhe foi entregue), Hitler promulgou, no dia 28 de fevereiro, o “Decreto para a proteção do povo e do Estado”, que suspendia os artigos da Constituição de Weimar relativos às liberdades individuais. O decreto nunca foi revogado, de modo que todo o Terceiro Reich pode ser considerado, do ponto de vista jurídico, como um estado de exceção que durou 12 anos. O totalitarismo moderno pode ser definido, nesse sentido, como a instauração, através do estado de exceção, de uma guerra civil legal que permite a eliminação física não só dos adversários políticos, mas também de categorias inteiras de cidadãos que, por qualquer razão, pareçam não integráveis ao sistema político. Desde então, a criação voluntária de um estado de emergência permanente (ainda que, eventualmente, não declarado em sentido técnico) tornou-se uma das práticas essenciais dos Estados contemporâneos, inclusive dos que são chamados democráticos (AGAMBEN, 2004, p.12).

A suspensão da Constituição Alemã, autorizada em seu artigo 48¹⁰⁶, abriu o verdadeiro precedente da exceção nazista. Schmitt tentou a todo custo expor as razões

¹⁰⁶ Art. 48. “Caso a segurança e a ordem públicas sejam seriamente (*erheblich*) perturbadas ou feridas no Reich alemão, o presidente do Reich deve tomar as medidas necessárias para restabelecer a segurança e a ordem públicas, com ajuda se necessário das Forças Armadas. Para este fim ele deve total ou parcialmente suspender os direitos fundamentais (*Grundrechte*) definidos nos artigos 114, 115, 117, 118, 123, 124, e 153”. Explicitam os artigos: Artigo 114 - Prestação de contas – Tribunal de Contas: (1) O Ministro Federal das Finanças tem de dar contas ao Parlamento Federal e ao Conselho Federal de todas as receitas e despesas, bem como do patrimônio e das dívidas no curso do próximo exercício financeiro, para desobrigar o Governo Federal. (2) O Tribunal Federal de Contas, cujos membros gozam de independência judicial, examina as contas, bem como a rentabilidade e a regularidade da gestão orçamentária e econômica. Ele tem de informar direta e anualmente, além do Governo Federal, também ao Parlamento Federal e ao Conselho Federal. Ademais, as competências do Tribunal Federal de Contas serão regulamentadas por lei federal. Artigo 115 - Limite do recurso a créditos: (1) O recurso a créditos, bem como a concessão de avais, garantias ou outras cauções que possam levar a despesas em futuros exercícios financeiros carecem de uma autorização por lei federal, com valor determinado ou determinável. (2) As receitas e despesas devem ser equilibradas basicamente sem recorrer a créditos. Este princípio é cumprido, quando os recursos provenientes de créditos não ultrapassem 0,35 por cento em relação ao Produto Interno Bruto nominal. Adicionalmente, há de se ter em conta os efeitos de uma evolução conjuntural que não corresponda à situação normal de altas e baixas simétricas. As discrepâncias do crédito real em relação aos limites máximos de crédito, segundo a primeira até a terceira frases, serão registradas numa conta de controle; as despesas que ultrapassem o valor-limite de 1,5 por cento em relação ao Produto Interno Bruto nominal, têm de ser reduzidas sem implicações para a conjuntura. Uma lei federal regulamentará os pormenores, em especial a correção das receitas e despesas no âmbito de transações financeiras e o processo de cálculo do limite máximo da tomada anual de crédito líquido, levando em consideração a evolução da conjuntura com base num processo de correção conjuntural, bem como o controle e a compensação das discrepâncias entre tomada real de créditos e os limites fixados. Nos casos de catástrofe natural ou de situações extraordinárias de emergência, que fujam ao controle do Estado e prejudiquem de forma considerável a situação financeira estatal, os limites máximos de crédito podem ser ultrapassados com base numa resolução da maioria dos membros do Parlamento Federal. A resolução tem de ser acoplada a um plano de amortização. A restituição dos créditos tomados de acordo com a sexta frase deve ocorrer dentro de um espaço de tempo adequado.

Artigo 117 - Suspensão da validade de dois direitos fundamentais: (1) As disposições legais inconsistentes com o artigo 3 §2 continuarão em vigor até a sua adaptação a esta disposição da Lei Fundamental, mas não além do dia 31 de março de 1953. (2) Leis que restrinjam o direito de locomoção e domicílio, tendo em conta a atual escassez de moradias, continuarão em vigor até serem revogadas por lei federal. Artigo 118 - Reestruturação de Baden e de Württemberg: Diferindo das disposições do artigo 29, a reestruturação dos territórios que abrangem os Estados de Baden, Württemberg-Baden e Württemberg-Hohenzollern poderá ser feita por acordo entre os Estados participantes. Não se concretizando tal acordo, a reestruturação será regulamentada por lei federal, que deverá prever um plebiscito. Artigo 123 - Continuidade do direito anterior: (1) O direito vigente anterior à reunião do Parlamento Federal continuará válido, desde que não seja contrário à Lei Fundamental. (2) Os tratados oficiais concluídos pelo Reich alemão, relativos a matérias que, de acordo com a presente Lei Fundamental, são da competência legislativa dos Estados e que, segundo princípios jurídicos gerais, são válidos e vigentes, conservarão a sua validade, reservando-se todos os direitos e objeções dos interessados, até a conclusão de novos tratados oficiais pelas autoridades competentes segundo a presente Lei Fundamental ou até que expirem por outras razões, com base nas disposições neles contidas. Artigo 124 - Continuidade do direito no domínio da legislação exclusiva: O direito que se refere a matérias de exclusiva competência legislativa da Federação transforma-se em direito federal no âmbito da sua jurisdição. Artigo 153 – Propriedade privada: A propriedade obriga e seu uso e exercício devem ao mesmo tempo representar uma função no interesse social.

pelas quais o nazismo deveria ser nobremente considerado como um movimento legítimo e decorrido do uso da razão pura do direito. O que confronta a ótica decisionista de Schmitt é pontuado com bastante ênfase por Agamben em atenção ao que Hannah Arendt escreveu em 1951. Ao cotejar as origens do totalitarismo, Arendt observou como esse conjunto de fenômenos (não restringidos à Alemanha) surgiu como mote de negação das bases tradicionais da política, cotejados pelo antissemitismo, pelo imperialismo e, no extremo, pela redução e massificação de tudo e de todos. Esses fenômenos totalitários emergem, segundo Arendt, em total anomalia com a tradição, não sendo possível compará-los ou analisá-los a partir da empiria histórica.

Com essa matiz de um “novo” acontecimento, Arendt acredita que o campo das ciências e teorias políticas dependerão do engodo articulado entre os fatos e os conceitos. Sobretudo para a autora que viveu e foi perseguida pelo nazismo, o exame filosófico sobre o totalitarismo se converteu em um desafio mister, na medida em que, em grande escala, havia deveras possibilidades de se discutir os conceitos e fatos pela emoção. No entanto, o trabalho de Arendt se completa com uma conclusão magistral, com grande sintonia e desencadeamento conceitual e, acima de tudo, com seu crivo especulativo de uma pensadora dos *tempos sombrios*. O efeito de *Origens do Totalitarismo*, escrito na sequência da guerra e publicado já em 1951, repartiu pensadores de diferentes tradições: o fato de, conquanto ao totalitarismo, se analisar as massas como o prelúdio do sistema, fez com que Arendt fosse considerada socióloga pelos filósofos, filósofa pelos sociólogos, jornalista pelos politólogos e politóloga por todos os outros que não sabiam bem onde enquadrá-la. Esse eixo descontínuo e ousado do pensamento da autora, muito criticado em sua época ao ponto de cair em descrédito naquele momento, problematizou que o cume do totalitarismo se deu pelo desejo de participação e representação política por parte das massas juntamente pelo seu contato com a ideologia, a propaganda e o terror. Indo além, considero que há dois outros argumentos que possivelmente se inserem nessa temática: a revolta e o espetáculo. Um anterior ao processo de formação do próprio sistema totalitário e, outro, concomitante a sua expansão. Albert Camus e Guy Debord são autores que

possibilitam essa visão, mostrando que o espectro dos *tempos sombrios* é coadunado pela inversão de valores próprios e coletivos, essenciais para a revolta, e na necessidade de não só propagar a ideologia, mas de disseminar o espetáculo que o terror produz, como essência de um poderio (im)político. Nestes termos, os próximos passos que seguirei buscará cotejar como a sociedade de massas está conceitualmente articulada com a ideologia, o terror e a propaganda, de um lado, e também à revolta e o espetáculo, de outro.

3.4.1. Sociedade de Massas e Animal Laborans: Quem move o totalitarismo?

Segundo Hannah Arendt, as massas “existem em qualquer país e constituem a maioria das pessoas neutras e politicamente indiferentes, que nunca se filiam a um partido e raramente exercem o poder de voto” (ARENDT, 2007. 361). Para a autora, a sociedade e a política são organizadas entorno do conceito de pluralidade. Como conceito regente da “lei da Terra”, Arendt acredita que a sociedade de massas planifica a singularidade dos homens, reduzindo suas plurais diferenças em uma única homogeneidade (ARENDT, 1992, p. 17). Homogeneizar as ações e discursos dos homens coloca em risco a diferença essencial para a existência da terra e da política, na medida em que a recusa da participação na esfera pública aniquila toda e qualquer iniciativa e ação conjunta.

Conquanto se debate sobre o totalitarismo, Arendt parece dar sinais teóricos de sua publicação de 1958, *Condição Humana*, entorno de um vida pautada na atividade e na contemplação. Sobretudo em função da vida ativa¹⁰⁷, compelida pelo labor, trabalho e ação e condicionados pela existência da vida, natalidade e mortalidade, da mundanidade e da pluralidade e a terra (ARENDT, 2010, p. 13), Arendt chegou à conclusão de que o fenômeno totalitário unifica, ou melhor, reduz a condição humana ao teor de um *animal laborans*. Isso significa, então, que o totalitarismo e sua sociedade de massas perfaz a definição de um homem que deturpa

¹⁰⁷ Para Arendt, a condição humana é marcada pelo labor, trabalho e ação. O labor corresponde ao processo biológico do corpo humano, tais como seu próprio metabolismo, crescimento e declínio. Segundo Arendt, o labor priva o homem da liberdade. Em outro plano, o trabalho significa um mundo artificial criado como extensão do corpo e como contato com a mundanidade. A ação, por fim, simboliza o campo da pluralidade humana, do contato divergente e na condição de toda vida política.

sua condição política pelo gozo do isolamento, na esfera político, e do desamparo, na esfera social (ARENDT, 2004, p.527).

No isolamento, o homem permanece em contato com o mundo como obra humana; somente quando se destrói a forma mais elementar de criatividade humana, que é a capacidade de acrescentar algo de si mesmo ao mundo ao redor, o isolamento se torna inteiramente insuportável. Isso pode acontecer num mundo cujos principais valores são ditados pelo trabalho, isto é, onde todas as atividades humanas transformaram-se em trabalhar. Nessas condições, a única coisa que sobrevive é o mero esforço do trabalho, que é o esforço por se manter vivo, e desaparece a relação com o mundo como criação do homem. O homem isolado que perdeu o seu lugar no terreno político da ação é também abandonado pelo mundo das coisas, quando já não é reconhecido como *homo faber*, mas tratado como *animal laborans* cujo necessário “metabolismo com a natureza” não é do interesse de ninguém. É aí que o isolamento converte-se em desamparo (ARENDT, 2004, p. 527).

Vejamos que, para Arendt, a redução da atividade humana ao puro metabolismo é a mesma crítica desvelada sobre a sociedade de massas. As massas, ainda que unidas, são isoladas umas das outras quanto ao diálogo e pensamentos. Por isso, para a pensadora, nem mesmo o *homo faber*, atividade do trabalho, é o resultante desse movimento, na medida em que se seu vigor humano é observado apenas como vigor metabólico-natural tomado como produção superfluida do totalitarismo. O homem que vence na era moderna é, portanto, o *animal laborans* (ARENDT, 2010, p. 40). Ele, que surge da restrição do lar e do domínio político, gangrena ao elementar sistema de inclusão de uma vida coletiva de intercâmbio entre *Bíos* e *Zoé*. De outro modo, o *homo faber*, com seu processo criativo-artificial, não foi poupado do processo fluído do fenômeno totalitário: ele, na verdade, foi transformado em parte do processo de produção sem fins criativos como elemento motriz da industrialização do emprego. Ao fim, o *faber* se viu projetado à mundanidade como inserção de sua *Zoé*, ou melhor, como redução de sua *Bíos*. Ele havia sido inserido ao mundo por seu processo criativo de produzir artificialidades, mas, não obstante, havia se tornado isolado e limitado a alguém que biologicamente produz sem qualquer necessidade. O que se aclama com este pensamento, é a capacidade fortuita de se observar a vida humana reproduzida como um “modo de vida” de trabalho, mas axiologicamente reduzida ao corpo vivente. No corpo do *laborans*, Arendt acredita que “a natureza do

homem está descoberta; esse é o fim do humanismo. Ele atingiu sua meta” (ARENDT, 2002, p. 558).

Defronte ao *animal laborans*, a crítica aguda de Arendt se direciona ao posicionamento das massas enquanto indivíduos supérfluos que desenvolvem atividades sem refletir ou contemplar seu papel com o mundo. Por isso, para a pensadora, “o domínio totalitário como forma de governo é novo no sentido de que não se contenta com esse isolamento, e destrói também a vida privada. Baseia-se na solidão, na experiência de não pertencer ao mundo, que é uma das mais radicais e desesperadas experiências que o homem pode ter” (ARENDT, 2004, p. 527). No isolamento ou indiferença com o outro e com o mundo, a solidão se revela contraditoriamente pelo sentimento autoritário e pela necessidade de se filiar a organismos, instituições e partidos que aguçam o desejo de um sistema individual, com proliferação coletiva. A massa se organiza pelo espectro das ideologias e ganha força com a propulsão da propaganda. Aos poucos, o domínio itinerante de um movimento console se protagoniza pela aglomeração da mera vida de seus adeptos, como se o primor entre indivíduo e Estado se desse via confirmação de um “isolamento comunitário”.

3.4.2. Além ou aquém de Arendt? As massas na tradição psico-filosófica de Sigmund Freud e Wilhelm Reich

A posição de Hannah Arendt não é a única a tentar entender a filosofia das massas. Freud e Wilhelm Reich, antes de Arendt, debruçaram-se nessa temática, buscando observar em que medida indivíduo e multidão se conectavam na formação da sociedade de massas. Para tanto, buscarei analisar como, em uma proposta coadjuvante a de Arendt, os indivíduos organizam-se em função de uma massa homogênea, tentando refletir qual a proximidade da tese da filósofa judia às considerações psicológicas de Freud e Reich.

A. A posição de Freud

Em 1921, com a publicação de sua *Psicologia das Massas e Análise do Eu*, Freud observou que as massas se erigiam pela dissolução da identidade de cada sujeito, e que

ocorria por meio da identificação horizontal entre cada participante e uma identificação vertical com o líder, de modo que este ocupara a posição ideal do ego e do superego de cada um dos componentes da massa. Para Freud, o indivíduo externaliza seu desejo mais hostil como responsabilização ao grupo e como consequência da figura de seu líder. Suas posições de desejos reprimidos, de ordem agressivos ou sexuais, emergem no pavilhão da massa, sem que lhe caia a responsabilidade identificada.

Desde a Primeira Guerra Mundial, Freud foi confrontado à especulação racional dos conflitos belicosos e o mal-estar produzido por eles, chegando a afirmar que “a Primeira Guerra Mundial demonstrou que as criações do homem ficam à vontade para destruir e que a ciência e a técnica que as edificaram podem servir também para anulá-las” (FREUD, 1994). O desejo reprimido, na concepção de Le Bon resgatada por Freud, retorna ao conflito em seu máximo vigor, enquanto uma *mente grupal* de identidade única. Segundo Le Bon,

O que há de mais singular numa massa psicológica é o seguinte: quaisquer que sejam os indivíduos que a compõem, por mais semelhantes ou dessemelhantes que sejam seus modos de vida, suas ocupações, seu caráter ou sua inteligência, a mera circunstância de sua transformação numa massa lhes confere alma coletiva, graças à qual sentem, pensam e agem de modo inteiramente diferente do que cada um deles sentiria, pensaria e agiria isoladamente. Há ideias e sentimentos que só surgem ou se transformam em ações nos indivíduos ligados numa massa. A massa psicológica é um ser provisório constituído por elementos heterogêneos que por um momento se ligaram entre si, exatamente como por meio de sua união as células do organismo formam um novo ser com qualidades diferentes daquelas das células (LE BON apud Freud, 2016, p.40-41).

Na análise leboniana, a mente grupal erige das parciais individualidades reprimidas, trazendo consigo o engodo de um ele hipotético inexistente, mas real. Por isso, Freud observa que pela leitura de Le Bon

O inconsciente racial emerge; o que é heterogêneo submerge no que é homogêneo. Como diríamos nós, a superestrutura mental, cujo desenvolvimento nos indivíduos apresenta tais dessemelhanças, é removida, e as funções inconscientes, que são semelhantes em todos, ficam expostas à vista (FREUD, 2016, p.46).

A unificação de uma mente prevalece na estrutura grupal, revelando o caráter médio do homem da massa. Ao lado dessa característica estritamente negativa, Freud observa que Le Bon também mapeou algumas características até então descobertas, como, por exemplo, o sentimento de poder invencível, o contágio e manifestação de características especiais e a sugestionabilidade. Para Le Bon, o sentimento de poder invencível surge como ápice dos instintos, situação esta que seria refreada pela individualidade. Com este sentimento de poder, o contágio surge como força motriz, movendo e impulsionando os discursos e sentimentos da mente grupal. Por fim, Le Bon acredita que os seres humanos, ao serem levados ao ápice de suas condições, podem se tornar ausentes de consciência reflexiva, dispersos em sua identidade, o que provoca sua sugestionabilidade ante ao processo de obediência total. Consoante a Freud, a teoria de Le Bon leva à crença de que a massa adentra em um estado hipnótico portando-se sempre impulsiva, instável e irritável (FREUD, 2006, p.49). O sentimento, o contágio e sugestionabilidade inserem o indivíduo em uma cadeia insaciável de ilusões e pulsões reprimidas, instigando-o cada vez mais. Entretanto, a despeito de tais pulsões, é necessário questionar a teoria leboniana, na medida em que, até então, o psicanalista parece enfatizar que a massa é uma condição de estado, desconexa com algum fundamento ou fases psicológicas. Freud (2006, p.49) esclarece que, na verdade, Le Bon identificou que a origem da massa está na correspondência com a vida psíquica do inconsciente dos primitivos e das crianças, em suas fases ou percursos autoritários que enfatizam em seus inconscientes o ato enfadonho do extremo.

Para Freud, Le Bon abriu caminhos inderrogáveis para o estudo das massas. No entanto, seu limite consentiu em cotejar as fases da *psyché* humana e as três categoriais mestras dos grupos. Para ir além dessa teoria, Freud recorreu à sua reflexão da libido¹⁰⁸ para explicar como a formação das massas e sua movimentação se constituía a partir das características de identificação, enamoramento e hipnose e de um impulso gregário do eu. A partir da categoria individual e das diferentes libidos, a

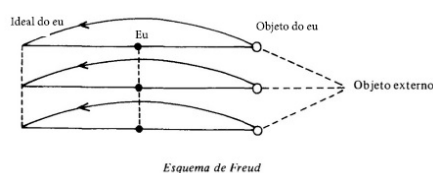
¹⁰⁸ Na literatura freudiana, *libido* é um conceito central, cujo significado exprime certa energia ou impulso sexual. Ela se apresenta a partir de características de mobilidade, alternando entre suas áreas de atenção, podendo ser direcionada tanto a uma pessoa quanto a um objeto qualquer ou mesmo ao próprio corpo. A libido também pode despertar atenção a uma atividade intelectual.

massa se congrega em uma grande pulsão, donde os indivíduos desaparecem em função do coletivo.

Tão logo, Freud entendeu que para além daquilo que Le Bon tratou sobre as massas, era essencial observar a identificação, o enamoramento e a hipnose. Para ele, a identificação, enquanto “manifestação mais precoce de uma ligação emocional com outra pessoa” (FREUD, 2016, p.98), revela um papel essencial entre o indivíduo, a identificação com o objeto e a hipnose por ele. A tessitura proposta por Freud projeta que a ligação mútua entre as massas tem uma natureza de identificação comum, seja ela pela identificação enquanto ligação emocional com um objeto, pela introjeção do objeto no eu, ou mesmo pelas características em comum com uma pessoa que não é objeto de impulsos sexuais (FREUD, 2016, p.103). Para Freud, a identificação do eu com o objeto acontece pela proximidade do menino com o pai e paixão pela mãe, enquanto com a menina, por sua similitude com a mãe e paixão pelo pai. Nessa fase fálica do complexo de Édipo, cuja durabilidade se estende até os seis anos, a criança desenvolve identificação e paixão/desejo por seus pais, de modo a introjetar em seu inconscientes características de ambos. Ao passar dos anos, quando a criança deixa tal fase fálica em direção à puberdade, sua libido passa a se orientar pela ideal de um objeto amoroso. Agora, ele venera e tem desejo por pessoas respeitadas, com características singulares e com posições bem-vistas na sociedade. Ocorre aí, segundo Freud, uma idealização do próprio eu projetada no objeto, “devido às perfeições que se aspirou para o próprio eu e que agora eu gostaria de alcançar por esse ódio a fim de satisfazer o próprio narcisismo” (FREUD, 2016, p.112). Se antes o objeto havia sido introjetado ao eu, agora ele ocupa totalmente a sua posição e se move em direção a uma hipnose psicológica. A relação hipnótica “é uma entrega enamorada e irrestrita com exclusão da satisfação sexual”, donde, no caso das massas, o indivíduo se identifica ao seu líder, desenvolve idealizações e enamoramento para com ele, e, em sequência, se vê hipnotizado pelo desejo de seu eu ideal (FREUD, 2016, p.116). Esse caminho freudiano me permite fazer algumas considerações sobre o pensamento das massas, e, com especificidade, das massas totalitárias. No transcurso de sua obra, Freud enunciou que a “massa primária consiste de certo número de indivíduos que coloram um único e mesmo objeto no lugar de seus ideais do eu e que, por

consequente, se identificaram uns com os outros em seus eus¹⁰⁹” (FREUD, 2016, p.118), até tal ponto a proximidade com Hannah Arendt parece evidente. Na teoria freudiana, as massas se veem aturdidadas pela identificação com um líder gregário, cujo seguimento é propiciado pelo idealização de tal líder, seu enamoramento e, por consequente, pela auto-hipnose. A ascensão de Hitler ao poder se deu pelo descontento do povo alemão, movidos pelo desejo de retornar ao prestígio do Império. As propostas ultraconservadoras do líder nazista encantaram boa parte da Alemanha empobrecida, refletindo em uma vitória com cerca de 14 milhões de votos (GAY, 1978, p. 182). Fato é que a figura de Hitler havia sido preparada ao longo dos anos, viabilizando a identificação, principalmente, dos eleitores burgueses, dos jovens e opositores ao regime socialista. A partir de suas fervorosas propagandas, Hitler conquistou, sobretudo a partir de 1929, a maioria dos políticos, justificando o fracasso alemão devido à imposição dos vencedores da Primeira Guerra Mundial, da miscigenação de raças, que contagiavam o povo ariano, ao avanço das correntes socialistas, comunistas e das ideias marxistas, e pela ausência de um espírito (*Geist*) em comum que mostrasse a superioridade milenar da Alemanha. O povo debilitado passou de uma fase de identificação para o enamoramento e hipnose: Hitler era aclamado e idealizado por homens e mulheres, novos e velhos, crianças, operários, camponeses e burgueses. Assim como no velho Império de Bismarck e Guilherme II, Hitler emergiu com propostas beligerantes extremamente ofensivas, cotejando disciplina, rigor, astúcia e supremacia como lemas de sua política interna e externa. Enquanto crianças brincavam dos soldados do Fuhrer, os homens tentavam imitar suas características e as mulheres guardavam retratos e matérias jornalísticas sobre ele. Seus discursos, visitas e ações eram repletas de pessoas que, mesmo antes do decreto de aplauso, na qual todos deviam bater palmas até que o Fuhrer aceitasse seu limite, o aplaudiam aclamadamente.

¹⁰⁹ Em sua obra, Freud (2016, p.118) apresenta a ilustração seguinte como necessidade de compreensão de seu pensamento:



Vejamos que por meio da psicanálise freudiana, as massas se constituem, para além do senso de identificação que viu Hannah Arendt, por analogias psicológicas, cuja ênfase na idealização, na paixão e na hipnose permitem uma aproximação concreta entre uma mente grupal. Na via totalitária, a figura de Hitler foi tomada como desejo libidinoso, enfatizando, nos outros, o desejo do Führer como objeto de introjeção de características, de paixão, ou como figura paterna. A identificação com o líder nazista intensificou o interesse de todos, fazendo com que a Alemanha se torna o reflexo de uma única massa de interesses privados e privatizados.

B. A posição de Wilhelm Reich

Outra posição símile a de Freud erige dos textos do psicanalista Austro-húngaro Wilhelm Reich. Reich, que estudou medicina na Universidade de Viena, teve contato com Freud e estudou a psicanálise de Jung, influenciando-o a escrever, em 1932, a obra *Psicologia de Massas do Fascismo face à ascensão do nazismo*. Enquanto psicanalista e comunista, Reich buscou conscientizar as pessoas sobre o fenômeno nazi, sendo expulso e perseguido na Europa, de maneira a buscar refúgio nos Estados Unidos, onde também foi perseguido pela “caça às bruxas” da política macarthista¹¹⁰.

Enquanto via a ascensão e a repercussão do nazismo, Reich buscou associar o comportamento das massas, seu caráter e seu desenvolvimento social. Em sua tese, o psicanalista entendeu que a formação das massas se dava pela estrutura do caráter irracional do homem médio, cujos impulsos sexuais foram reprimidos, e pela formação basilar que os grupos, principalmente a família autoritária e a igreja, geravam nos indivíduos. Nesse ponto, a tese de Reich parece mais completa do que a de Freud e também mais próxima a de Arendt.

Segundo Reich, após a Primeira Guerra Mundial, os ideais socialistas se expandiram entorno da consciência material das pessoas, da fome e da miséria. Ao captar tal estratégia, grupos de diferentes orientações e até mesmo a igreja

¹¹⁰ O macarthismo foi uma política desenvolvida pelo senador republicado Joseph McCarthy e compunha uma das políticas da Doutrina Truman, doutrina esta conhecida como por sua ofensiva contra a União Soviética. O macarthismo instaurou a política “caça às bruxas”, cuja essência era a repressão e a perseguição política aos comunistas, marxistas, socialistas.

reconduziram suas ideologias. Aos poucos, os partidos socialistas não podiam argumentar em função de uma diferença específica, uma vez que haviam sido equiparados, pelo menos no aspecto econômico da materialidade, por outros. Outrossim, a tese de que os partidos da esquerda eram vislumbrados principalmente pelo proletariado e por quem não detinha meios de propriedade privada, tornou-se obsoleta ao crescimento dos grupos fascistas. Estes grupos, segundo Reich, surgiram enquanto combatentes da classe média, e, por isso, também não podiam ser considerados como defensores do grande capital burguês. O povo se viu dividido, enquanto a competição ideológica crescia entre grupos de direita e esquerda. Como sintagma da esquerda, as teses de Marx e Engels, que haviam influenciado o processo revolucionário principalmente da Rússia, não conseguiram acoplar nenhuma outra vitória. A visão do materialismo-histórico, cujo proletário revoluciona o poder e expropria a burguesia, nunca havia acontecido, segundo Reich. Isso dava, certa forma, credibilidade aos grupos fascistas, que aproveitavam tal tessitura para apontar para os problemas do socialismo e do comunismo.

Conquanto se posiciona dessa forma, Reich vê que as massas são formadas pelos aspectos psicológicos, deixados de lado por Marx, mas enfatizados por Freud, e pelos aspectos socioeconômicos, bem compreendidos por Marx, mas deixados de lado por Freud. Seu trabalho reúne, por isso, as lacunas dos autores anteriores, indo de encontro à percepção de uma correlação entre caráter, identificação e socioeconômica melhor conjecturam a formação das massas. Para Reich, a ideologia das massas não se constitui necessariamente com as situação econômica que ela apresenta, mas, antes, da própria formação da consciência moral e humana do indivíduo. Nas fases iniciais de suas vidas, a família desempenha um papel crucial no desenvolvimento do indivíduo, ao passar dos anos este papel é deixado aos grupos sociais, com ênfase nas igrejas e exércitos (REICH, 1990, p.18). Quanto mais autoritária forem as famílias ou os grupos sociais frequentados, mais inibidos, medrosos, obedientes e dóceis, no sentido autoritário, os indivíduos serão. A autoridade sobre o indivíduo se torna, por ora, um fator limitante de sua identidade; as forças de repulsa e rebelião, comuns na presença da autoridade, se posicionam, pelo medo, paralisadas. A pulsão libidinosa, como havia posto Freud, agora se vê confrontada com uma estrutura entre o desejo da liberdade e seu medo, donde sua

inibição sexual o torna passível de agir, pensar e sentir contra seus próprios interesses materiais (REICH, 1982, p.30). Para Reich,

A estrutura do caráter do homem moderno, que reflete uma cultura patriarcal e autoritária de seis mil anos, é tipificada por um encorajamento do caráter contra sua própria natureza interior e contra a miséria social que o rodeia. Essa couraça do caráter é a base do isolamento, da indigência, do desejo de autoridade, do medo à responsabilidade, do anseio místico, da miséria sexual e da revolta neuroticamente impotente, assim como de um condescendência patológica. O homem alienou-se a si mesmo da vida, crescendo hostil a ela. Essa alienação não é de origem biológica, mas socioeconômica. Não se encontra nos estágios da história humana anteriores ao desenvolvimento do patriarcado (REICH, 1990, p. 14-15).

Na medida em que o indivíduo se torna reprimido, sua condição humana vai sendo alienada ao modo de vida hostil, biológica e socioeconomicamente. Tardiamente, como entende Reich, tais indivíduos manterão suas atividades sempre em conformidade com suas tradições morais herdadas de seus pais, sendo-lhe difícil desbloquear tal estrutura. Desse limiar, surge um questionamento importante à este estudo: por que a inibição sexual impulsiona o desejo de aglomeração em massa, uma vez que cada indivíduo se vê inferiorizado? Segundo Reich, a inibição de sua libido, faz com que os indivíduos busquem satisfações substitutas, de modo que as agressões naturais, as disputas verbais e as instabilidades psicofísicas tornem-se dispositivos sadomasoquistas do conflito:

Ora, é do nosso conhecimento que a repressão sexual serve para mecanizar e escravizar as massas humanas. Assim, sempre que se depara com a repressão autoritária e moralista da sexualidade infantil e adolescente, e com uma legislação sexual que a apoia, pode-se concluir, com segurança, a presença de fortes tendências autoritárias e ditatoriais no desenvolvimento social, independentemente dos chavões a que recorrem os respectivos políticos (REICH, 1982, p. 203).

A tendência autoritária e repressiva torna o indivíduo com constantes bloqueios psicológicos, levando-o a acreditar que é inferior aos demais por não conseguir resolver seus problemas. Quando situações agudas surgem, o indivíduo capta tal mensagem como um momento seminal para a resolução de seu conflito. Segundo Reich, essa tentativa de se resolver algum problema inconsciente de matiz autoritária de seus pais perpassa, antes, por uma assimilação com o líder dos

movimentos. O desamparo e repressão do pai autoritário faz com que a criança cresça à procura de uma assimilação que lhe permita resolver seu conflito; daí a identificação, por exemplo, com Hitler enquanto uma figura paterna. Fato é que, para Reich, o *Führer* detinha uma posição do inconsciente familiar, introjetando nos indivíduos a possibilidade de solucionar problemas passados. Mas este não era o único problema que movia a tensão individual à adesão ao movimento nazista. Reich considera que outro grupo, a igreja, detinha igualmente essa função. Quando os indivíduos são conseguem liberar suas potências orgásticas, isto é, descarregar completamente a tensão sexual reprimida, através do ato sexual, chegando à plena satisfação, os mesmos buscavam uma felicidade alheia ao seu corpo libidinoso. Nos sermões, na escuridão das igrejas, no sincretismo e nos ritos, os indivíduos indexam seus orgasmos a Deus. Já que em suas famílias, as crianças se veem inauditas por seus pais, elas encontram na figura de Deus o ato reflexivo de uma paternidade. Como Deus é onipotente e onipresente, a criança passa a limitar sua potência orgástica, o que acarreta a diminuição da autoconfiança e o aumento do desamparo. Atividades biológicas comuns, como, por exemplo, a masturbação, o desejo sexual, as brincadeiras, etc., passam a ser rejeitadas pelo indivíduo como condição negativa; acima de tudo, ele precisa ser bom e seguir os mandamentos.

Onde deve o jovem procurar a força para reprimir a sua sensibilidade genital? Na fé em Jesus! E o jovem encontra de fato nessa fé uma força poderosa contra a sua sexualidade. Qual é a base desse mecanismo? A experiência mística transporta-o a um estado de excitação vegetativa que nunca chega à satisfação orgástica natural (REICH, 1982, p.153).

Vejamos que, segundo Reich, a fé inquestionável ocasiona o mesmo sintoma da família autoritária. Reich acredita que antes da ascensão total do nazismo, as famílias alemãs eram em sua maioria eram camponesas. Nos campesinatos, a relação parental era de cunho autoritário; os filhos eram obrigados a trabalhar na agricultura com seus pais desde muito jovens, assim como eram obrigado a frequentar as igrejas aos finais de semana. Aos poucos, se a teoria de Reich está certa, os jovens desenvolveram duplamente a redução de suas potências orgásticas, tornando-os reprimidos até a subida de Hitler ao poder. O que chama atenção do psicanalista

austro-húngaro é a correlação entre os indivíduos e suas adesões aos movimentos de terror: aqueles cuja formação inicial de caráter foi saudável nos aspectos físicos e psíquicos, com interação com os pais, há baixa possibilidade de se vincular à organizações de matizes extremas; no outro ponto, aqueles que sofreram pela indiferença e foram coadjuvantes das doutrinas religiosas, agora se veem rendidos às ideologias, ao progresso repentino e, sobremaneira, à possibilidade de solucionar seus problemas. No histórico da vitória de Hitler, a maior parte de seus eleitores advieram da classe média baixa dos agricultores, os outros eram, em grande parte, lotados nos cargos de alto escalão. Ora, mas não haveria aí um limite à teoria de Reich, na medida em que, segundo ele, eram as pessoas de classes mais vulneráveis que aderiram às ideias de Hitler? Reich soluciona esse problema, argumentando que, ainda que essa seja a essência da sociedade de massas, há parcelas da sociedade que se assemelham com o trabalho do líder, não propriamente com ele. Ao considerar que seus trabalhos são importantes para a sociedade, assim como fazia o *Führer*, Reich viu que classes de alto-escalão se vincularam à ideologia nazista em função da assimilação dos indivíduos que se viam como líder para com outro.

Note-se que com essa visão, Reich ultrapassa a posição de Freud quanto ao aspecto puramente psicológico. Para ele, não é a pura consciência psicológica que forma o indivíduo, mas, antes, sua composição com a formação e inteiração social. Enquanto indivíduo, a sucessão de acontecimentos sociais marca e influencia seu caráter, que, por conseguinte, reflete no modo pelo qual seus grupos de contato alargam ou diminuem a propensão de adesão à ideologias extremas. O caráter do indivíduo, por isso, se constitui na medida em que sua potência orgástica é passível de ser completada. Aqueles que não conseguem tal feitio se limitam à frustração e à emoção de qualquer ideologia que surja como revolucionária ou redentora.

3.4.1. Ideologia, Terror e Propaganda: Leituras de Hannah Arendt

Um conjunto de lições psicológicas derivadas das obras de Freud e Reich completaram anteriormente a posição de Arendt sobre as massas. Agora, em função desse escopo, buscarei refletir filosoficamente a importância da ideologia, do terror e da propaganda para os fenômenos totalitários.

A. Ideologia ou Filosofia do Espírito

Para Arendt, ideologia significa “a lógica de uma ideia” criada pela combinação de uma atitude científica somada à resultados de importância filosófica. Conforme Arendt, as ideologias surgem como propostas de uma filosofia científica, como tentativas de ser pseudociências ou pseudofilosofias, violando os limites, ao mesmo tempo, da filosofia e da ciência (ARENDT, 2012, p.623-624). Enquanto objeto de estudo, a ideologia tem a história como seu elemento primordial, donde na tentativa de se revelar algo, aplica-se uma ideia. Sua aplicação é sempre uma necessidade de conhecer os mistérios do processo histórico, da ascensão e queda das culturas interessadas no vir a ser e no morrer de alguma “lei da natureza”.

Essa “lei natural” evocada de uma *ideos-logoi*, não é, menciona com grifo Arendt, uma *Ideia* aos moldes de Platão ou Kant. Não se pode ver a história, em seu caráter prático e fático, à luz de uma Ideia ou de seu mundo essencial e ideal, mas apenas como algo que ela própria calcula por via de uma lei. Tal via de lei doravante ao processo do *lógos* é a vida da dedução. A dedução, pensa Arendt, é a via que percorre a tese até a síntese dialética, e, ao se tornar outra tese, desencadeia logicamente um sistema cuja causa está em seu primeiro momento de dedução. Na medida em que o jogo dialético das teses e antíteses se tornam sínteses, essa ideia se transforma em premissa, argumentando-se que ela é condição suficiente para explicar tudo no desenvolvimento daquela (ARENDT, 2006, p.626). Segundo Arendt,

As ideologias pressupõem sempre que uma ideia é suficiente para explicar tudo no desenvolvimento da premissa, e que nenhuma experiência ensina coisa alguma porque tudo está compreendido nesse coerente processo de dedução lógica. O perigo de trocar a necessária insegurança do pensamento filosófico pela explicação total da ideologia e por sua *Weltanschauung* não é tanto o risco de ser iludido por alguma suposição geralmente vulgar e sempre destituída de crítica quanto o de trocar a liberdade inerente da capacidade humana de pensar pela camisa de força da lógica, que pode subjugar o homem quase tão violentamente quanto uma força externa (ARENDT, 2000, p.626).

Ao se remeter às *Weltanschauung*, cuja tradução equivale-se à orientação cognitiva fundamental de um indivíduo e sociedade, ou melhor, sua visão universal, Arendt busca mostrar que os sistemas totalitários se direcionaram com vigor aos

indivíduos, tendo o racismo e o comunismo disseminado com engodo ideias aparentemente vitoriosas. Que o racismo e o comunismo se configuram como fenômenos totalitários, não se pode aduzir que seu projeto de ação seja como foi o nazismo ou o fascismo puro, mas que, na verdade, no lato de seu termo, empregou o uso correto de sua etimologia: a disseminação e aglomeração do total entorno de uma ideia. Nesse engodo, Arendt entende que todo pensamento ideológico é composto por três elementos peculiares: a pretensão de explicar o total, a emancipação da realidade tal qual percebemos, e, por fim, a aplicabilidade dos métodos de demonstração. Quanto ao primeiro elemento, a filósofa alemã observa que as ideologias emergem com a pretensão clara de explicar a histórica em todos os seus aspectos; de retornar ao passado para concebê-lo como fonte de argumento ao presente e ao futuro. Sequentemente, enquanto as ideologias vão explicando a história em sua totalidade, como um processo contínuo, a realidade precisa ser ultrapassada por ela própria, a partir do espectro de um “sexto sentido”. Este sentido extra advém da doutrinação institucional (escolas, partidos políticos, igrejas, etc.) e do emprego ideológico das propagandas, donde se busca mostrar ao indivíduo que há algo para além da empiria histórica que lhe fora apresentada (ARENDT, 2006, p.627). Não obstante, o terceiro elemento que deriva dos outros decorre em função dos métodos de demonstração. Enquanto processo lógico, as ideologias organizam-se axiologicamente para justificar a rede de causas e efeitos que antecede ou precedem a histórica, daí os discursos e argumentos inflados dos sistemas totalitários. Na Alemanha nazista, Arendt vê que os métodos de demonstração mais casuais utilizados foram o terror e a propaganda. Com o intuito de exterminar a classe inferior, o terror era fomentado enquanto um discurso ideológico lógico, racional, cuja necessidade estava pautada na história primitiva, antes da miscigenação da “raça pura” com os seres parasitários. Nos argumentos nazistas, eram estes seres (ciganos, judeus, testemunhas de Jeová, homossexuais, portadores de deficiências e distúrbios, alcoólatras e drogados) os responsáveis por transmutar o espírito alemão e sua essência divina, como também os responsáveis pelo desemprego do povo alemão, do déficit econômico, da ineficiência política e do declínio do antigo Império. A incursão desse método de demonstração pode ser vista no discurso de Hitler no Krolloper, em 23 de Março de 1933:

Em novembro de 1918, as organizações marxistas apossaram-se do poder executivo por meio de uma revolução. Os monarcas foram destronados, as autoridades do Reich e dos Estados afastados do governo, violando-se, portanto, a Constituição. O sucesso da revolução no sentido material assegurou a seus progenitores escapar da ação da lei. Procuram justificar moralmente tal coisa afirmando que a Alemanha e seu governo foram responsáveis pela eclosão da guerra. Essa asserção era sabida e conscientemente mentirosa. Em consequência dela, todavia, estas acusações mentirosas feitas no interesse dos nossos antigos inimigos levaram à mais severa opressão de todo povo alemão e à quebra das garantias que nos foram dadas pelos 14 pontos de Wilson, e assim lançaram a Alemanha, isto é, as classes trabalhadoras do povo alemão, a uma época de infinita desgraça. Todas as promessas feitas pelos homens de novembro de 1918, caso já não tenham sido feitas propositadamente, se comprovaram não menos como malditas ilusões. Em seu conjunto, as “conquistas da Revolução” foram agradáveis a uma pequena parcela de nosso povo, porém, para a esmagadora maioria, pelo menos enquanto esta tinha que ganhar seu pão de cada dia pelo próprio esforço, foram infinitamente tristes. Que aqui os partidos e homens responsáveis por este desenvolvimento procurem milhares de amenidades e desculpas, num impulso de autopreservação, é compreensível. Todavia, comparando-se de forma isenta os resultados médios dos últimos quatorze anos com as promessas proclamadas na época, o balanço é negativamente destruidor para os responsáveis deste crime sem paralelo na história alemã. Nosso povo sofreu uma queda do nível de vida em todas as áreas no decorrer dos últimos 14 anos. (...) O programa de reconstrução do povo e do Reich resulta da grande necessidade de nossa vida política, moral e econômica. Convencido que esta derrocada tem suas origens em feridas no seio do próprio povo, é objetivo do governo da revolução nacional eliminar aquelas enfermidades da vida popular, e evitar futuramente qualquer possibilidade de seu retorno. A divisão de nação em grupos com opiniões inconciliáveis, provocada sistematicamente pelas doutrinas falsas do marxismo, significa a destruição da base de uma possível vida comunal. A dissolução abrange todos os fundamentos da ordem social. A concepção antagônica frente a termos como Estado, sociedade, religião, moral, família e economia, apresenta diferenças que levam a uma guerra de todos contra todos. Partindo-se do liberalismo do século passado, este desenvolvimento encontra seu fim natural no comunismo. Esta movimentação conjunta de instintos primitivos leva a uma associação entre a concepção de uma ideia política e as ações de verdadeiros criminosos. Começando com os saques, incêndios, ataques em ferrovias, atentados e assim por diante, tudo encontra sua sanção moral nas ideias comunistas. Somente os métodos individuais de terrorismo de massa custou ao movimento nacional-socialista mais de 300 mortes em poucos anos e dezenas de milhares de feridos. (...) É somente a criação de uma verdadeira comunidade nacional, erguendo-se acima dos interesses e das diferenças de classe, que pode fechar permanentemente a fonte de nutrição de tais aberrações do espírito humano. O estabelecimento dessa unidade cosmovionária no corpo da nação é tanto mais importante quanto só por esse meio é que surge a possibilidade de manutenção de relações

amigas com as potências estrangeiras, independentemente das tendências ou princípios gerais por que se governem, pois a eliminação do comunismo na Alemanha é um assunto puramente interno. O resto do mundo pode também estar interessado, pois o romper do caos comunista no populoso Reich alemão iria levar a consequências políticas e econômicas no restante da Europa Ocidental, de proporções inimagináveis. (...) Uma ampla reforma do Reich só poderá nascer do desenvolvimento orgânico. Seu objetivo deve ser a construção de uma constituição que una a vontade do povo com a autoridade de uma liderança real. A legalização de tal reforma constitucional vai ser dada pelo próprio povo. O governo da revolução nacional vê fundamentalmente como sua obrigação, de acordo com o sentido da confiança dada pelo voto popular, manter longe da formação da vida da nação aqueles elementos de que consciente e intencionalmente negam esta vida. A igualdade teórica diante da lei não pode resultar na tolerância sob igualdade daqueles que fundamentalmente escarnecem a lei. (...) Simultaneamente com essa política de purificação de nossa vida pública, o governo do Reich procederá um inteiro expurgo moral do corpo da nação. Todo sistema educacional, o teatro, o cinema, a literatura, a imprensa e o rádio – tudo será empregado como um meio para este fim e dessa forma avaliado. Todos estes elementos devem servir para a manutenção dos valores eternos presentes no caráter essencial de nosso povo. A arte sempre ficará sendo a expressão e o reflexo dos anseios e da realidade de uma época. Atitude neutral e internacional do alheamento está desaparecendo rapidamente. O heroísmo avança apaixonadamente e no futuro moldará e norteará o destino político. A tarefa da arte é ser a expressão desse espírito determinante da época. Sangue e raça serão mais uma vez a fonte da intuição artística. É tarefa do governo providenciar que justamente num período de poder político limitado, os valores vitais internos e a vontade de vida da nação encontrem um gigantesca expressão cultural. A obrigatoriedade diante desta decisão é expressão de reconhecimento aos personagens de nosso grande passado. Em todas as áreas de nossa vida histórica e cultural, deve ser erigida esta ponte entre passado e futuro. O respeito diante dos grandes homens deve ser ensinado novamente aos jovens como herança sagrada. À medida que o governo está decidido a proceder com a desintoxicação política e moral de nossa vida pública, ele consegue e assegura as condições para uma verdadeira e profunda vida religiosa. As vantagens de natureza política e pessoa que queiram resultar de compromissos com organizações ateístas, não valem a pena frente à visível destruição dos valores morais fundamentais. O governo nacional considera as duas religiões cristãs como os mais ponderáveis fatores para a manutenção de nossa nacionalidade. O governo respeitará os acordos concluídos entre ele e os Estados federais. Os direitos destes não serão infringidos. Mas o governo confia e espera que o trabalho de regeneração moral e nacional de nosso povo, a tarefa que ele se impôs, seja, por outro lado, tratada com o mesmo respeito. Ele tratará todas as outras confissões com justiça objetiva. Mas ele não poderá tolerar que o simples pertencer a uma determinada religião ou a uma determinada raça, implique na dispensa de deveres legais gerais e até a liberdade para comportamentos criminosos, ou na tolerância a crimes. A preocupação do governo vale na correta coexistência entre igreja e Estado; a luta contra uma cosmovisão

materialista, em prol de uma verdadeira comunidade do povo serve tanto para os interesses da nação alemã quanto ao bem-estar de nossa fé cristã. Nossas instituições legais devem servir acima de tudo para a manutenção desta comunidade nacional. A não-destituição dos juízes, por um lado, deve corresponder a uma elasticidade dos veredictos voltada ao bem da sociedade. Não o indivíduo deve ser o centro da preocupação legislativa, mas sim o povo. A alta traição e a perfídia para com a nação serão no futuro impiedosamente extirpadas. Os fundamentos da existência da justiça não podem ser outros senão os fundamentos da existência da nação. Portanto, queira isto ser sempre a linha-mestra daqueles que, sobre os duros caminhos da realidade, são responsáveis pela vida nacional. Grandes são as tarefas do governo nacional na esfera da vida econômica. Aqui todas as ações devem ser governadas por uma lei: o povo não vive para o comércio e o comércio não existe para o capital, mas o capital serve o comércio e o comércio serve ao povo. Em princípio o governo não protegerá os interesses econômicos do povo alemão pelo método tortuoso de uma burocracia econômica a ser organizada pelo Estado, mas pelo máximo fomento da iniciativa particular e pelo reconhecimento dos direitos de propriedade. Entre as intenções produtivas por um lado e, de outro, o trabalho produtivo, deve-se construir um equilíbrio justo. A administração deve ser resultado da capacidade do respeito da aplicação e do trabalho através da economia. Também o problema de nossas finanças públicas se resume, ao final, no problema de uma administração austera. A planejada reforma de nosso sistema tributário deve simplificar as classificações e com isso levar a uma diminuição dos custos e dos tributos. Fundamentalmente o moinho fiscal deve ser construído na correnteza e não na fonte. Diante desta premissa, deve haver uma diminuição dos tributos através da simplificação da administração. Esta reforma tributária a ser instituída no Reich e nos Estados não é uma questão do momento, mas sim segundo as necessidades do período analisado. O governo evitará sistematicamente as experiências monetárias. Enfrentamos acima de tudo duas tarefas econômicas de primeira magnitude. A salvação do agricultor alemão deve ser conseguida a qualquer preço. A destruição desta classe em nosso povo levará às consequências mais graves. O restabelecimento da rentabilidade das propriedades agrícolas e pecuaristas pode ser duro para o consumidor. O destino, entretanto, que assolaria todo o povo alemão caso os agricultores desaparecessem, seria com uma desgraça sem comparação. Somente em conjunto com a recuperação da rentabilidade de nossa agricultura e pecuária, a questão referente à execução ou acordos pode ser solucionada. Caso isso não aconteça, então a eliminação de nossos agricultores levaria não apenas à bancarrota da economia alemã, mas principalmente à destruição do núcleo do povo alemão. Sua preservação saudável é também condição fundamental para o florescer e germinação de nossa indústria, de nosso comércio interno e das exportações alemãs. Sem o contrapeso dos agricultores alemães, a loucura comunista já teria assolado a Alemanha e com isso destruído definitivamente a economia alemã. O que nossa economia geral incluindo nossas exportações deve agradecer à saudável existência do camponês alemão, não pode ser compensado através de nenhum sacrifício comercial. Por isso o futuro povoamento do solo alemão deve atrair também nossa grande preocupação. Ademais, é perfeitamente claro para o governo

nacional que a debelação final das dificuldades, tanto no comércio agrícola como no das cidades, depende da absorção do exército dos desempregados no processo da produção. Esta constitui a segunda das grandes tarefas econômicas. Ela só pode ter solução com uma satisfação geral, na aplicação de princípios econômicos sãos e naturais e de todas as medidas necessárias, mesmo que, no momento, elas não possam contar com qualquer grau de popularidade. Criação de vagas de trabalho e a contribuição obrigatória de serviço são, a este respeito, apenas medidas individuais dentro do âmbito de toda a ação proposta. Semelhante ao agricultor alemão, é a posição do governo nacional em relação à classe média. Sua salvação só poderá advir da política econômica em geral. O governo nacional está decidido a resolver esta questão. Ele reconhece isto como sua tarefa histórica, apoiar e incentivar os milhões de trabalhadores alemães em sua luta pelos direitos civis. Como Chanceler e nacional-socialista, eu me sinto ligado a vocês como um antigo companheiro de minha juventude. A elevação da força de consumo desta massa será uma parcela considerável da engrenagem econômica. Com a conservação de nossas leis sociais, acontecerá um primeiro passo para sua reforma. Basicamente, porém, deve acontecer a utilização de cada força de trabalho em prol da coletividade. O desperdício de milhões de horas de trabalho humano é uma loucura e um crime que leva à pobreza de todos. Não importa qual valor seria criado através do uso de nossa força de trabalho excedente, ele poderia representar uma melhor condição de vida para as milhões de pessoas que hoje passam necessidade e estão na miséria. Deve e vai ser feito pela capacidade organizatória de nosso povo, solucionar esta questão. Teremos presente que a posição geográfica da Alemanha, com sua falta de matérias-primas, não permite inteiramente a autonomia econômica para o Reich. Nunca será demasiado afirmar que nada está mais longe do pensamento do governo do Reich do que a hostilidade para a exportação. Estamos plenamente advertidos de que necessitaremos da ligação com o mundo exterior, e que a colocação dos produtos alemães no mercado mundial assegura a existência de muitos milhões de nossos concidadãos. Também sabemos quais são as condições necessárias para uma boa troca de serviços entre as nações do mundo. Porque a Alemanha foi durante anos compelida a prestar serviços sem receber um equivalente, com o resultado de que a tarefa de manter a Alemanha como um participante ativo na troca de produtos não pertence tanto à política comercial como à política financeira. Enquanto não nos concederem uma amortização razoável da nossa dívida estrangeira em correspondência com nossa capacidade de produção, somos desgraçadamente compelidos a manter o nosso controle cambial estrangeiro. O governo do Reich também é, por esse motivo, obrigado a manter as restrições ao escoamento do capital para fora das fronteiras da Alemanha. Se o governo do Reich se deixar conduzir por estas premissas fundamentais, é de se esperar certamente que a compreensão crescente do estrangeiro facilite a incorporação de nosso Reich na pacífica competição das nações (HITLER, 1933).

O discurso de 1933 aclama ideologicamente a necessidade do levantar da Alemanha, cujos motivos de seu declínio já se encontram no *Mein Kampf* (1925). Antes

de prosseguir com a análise arendtiana da ideologia, é necessário assinalar alguns pontos do discurso acima. Primeiramente, a formação do discurso do *Führer* parece seguir um percurso metalinguístico, isto é, muito bem estruturado no decoro da linguagem, possibilitando a identificação psicológica, tal como pensou Freud, entre o líder e o indivíduo. A partir dessa formação precisa, a manipulação ideológica do líder nazista se inicia com o apontamento de problemas úberes à sociedade, percorrendo as questões mais simples e cotidianas às mais complexas e macro. O desfecho desse levantamento histórico possibilita um projeto de solução imediata, que se parece, pelo menos a olho nu, viável e certo. O drible de emoções e imperiosidade move a conquista das massas, chegando ao seu cume com a proximidade retratada pelo *Führer* aos demais: “como Chanceler e nacional-socialista, eu me sinto ligado a vocês como um antigo companheiro de minha juventude”. A assimilação dos problemas, a proposta de solução e a equiparação entre líder e massa, ocasiona o que a psicanálise de Reich e a filosofia de Arendt advertiram: uma adesão maciça, irrefletida e hipnotizada.

Fato é que Hitler havia estudado profundamente a Alemanha e o povo alemão ao longo de sua vida. Com suas frustrações e sua fuga da Áustria desde novo, ele havia buscado se inteirar da situação social, econômica e política da Alemanha, onde desenvolveu especial apreço, principalmente, no quesito militar pelo antigo Império. Após sua tentativa de frustrada de golpe e sua prisão, em 1923, em Munique, o *Führer* se debruçou aos problemas do povo alemão com mais intensidade, desenvolvendo o germe mais expresso de sua política de extermínio em seu *Mein Kampf* (minha luta). A base ideológica que já havia sido construída introdutoriamente passara, a partir de 1923, a ganhar escopo e propulsão teórica. As leituras de Hegel e Darwin ampliaram os argumentos totalitários do líder nazista, de maneira que, com o primeiro, originaram as teses de um espírito absoluto de uma raça, fazendo com que Hitler afirmasse que “a raça é a propulsora da história, a senhora do espetáculo”, e, com o segundo, a possibilidade de classificar grupos de indivíduos por características idênticas, similares ou desiguais, e pela tendência de que tais características impulsionavam a sobrevivência dos seres mais fortes.

Ao retornar a tese hegeliana e aproximá-la com sua apropriação por Hitler, é possível notar que, na história, a marcha do espírito encontra no Estado a “realidade em ato da ideia moral objetiva” e o espírito “como vontade substancial revelada, clara

para si mesma, que se conhece e se pensa, e realiza o que sabe e porque sabe” (HEGEL, 1997, p.216). Hegel estabelece seu princípio como um processo lógico da razão, buscando compreender a estrutura objetiva da realidade histórica por meio da dialética (daí, talvez, o engodo que Arendt dá ao princípio do totalitarismo como fonte de um movimento lógico-dedutivo), donde o espírito encontra sua máxima compreensão.

O espírito é a substância e a essência universal, igual a si mesma e permanente: o inabalável e irreduzível fundamento e ponto de partida do agir de todos, seu fim e sua meta, como [também] o Em-si pensado de toda a consciência-de-si. Essa substância é igualmente a obra universal que, mediante o agir de todos e de cada um, se engendra como sua unidade e igualdade, pois ela é o ser-para-si, o Si, o agir. Como substância, o espírito é igualdade-consigo-mesmo, justa e imutável; mas como ser-para-si, é a essência que se dissolveu, a essência bondosa que se sacrifica. Nela cada um executa sua própria obra, despedaça o ser universal e dele toma para si sua parte. Tal dissolução e singularização da essência é precisamente o momento do agir e do Si de todos. É o movimento e a alma da substância, e a essência universal efetuada. Ora, justamente por isso – porque é o ser dissolvido no Si – não é a essência morta, mas a essência efetiva e viva (HEGEL, 2007, p.35).

O porvir dessa noção de Hegel, ou seja, a máxima de que “a história do mundo está no domínio do espírito” e no devir da história, vai de encontro ao que Hitler acreditou ser a máxima do povo alemão. A leitura distorcida do líder nazista, que viu em Hegel um axioma fundamental para sua construção, moveu o debate do espírito alcançado pela dialética histórica e pela unidade para o objetivo do nazismo. A base universalista, inabalável e irreduzível da filosofia hegeliana, que se liga ao Estado como unidade substancial da liberdade, aguçou o pensamento de Hitler entorno de um espírito alemão, de modo que é possível afirmar que não só uma ideologia nascia daí, mas, antes, todo um sistema filosófico de modificação do espírito. Indo além, a leitura de Hitler também parece se pautar pelo crivo hegeliano da guerra, na qual afirma Hegel que “quando as vontade particulares não alcançam um comum entendimento, os conflitos entre os Estados só podem ser resolvidos pela guerra” (HEGEL, 1997, p.304). Segundo o filósofo alemão, o bem substancial de um Estado é seu bem como Estado particular, como ideal de si, que preserva seus interesses, mas que não se limita à eles. Nessa visão, o progresso da humanidade só pode existir se o espírito encontrar

sua objetivação no Estado ante às transformações da história, o que significa que cada indivíduo se vê imbuído de uma liberdade para com o Estado em função de próprio progresso. A leitura de Hitler sobre Hegel se desviou do ideal, porém. No lugar do espírito objetivo para o progresso, Hitler recorreu à noção de *raça* de Charles Darwin.

Em seus diversos estudos, Darwin afirmou que “parecia-me de extrema importância estabelecer se encontramos as mesmas expressões e gestos nas diferentes raças humanas, especialmente aquelas que tiveram pouco contato com os europeus” (DARWIN, 2009, p.20). Essa tese científica que mais retrata uma antropologia especulativa foi somada ao caráter místico-religioso da religião ariana. A tradição e diferença entre raças tinham não só explicações científicas, mas também projeções místicas de seitas e cultos pagãos antigos. A teoria de Darwin seria a via mais ideal para que a reprodução do pensamento místico ocorra no plano da história. Juntamente com a teoria da teosofia, Hitler resgatou os ensinamentos do pensamento ariano e tentou justificá-lo por meio da empiria científica, apresentando argumentos que solidificaram a existência de uma raça superior perpetuada na/pela história. Na obra *Descent of man*, Darwin afirmou:

É surpreendente como um desejo de cuidado, ou cuidado mal direcionado, leva à degeneração de uma raça doméstica; porém, exceto no caso do homem, dificilmente alguém é tão ignorante ao ponto de permitir que seus piores animais se reproduzam. (...) Se vários controles não prevenirem os incautos, os cruéis e outros membros inferiores da sociedade de crescerem a uma taxa maior do que a melhor classe de homens, a nação irá retroceder, como têm ocorrido frequentemente na história do mundo. Devemos nos lembrar de que o progresso não é uma regra invariável (DARWIN¹¹¹, 1871, Livro 1. Cap 1. p.201).

Outrossim, completa sua posição:

Em algum período futuro, daqui a poucos séculos, as raças de homens civilizados irão, quase certamente, exterminar e substituir as raças de selvagens por todo o mundo. Ao mesmo tempo, os macacos antropomorfos [i.e., que mais se parecem com os homens] irão, sem dúvidas, ser exterminados. A distância então será ampliada, pois irá separar o homem em um estado mais civilizado, esperamos, que o dos caucasianos, e algum macaco inferior como

¹¹¹ Disponível em:

<http://darwin-online.org.uk/content/frameset?itemID=F937.1&viewtype=image&pageseq=1> – acesso em 14/01/2017 às 17:42h.

um babuíno, ao invés de ser como a distância no presente, entre o negro ou o australiano e os gorilas (DARWIN¹¹², 1871, Livro 1. Cap 1. p.201).

Vejamos que a noção eugênica aparece já nos textos darwinista do início do século XIX. A classificação em espécies e subespécies de homens gera um debate incontornável sobre o pensamento de Darwin, cuja tentativa de mostrar as formas distintas da fisionomia e do aspecto psicossocial acabou por se valer como um forte argumento para a intolerância nazista.

O problema maior, no entanto, é a leitura que Hitler faz de todos esses aspectos. Se minha interpretação estiver correta, Hitler desenvolveu uma tríade muito bem esquematizada de pensamentos pautados na Filosofia, na Biologia taxonômica e na mística. Como pré-requisito de sua justificativa religiosa-mística, que dava sinais de declínio desde a segunda metade do século XVIII, o líder nazista compreendeu que a teoria darwinista poderia ser empregada no âmbito humano, ressaltando como havia pensado Darwin, que os seres mais aptos e fortes permanecem viventes. O povo de raça pura, os arianos, seria descendentes de deuses mitológicos que antecederiam Cristo, e que derivavam dos hindus e dos montes tibetanos. Sua estatura média-alta, seus cabelos loiros e peles claras sintetizavam a herança genética dos deuses, que, segundo Hitler guiando-se por Darwin, não podia ser rebaixada ou retrocedida na história. Aí surgia o papel motor da Filosofia. Como havia escrito Hegel, o espírito se materializa na história, donde a liberdade individual é pactuada pelo bem do Estado, Hitler observou que, na verdade, a materialização do insucesso do povo alemão era devido à miscigenação com outras raças inferiores. Para que o espírito encontrasse sua pura objetivação no Estado alemão, a raça ariana deveria imperar novamente, sem qualquer percalço inferior: logo, seguindo as lições hegelianas, a síntese filosófica ocorreria pelo extermínio dos outros povos, e, principalmente, daqueles que “contagiavam” diretamente os alemães: os judeus, ciganos, homossexuais, negros, testemunhas de Jeová, deficientes, alcoólatras, etc.

¹¹² Disponível em:

<http://darwin-online.org.uk/content/frameset?itemID=F937.1&viewtype=image&pageseq=1> – acesso em 14/01/2017 às 17:42h.

Retomando agora o pensamento de Hannah Arendt e observando o caminho trilhado por Hitler, é possível constatar duas matizes: as ideologias totalitaristas emergem como axiomas dedutíveis de uma cadeia sequencial que busca tornar a história um trajeto linear e as ideologias totalitárias, em especial a nazista, nasceram enquanto filosofias do espírito, justificadas pela mística, pela filosofia e pela biologia taxonômica. Segundo Arendt, a ideologia totalitária surge como aquela que busca aniquilar ou suplantar a própria história, e, como se compreende em Hegel, com a tentativa mister de fundar o espírito da raça como princípio e fim dela. Desse modo, o exame dos fenômenos totalitários devem ser pensados inicialmente à luz das ideologias, uma vez que são elas as responsáveis por instigar e desenvolver qualquer ação.

B. Terror(ismo) ou Horror(ismo)?

Uma vez problematizada a base do totalitarismo na figura da ideologia, é possível, agora, examinar quais eram os mecanismos utilizados para sua disseminação. Certamente, Hannah Arendt continua sendo a pensadora mais influente e importante no desenvolvimento desse cogito, mostrando com muito rigor como os principais mecanismos da disseminação ideológica eram o terror e a propaganda. Há uma tese, no entanto, que gostaria de levantar para fazer eco ao lado da de Arendt. Trata-se do pensamento de Adriana Cavarero, uma filósofa italiana de nosso século. Cavarero, ao que me parece, faz uma leitura próxima a de Arendt, explicitando em seu prefácio que o horror é marca de quem o sofre, daquilo que ultrapassa a condição política e da violência e que se conjectura no/pelo desmembramento, e, por isso, não é apenas condição pura do terror, como faz-nos notar Arendt em suas *Origens do Totalitarismo*. De certo, é notório que Arendt parece ter ido direto ao ponto ao analisar a figura do terror como categoria de disseminação do medo do regime totalitário, sem observar que outros fenômenos psicossociais também emergem correlatamente. Por isso, Cavarero inicia sua obra neste viés, ou seja, ampliando a teoria arendtiana do terror ao horror, passando antes, porém, pelo estudo etimológico-linguístico dos respectivos termos.

A etimologia das palavras terror e horror são próximas, mas não iguais. Enquanto a palavra *terror* advém dos verbos gregos *tremo* e *treo*, e significa medo físico, a palavra *horror* deriva dos verbos latino *horreo* e do grego *phrissō*, cujo significado é estado de paralisia ou de tendência ao espanto psicológico (CAVARERO, 2009, p.19-23). Se fosse possível traduzir tal significação ao plano da arte, possivelmente ter-se-ia, do lado do terror, as obras *Guerra na Coreia*, de Pablo Picasso, *Três de Maio*, de Francisco Goya, ou a obra de Jean-Pierre Houël, *A Tomada da Bastilha*¹¹³. Em outro plano, conquanto ao horror, ter-se-ia *O Grito*, de Edvard Munch, *Medusa*, de Caravaggio, e *Guernica*, de Pablo Picasso e *A Cara da Guerra*, de Salvador Dalí¹¹⁴.

Ora, mas em que sentido pode-se fazer uma distinção mais clara e filosófica? Para Cavarero, o terror produz um medo imediato sobre o corpo, provocando duas sensações assessorias: o temor e a fuga. Fato é que o terror instiga o medo corpóreo (*phobos somático*) pela morte violenta, por isso, aqueles que têm medo se pautam em sua sobrevivência. Para a filósofa italiana, o terror possui um vínculo total com o medo, cujo sinônimo corresponde à desordem ou à perda do controle; o efeito real do terror consoante ao temor e a fuga instiga, em latência, o desequilíbrio e o pânico (CAVARERO, 2009, p.20). A correlação entre o terror e o medo ocasiona a sensação telúrica do pânico – palavra esta que, no grego clássico, advém de *panikos*, ou o *todo* –, donde, embora ela seja uma instigação individual, ela acaba por produzir coletivamente a morte em si. Essa *física do terror* (grifo da autora) deve ser pensada como uma correlação entre o indivíduo e sua comunidade. Na medida em que o terror avança sobre os indivíduos, os mesmos contagiam seus semelhantes, instaurando a sensação de medo por meio do pânico. Na figura extrema do terror, os indivíduos têm medo pelo contexto da violência progressiva que avança sobre seus corpos, forçando-os, em coletivo, em procurar o contato uns dos outros. Outrossim, acerca do horror, Cavarero enfatiza que a situação psicológica oriunda dele é a de paralisia ou congelamento (CAVARERO, 2009, p.23). No horror, diferentemente do medo, há algo de espantoso, de repugnante, cuja disforma provoca uma paralisia indefinida. Na mitologia, a figura do terror é encenada por Medusa. Defronte a ela, nosso corpo se vê imobilizado de ação, e, ao mesmo tempo, envaidecido pelo transtorno psicológico. Conforme Cavarero, não é

¹¹³ Todas as pinturas endereçadas estão no anexo 1.

¹¹⁴ Todas as pinturas endereçadas estão no anexo 2.

plenamente a morte ou a violência que busca alcançá-la que choca, mas, sobretudo, a forma estendida e perpetuada pela violência, cuja essência parece ser a de diminuir a dignidade humana. O horror defronte Medusa é movido pela perplexidade: a olhamos sem compreender o porquê de sê-la daquela (dis)forma, e, movidos pela perplexidade, somos impedidos de praticar qualquer ação ou excogitar qualquer pensamento. A condição de uma cabeça cortada que remanesce viva nos leva ao questionamento ontológico imediato: mas o que é isso? Ou, em outras palavras, como pode uma cabeça decepada permanecer viva sem seu corpo? Note-se que, segundo Cavarero, o ponto nevralgico da discussão sobre o horror é a condição humana. Seja Medusa ou o *Muselmann* do Reich nazista, a perplexidade deriva da redução da condição humana de cada indivíduo e da vulnerabilização de seus corpos. O horror, nesse sentido, tem uma condição mais presente de quem o sofre em seu sentido pleno, enquanto o terror está ligado ao medo da violência física.

Sem dúvidas, terror e horror são lados de uma mesma moeda, pois, ainda que seja o medo da violência física o mote inicial, é na condição psicológica que os indivíduos se mostram perplexos, sem ação. Considero aqui, então, que Arendt e Cavarero caminham lado a lado, completando suas teses.

Adentrando ao estudo do terror e do horror, é necessário entender que, ao que me parece, essas categorias teóricas têm sido os meios práticos mais eficientes de provocar pânico e medo nos povos. Desde a guerra do Peloponeso ou a de Troia até as recentes ações terroristas, que ganham engodo após o *11 de Setembro*, o terror e o horror desconfiguram o equilíbrio normativo de uma sociedade, influenciando ao máximo a formação de Estados excepcionais. Não é meramente ilusão, então, que Hitler compreendeu perfeitamente isso ao disseminar o holocausto sobre a Europa e ter, como bem diz Hannah Arendt, estabelecido o terror como o espírito do totalitarismo.

Segundo Arendt (2009, p.618), “o terror é a realização da lei do movimento. O seu principal objetivo é tornar possível à força da natureza ou da história propagar-se livremente por toda humanidade *sem o estorvo* de qualquer ação humana espontânea” (grifo meu). Vejamos que Arendt, ao mencionar a palavra estorvo, faz eco ao que fora apresentado anteriormente sobre aqueles que eram considerados empecilhos ao sistema totalitário. Na explicação do terror, a autora se refere especificamente aos “inimigos objetivos da história e da natureza”, isto é, a todos aqueles considerados como *indignos*

de viver ou *classes agonizantes e decadentes* para a perpetuação da raça ariana (ARENDT, 2009, p.618).

O terror manda cumprir esses julgamentos, mas no seu tribunal todos os interessados são subjetivamente inocentes: os assassinos porque nada fizeram contra o regime, e os assassinos porque realmente não assassinaram, mas executaram uma sentença de morte pronunciada por um tribunal superior. Os próprios governantes não serem justos ou sábios, mas executores de leis históricas ou naturais, não aplicam leis, mas executam um movimento segundo a sua lei inerente. O terror é a legalidade quando a lei é a lei do movimento de alguma força sobre-humana, seja a natureza ou a história (ARENDT, 2009, p.618).

Note-se que Arendt percebe o terror como o verdadeiro espírito do totalitarismo, de modo que seus governantes são meramente executores das leis da história ou da natureza, independentemente de qualquer categoria moral ou ética. Para a autora, essa força sobre-humana tem seu próprio fim e começo, de maneira que ela só pode ser restaurada pelo novo começo e pelo fim individual de cada homem. Não obstante, os regimes totalitários legalizam sua própria lei na forma do terror, conduzindo a própria história sob o mote de uma tirania totalmente sem fronteiras. Não se trata, pensa Arendt, de conceber a guerra de um contra todos, ou de todos contra todos, mas, sim, de cingir um cinturão de ferro donde a pluralidade se dissolve em “Um-Só-Homem de dimensões gigantescas” (ARENDT, 2009, p.619). Consoante Arendt, nesse espectro de “Um-Só-Homem”, a tirania se desenvolve com o aporte de tirar dos homens seus direitos de destruir a liberdade como realidade política viva, como a efetivação da lei do movimento. Esse movimento constante de terror é obscurecido pela liberdade de cada homem, o que denota algo ulterior à política: suas ações e possibilidade de dialogar com seus semelhantes. O terror, por esta via, aniquila tal possibilidade, tolhendo os homens em suas fontes mais primitivas: o nascimento e a capacidade de começar de novo. Esse carrasco que se pronuncia em nome da história e da natureza não poupa qualquer vida; seu cinturão de ferro destrói toda pluralidade, e

É nessa igualdade monstruosa, sem fraternidade ou humanidade, que nós vemos, como que refletida, a imagem do inferno. A maldade grotesca daqueles que estabelecem tal igualdade está para além da capacidade de compreensão humana. Mas igualmente grotesca e para além do alcance da justiça humana está a inocência daqueles que morreram nesta ingenuidade. A câmara de gás foi mais do que

qualquer um poderia ter merecido, e, frente a ela, o pior criminoso era tão inocente quanto um recém-nascido (ARENDT, 2008, p, 226/227).

Como assinala Arendt, a monstruosidade estava para além da compreensão humana. Desde o início da formação do Reich, o terror se apresentou como um carrasco de toda história totalitária. Nesse olhar, nazismo, fascismo e stalinismo se encontram lado a lado, sem oposição ou predileção hierárquica de valores ou ideologias. Hitler não foi menos cruel do que Mussolini ou Stálin: todos foram executores do movimento sombrio da história. A maldade disseminada entre 1939 até 1945 não salvaguardou ninguém. Na vértice desse modelo triangular, o fascismo de Mussolini cercou milhares de pessoas no mediterrâneo, torturando e mantendo pessoas que se opunham ao seu regime. Na Rússia de Stálin, os gulags, e não só eles, possibilitaram a morte violenta de diversas pessoas, se mostrando com uma ditadura sanguinária do partido comunista. Na Alemanha de Hitler, a expressão do terror foi levada ao extremo: desde a invasão da Polônia até a da França e Noruega, o armistício e política de paz reinantes após a Primeira Guerra cedeu lugar à política pangermânica. A invasão da Polônia e da França, principalmente, ampliava a posição geopolítica dos nazistas, além de desestruturar politicamente a organização americana-europeia. Destes países, mas não só deles, as populações locais eram deportadas aos campos de concentração, onde deveriam trabalhar e sobreviver. Tal qual havia sido fomentado na ideologia, com amparo de Hegel e Darwin, a perpetuação do ariano dependia da eliminação dos judeus, ciganos, polacos, sintis, yeniches, enquanto grupos étnicos, e também dos políticos anarquistas e comunistas, e das minorias sexuais e religiosas, como os homossexuais e testemunhas de Jeová. Contra o corpo e sobre o corpo, os regimes totalitários ultrapassavam o limite da liberdade e dignidade individuais para, em seus experimentos, entender o funcionamento orgânico do corpo humano. A escravidão, o cobiismo, a disseminação de tifo, cólera e malária, assim como o extermínio nas câmaras de gás eram apenas algumas formas de estender a dor e o sofrimentos dos seres humanos, sem qualquer tipo de dor, melancolia ou piedade. Os homens haviam se tornado objetos de laboratório, e subitamente seus corpos pertenciam ao *lager* nazista, donde eutanásia, infanticídio, ou mesmo a política de

produção de bebês puros (*Lebensborn*) ou o início da modificação genética deu início à bioética de uma vida alterada

Na conferência radiofônica de 1953, intitulada de Terror e Humanidade, Arendt chegou à definição de terror como sendo “um meio para intimidar os indivíduos e assim induzi-los a submissão, (que) pode aparecer em formas variadas e pode ser apresentado em um grande número de sistemas políticos e partidários tornados familiar para nós” (ARENDT *apud* CAVARERO, 2009, p. 76 – tradução nossa). Exatamente com este sentido, Cavarero identifica que Arendt parece ter exposto também uma teoria ontológica da história e do indivíduo. Essa teoria ontológica é a explicitação de um horror sobre a condição humana, que, enquanto forma expiatória da condição do terror sobre a vida, causa perplexidade. Ora, mas em que sentido se pode afirmar essa tese sobre Arendt? Para Cavarero, a reflexão de Arendt, que se comunga com os relatos de Primo Levi, se volta, amiúde, ao pensamento da ética negativa de Lévinas, ainda que não esteja ele plotado em seu texto. Quando o terror provoca o medo extremo, o corpo físico dá sinais de seu temor, produzindo reflexos de perplexidade mental. Mas não é apenas nesse sintoma psicossomático que o terror e horror se apresentam; segundo Cavarero, Arendt acaba por se aproximar do pensamento levinasiano, na medida em que enxerga o produto do totalitarismo como a necessidade de erradicação do outro. A ontologia arendtiana, nesse sentido, perpassaria pela imanência da própria condição humana, donde a indistinção entre ação labor e trabalho fracionaria a solidão individual em favor da morte. Para Simona Forti (2001, p. 20), Arendt mostrou que o terror totalitário era substancialmente um inaudito ataque contra a dignidade ontológica do indivíduo, a favor da absolutização do Uno, cujo mal é seu vigor físico. Essa reflexão de Cavarero e Forti sobre Arendt também é revertida por um pensamento que considera que, se o terror depende da totalidade e da radicalidade, o horror não pode ser mensurado como uma categoria puramente imanente, pois ele supera todo abismo de perversão.

C. Propaganda e Estética: Arquiteturas do Terror e da Mentira

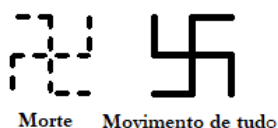
Ideologia e terror constituem duas das três vértices do movimento totalitário. A terceira, de grande importância, advém das propagandas. Não há dúvidas de que

Hitler era um orador e retórico competente, e que estruturou muito bem seu projeto de convencimento ideológico e terror. Logo que assumiu o Reich alemão, Hitler concedeu a direção do Ministério da Propaganda ao político Joseph Goebbels. Fato é que Goebbels era um dos políticos nazistas mais inteligentes, detendo o poder e o controle sobre todos os meios de comunicação e arte do povo alemão.

O ministério de Goebbels iniciou seu trabalho pela configuração da identidade visual do nazismo em face da sua ideologia. Como já havia sido pensado por Hitler durante seus anos de prisão, as cores predominantes em todas as campanhas nazistas deveriam ser vermelho, branco e preto. Com a formação de sua bandeira, o líder alemão expôs que “vemos no vermelho a ideia social do movimento, no branco a ideia nacionalista, na suástica a nossa missão de luta pela vitória do homem ariano e, pela mesma luta, a vitória da ideia do trabalho criador que como sempre tem sido, sempre haverá de ser antissemita” (HITLER, 1983, p. 479). O malogro do movimento nazista deveria, sob influência mística do símbolo hindu, ser apresentado pela suástica¹¹⁵ e por sua forma “em movimento” da *Hakenkreuz*, construindo uma verdadeira estética do movimento. O psicanalista Wilhelm Reich fez importantes apontamentos sobre essa identidade nazista, buscando encontrar matizes psicológicas que permitiam a identificação e adesão dos indivíduos ao movimento. Sabido por Reich que a suástica era um símbolo utilizado no período neolítico pelos hindus e que representava, se para o lado direito¹¹⁶, o simbolismo do deus Vishnu (deus do tudo) e do sol e, se do lado esquerdo, o simbolismo da deusa Kali (deusa da morte) e da magia, ele compreendeu que Hitler havia desenvolvido algum apreço pelo misticismo secular, o que pode ser traduzido pela hipótese de proximidade entre hindus e arianos. Mas notadamente, a suástica hindu se difere da dos nazistas. Para Steven Heller (2000, p. 69), a suástica nazista¹¹⁷ está inclinada ao ângulo de 45° para indicar o movimento

¹¹⁵ A palavra *suástica* deriva do sânscrito *Svastika*, cujo significado é felicidade, prazer e sorte. Em conjunto com o prefixo grego *su* (bem/bom) e *astí* (forma do verbo ser), passa a significar *bem-ser*, *bem-estar* ou *boa marca*.

¹¹⁶ As representações da suástica são:



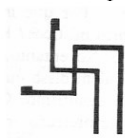
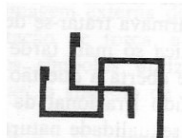
¹¹⁷ Suástica nazista:

das boas forças e o domínio sobre o mundo, o que, segundo Reich, complementa a teoria psicológica que ela apresenta. Para Reich, as suásticas são figuras sexuais encontradas no antigo Oriente¹¹⁸ e simbolizam o contato do masculino e do feminino. Nas massas, elas desenvolvem a potência orgástica reprimida e se transmuda em um movimento “cego”.

De fato, não é possível afirmar que Hitler tinha esta convicção psicológica da suástica, mas, de alguma forma, ele conseguia interpretar como ela instigava as massas, assim como era necessário disseminar suas propagandas como gangrenas do sistema. Em seu *Mein Kampf*, o Führer havia entendido a função social da propaganda, afirmando que ela é “uma verdadeira arte” e que as campanhas antigas dos guetos alemães eram “insuficientes na forma e psicologicamente erradas na essência” (HITLER, 1983, p. 128). No primeiro plano, Hitler entendeu que a propaganda era um eficiente meio de reunir as massas e chamá-las atenção; daí seu argumento de que a propaganda deveria ser dirigida exclusivamente à massa, na medida em que o público instruído carecia de informações científicas (HITLER, 1983, p. 129). Destarte, pronuncia o Führer “toda propaganda deve ser popular e estabelecer o seu nível espiritual de acordo com a capacidade de compreensão do mais ignorante dentre aqueles a quem ela pretende se dirigir. Assim, a sua elevação espiritual deverá ser mantida tanto mais baixa quanto maior for a massa humana que ela deverá abranger” (HITLER, 1983, p. 130). Para Aristotle Kallis (2005, p.1-2), a propaganda nazista surgiu como o instrumento mais preciso nas mãos de carrascos como Hitler, Himmler e Goebbels, que sabiam não apenas a força que ela tinha, mas também como usá-la. Conforme o autor,



¹¹⁸ Reich segue os trabalhos de Herta Heirinch, de 1930, na qual, segundo ela, a formação interconecta entre as linhas empregam uma função sexual, de estímulo.



A propaganda emerge dos meios de comunicação de massa, que tornam possível o uso das técnicas de propaganda em uma escala em que atingem toda a sociedade. A organização da imprensa, rádio e televisão para criar um contínuo, duradouro e total ambiente traz a influência da propaganda de modo virtualmente despercebido justamente por criar um ambiente constante. Os meios de comunicação de massa promovem a ligação essencial entre o indivíduo e as demandas da sociedade (KALLIS, 2005, p.1-2).

Vejamos que Kallis retrata como, de fato, as propagandas nazistas ocorriam. Em função dos discursos fervorosos, Hitler criava uma expectativa alta nos indivíduos, o que instigava os indivíduos. Para disseminar sua ideologia e o terror, as propagandas nazistas faziam alusões ao povo alemão feliz e aos outros povos como sendo escórias. Na análise de Kallis, Hitler era extremamente coerente na disseminação de suas propagandas: geralmente, toda propaganda era postecipada de um comício, aonde o líder nazista tinha o intuito desenvolver o nacionalismo, o anticomunismo e antisemitismo. Com seu carisma “paterno”, devido ao complexo psicológico que ressaltou Wilhelm Reich, Hitler conquistava milhares de seguidores, sempre produzindo discursos frenéticos cuja essência sempre parecia a mesma: mostrar o problema, responsabilizar alguém, propor soluções extremas e incitar a massa. Em conjunto com essa produção política, o esquadrão de propaganda do Führer produzia materiais diversos com as mesmas informações e cores. Não havia um padrão, mas, grosso modo, as propagandas nazistas se destinavam ao público diverso (crianças, jovens, velhos, mulheres e homens), faziam apologia ao ideal ariano e traziam pessoas aparentemente felizes. No outro ponto, contra os comunistas, judeus e o cristianismo romano, as propagandas enfatizavam a inferioridade e a subalternidade. Vejamos que nas primeiras propagandas abaixo, o sorriso e o predomínio da bandeira vermelha e da suástica predominam, o que, segundo Kallis, visa enaltecer o nazismo:



Diferentemente das primeiras, as propagandas abaixo apoiam-se em figuras escuras e na agressividade contra outros povos. O caráter fático aí, aponta para uma inimizade que precisa ser erradicada.



Diz o cartaz: “O estudante alemão luta pelo Führer e pelo povo”

Cartaz enfatiza: “Isso (Bíblia) é nosso inimigo”



Diz o cartaz: “Liga de modelos/garotas alemãs”

Cartaz de filme: “Eterno Judeu”



Diz o cartaz: “Bendito Führer!”

Cartaz que enfatiza “Eles são inimigos da democracia. Tome cuidado”

Segundo Domenach¹¹⁹ (1955, p. 68-116), em função das peculiaridades nazistas, Goebbels estabeleceu alguns pressupostos essenciais, a saber:

- 1) Simplificação ou do Inimigo único: adotar um única idéia, um único símbolo. Individualizar o adversário em um único inimigo;
- 2) Método do Contágio: reunir diversos adversários em uma só categoria, em uma soma individualizada;

¹¹⁹ Disponível em: <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/proppol.pdf> - acesso em 12/01/2018 às 17:08h.

- 3) Transposição: carregar sobre os adversários seus próprios erros e defeitos, respondendo ataque com ataque. Se não podes negar as más notícias, invente outras que as distraiam;
- 4) Exagerar e desfigurar: converter qualquer história, por menos que seja, em ameaça grave;
- 5) Vulgarização: toda propaganda deve ser popular, adaptando seu nível ao menos instruído dos indivíduos aos quais se dirija. Quanto maior a massa a convencer, menor o esforço mental a realizar. A capacidade receptiva das massas é limitada, sua compreensão é escassa e tem grande facilidade para esquecer;
- 6) Orquestração: a propaganda deve limitar-se a um número pequeno de ideias e repeti-las incansavelmente, apresentando-as uma e outra vez, de diferentes perspectivas, mas sempre convergindo para o mesmo conceito, sem fissuras nem dúvidas;
- 7) Renovação: emitir, sempre, informações e argumentos novos a um ritmo tal que quando o adversário responda, o público já esteja interessado em outra coisa
- 8) Verossimilhança: construir argumentos a partir de fontes diversas, através de informações fragmentárias;
- 9) Silenciação: encobrir as questões sobre as quais não tenha argumentos e dissimular as notícias que favorecem o adversário, contraprogramando com a ajuda dos meios de comunicação afins;
- 10) Transfusão: a propaganda sempre opera a partir de um substrato preexistente, seja uma mitologia nacional, ou um complexo de ódios e preconceitos tradicionais. Trate de difundir argumentos que possam arrigar-se em atitudes primitivas;
- 11) Unanimidade: convencer a muita gente de que se pensa “como todo mundo”, criando uma (falsa) impressão de unanimidade.

Até o presente momento, percorri um caminho talvez menos filosófico quanto ao tratamento da propaganda. Isso se deu pela necessidade de mostrar seus argumentos estilístico e suas suposições básicas, e não apenas como um fato isolado. Agora, o movimento do meu texto é excogitar o pensamento de Hannah Arendt, para entender como a filósofa identifica um nexo entre a propaganda e as demais vértices do totalitarismo.

Segundo Arendt, o problema da propaganda está centrado na diferença entre a verdade e a opinião, a filosofia e a política. De um lado, o campo da verdade e da filosofia especulativa das causas contestam tudo e todos. Seu interesse é problematizar e, pela via do discurso (*Lexis*), chegar racionalmente à pontos seminais. Mas, de outro, no campo na política, a gênese de seu pensamento remete, como ferramenta necessária e justificável aos políticos e demagogos, o uso torpe de mentiras. Conforme Arendt, “nossa tradição do pensamento político teve início quando a morte de Sócrates fez Platão desencantar-se com a vida da *polis* e, ao mesmo tempo, duvidar de certos princípios fundamentais dos ensinamentos socráticos (ARENDT apud DUARTE, 2000, p.162). Sócrates¹²⁰ foi acusado por perversão, e, como pena, deveria abdicar de sua atividade filosófica pelo exílio ou ser condenado à morte. Ao recusar seu exílio, e também a mentira, a vida de Sócrates foi ceifada, mostrando a peculiaridade da política sobre a verdade. O julgamento e a pena de Sócrates enfatizam, para Arendt, o conflito entre verdade e política e seus modos de vidas.

O oposto da verdade era a mera opinião, que era equacionada com a ilusão; e foi esse degradamento da opinião o que conferiu ao conflito sua pungência política; pois é a opinião, e não a verdade, que pertence à classe dos pré-requisitos indispensáveis a todo poder. “Todo governo assenta-se na opinião”, disse James Madison, e nem mesmo o mais autocrático tirano ou governante pode alçar-se algum dia ao poder, e muito menos conservá-lo, sem o apoio daqueles que têm o mesmo modo de pensar. Ao mesmo tempo, toda pretensão, na esfera dos assuntos humanos, a uma verdade absoluta, cuja

¹²⁰ Na Apologia, retrata Platão nas palavras de Sócrates: “O que vós, cidadão atenienses, haveis sentido, com o manejo dos meus acusadores, não sei; certo é que eu, devido a eles, quase me esquecia de mim mesmo, tão persuasivamente falavam. Contudo, não disseram, eu o afirmo, nada de verdadeiro. Mas, entre as muitas mentiras que divulgaram, uma, acima de todas, eu admiro: aquela pela qual disseram que deveis ter cuidado para não serdes enganados por mim, como homem hábil no falar” (PLATÃO, I,17a-grifo nosso). Prosseguindo após sua pena, diz Sócrates: “ora, é possível que alguém pergunte: - Sócrates, não poderias tu viver longe da pátria, calado e em paz? Eis justamente o que é mais difícil fazer aceitar a alguns dentre vós: se digo que seria desobedecer ao deus e que, por essa razão, eu não poderia ficar tranqüilo, não me acreditaríeis, supondo que tal afirmação é, de minha parte, uma fingida candura. Se, ao contrário, digo que o maior bem para um homem é justamente este, falar todos os dias sobre a virtude e os outros argumentos sobre os quais me ouvistes raciocinar, examinando a mim mesmo e aos outros, e, que uma vida sem esse exame não é digna de ser vivida, ainda menos me acreditaríeis, ouvindo-me dizer tais coisas. Entretanto, é assim, como digo, ó cidadãos, mas não é fácil torná-lo persuasivo. E, por outro lado, não estou habituado a acreditar-me digno de nenhum mal. De fato, se tivesse dinheiro, me multaria em uma soma que pudesse pagar, porque não teria prejuízo algum; mas o fato é que não tenho. Só se quiserdes multar-me em tanto quanto eu possa pagar. Talvez eu vos pudesse pagar uma mina de prata; multo-me, pois em tanto. Mas Platão, cidadãos atenienses, Críton, Cristóbolo e Apolodoro me obrigam a multar-me em trinta minas, e oferecem fiança: multo-me, pois, em tanto, e eles vos serão fiadores dignos de crédito” (PLATÃO, XXVI).

validade não requeira apoio do lado da opinião, atinge na raiz mesma toda a política e todos os governos (ARENDT, 1972, p. 289-290).

A tese Madison de que “todo governo assenta-se na opinião” é o ponto de partida e chega de Arendt. Para ela, a contraposição entre verdade e *doxa*, cuja essência revela-se de grande importância aos sistemas políticos, corrobora ao espanto de que a verdade não convence e não fonte suficiente para a ação correta. Os governos, nesse pensamento, reproduzem suas políticas em função da demagogia e daquilo que podem ilustrar aos cidadãos, sem que haja qualquer pretexto de realidade e verdade ali. Certamente, a mentira soa melhor aos ouvidos e à expressão; enquanto a verdade tem a destreza de machucar e de descobrir toda silhueta da beleza. Segundo André Duarte (2000, p. 177), os pensamentos e meios de comunicação que tratam com a verdade “quando vistos da perspectiva da política”, são necessariamente tirânicos. De outro modo, distante do pensamento de Platão sobre a política, a opinião não é meramente um grau intermediário entre o conhecimento verdadeiro e a ignorância; ela é, em síntese, a verdade da política. Nas palavras de Arendt,

O mentiroso é um homem de ação, ao passo que o que fala a verdade, quer ele diga a verdade fatual ou racional, notoriamente não o é. Se o que fala a verdade fatual quiser desempenhar um papel político e, portanto, persuasivo, o mais das vezes terá que entrar em digressões consideráveis para explicar por que sua verdade particular atende aos melhores interesses do grupo. O mentiroso, ao contrário, não carece de uma acomodação equívoca semelhante para aparecer no palco político; ele tem a grande vantagem de estar sempre, por assim dizer, em meio a ele. Ele é um ator por natureza; ele diz o que não é por desejar que as coisas sejam diferentes daquilo que são – isto é, ele quer transformar o mundo. Ele tira partido da inegável afinidade de nossa capacidade de ação, de transformar a realidade, com a misteriosa faculdade que nos capacita a dizer “O sol brilha” quando chove a cântaros (ARENDT, 1972, p. 309-310).

Note-se que Arendt percebe como a política está escamoteada pela necessidade do convencimento e da mentira. Com isso resulta a criação de outra realidade, muito bem construída e perfeitamente conectada, o que se transmuta, segundo Duarte, que

Não se trata de afirmar que a mentira e a manipulação constituam a própria essência do discurso político, mas sim de reconhecer a impossibilidade de extirpá-las desse domínio, extingui-lo. O que é preciso impedir é que a mentira e a manipulação possam converter-se nos elementos centrais do discurso político, de sorte que a luz do espaço público deixe de revelar novas perspectivas do mundo e passe a escondê-las e destruí-las. O problema da mentira na política torna-se grave e urgente, quando ela deixa de ser tópica a passa a abranger todo um contexto em que os fatos contingentes tornam-se significativos, bem como quando ela passa a redefinir os contornos do presente e do passado por meio da reescritura da história. Nessas circunstâncias, a mentira é a arte de destruir toda evidência que a contradiga, destruindo, assim, o próprio tecido do espaço público ao apagar completamente as fronteiras entre fato e ficção (DUARTE, 2000, p. 185-186).

Como pontua Duarte, a mentira não é puramente a essência da própria política, mas, antes, seu intercâmbio factual. Contra a verdade, ela concebe outra roupagem de luxo para conquistar e aprisionar seus telespectadores. Sem ela, a política estaria limitada à verdade, e, neste ponto, não haveria audiência aos políticos e às suas ideias. Para contrapor o real, a mentira serve como conta-gotas da ilusão, donde se possibilita que os indivíduos deliberem sobre algo que, em essência, não coincide com o verdadeiro.

Ora, mas por que a cisão entre verdade e política é importante ao estudo da propaganda totalitária, e, neste caso, importa ao meu estudo? Respondo tal pergunta fazendo uma aproximação entre Arendt e Domenach. No aspecto filosófico, Arendt concebeu que a mentira tem plena condição de ultrapassar os domínios privados dos indivíduos, oferecendo-lhes circunstância impossíveis de serem recusadas, o que se contrapõe com o vigor e a dureza que a verdade oferece. Domenach tem posição semelhante. Para ele, a relação entre a mentira, o mito e o fato é a base das propagandas modernas do totalitarismo. A mentira por si só pode ser desmascarada, pensa Domenach, por isso a historicidade dos mitos mais fervorosos e dos fatos precisam dar vigor a ela. O tom poético e psicanalítico, a proximidade casual e o tratamento impessoal fazem com que os indivíduos acreditem nos políticos como alguém que acredita em seu melhor amigo (DOMENACH, 1955, p.134). Depois da conquista, a mentira se torna o sonho, e o sonho é sempre alimentado por um fato

isolado, sem contexto ou sem verdade. Daí em diante, qualquer *doxa* é tese suficiente para garantir o sucesso de um político ou de sua classe.

Com efeito, as posições de Arendt e Domenach são claras acerca do papel do convencimento da mentira. No caso totalitário, a mentira funcionou como elemento de propulsão ao sistema:

A propaganda hitlerista mergulha suas raízes nas mais obscuras zonas do inconsciente coletivo, ao gabar a pureza do sangue, ao glorificar os instintos elementares de violência e destruição, ao renovar por meio da cruz gamada a remotíssima mitologia solar. Ademais, emprega sucessivamente termos diversos e até contraditórios com a única preocupação de orientar multidões ante as perspectivas do momento. (...) Entre os homens que seguiam Hitler até o fim e por ele morriam, muitos, por certo, o tinham odiado; os processos e o ritmo da propaganda, contudo, os tinham hipnotizado e arrancado de si mesmos. Condicionados até a medula, haviam perdido a possibilidade de compreender, de odiar. Não amavam nem detestavam Hitler: na verdade, fascinados por ele, tinham-se tornado autômatos em suas mãos (DOMENACH, 1955, p. 28-32).

Vejamos que Domenach entende com rigor o uso da propaganda no nazismo de Hitler. Arendt a emprega como a técnica mais objetiva de disseminar a ideologia do grupo nazista. Sem ela, a adesão ao nacional-socialismo seria puramente ilusória, na medida em que dependiam do apoio do povo alemão. Assim, o caráter fático da propaganda de Hitler tinha sempre a preocupação com seus espectadores. Direcionado às massas, todo um sistema de mentiras foi orquestrado para que os alemães depositassem suas confianças na política nazi. Uma só identidade comandou o nazismo de Hitler: a da ideologia racial, a do terror que não poupou ninguém, e, com muita ênfase, a da propaganda ardilosa. O nazismo, mas também o fascismo e o stalinismo, foi uma visionária política de extermínio construída sob a estética de uma multidão de massas, cujo escopo cingia-se em função de hinos, bandeiras, uniformes, cumprimentos, cores, e, sobretudo, dos discursos e das propagandas. Como no ensaio *A Fabricação do rei: a construção da imagem pública de Luís XVI*, de Peter Burke¹²¹, na qual se evidencia que “tanto o rei como seus conselheiros tinham consciências do métodos

¹²¹ BURKE, Peter. *A Fabricação do rei: a construção da imagem pública de Luís XVI*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1994, p.24.

pelos quais as pessoas podem ser manipuladas por símbolos e espetáculos”, o comitê de propaganda nazista não poupou esforços e criou um espetáculo cujos personagens eram seus semelhantes e a protagonista era a morte.

3.4.2. Revolta, Terror e Terrorismo: Leituras de Albert Camus

Albert Camus é um filósofo difícil de emoldurar na história da Filosofia. Talvez esta seja a essência de seu pensamento: fugir ou não permitir que suas reflexões sejam meros recortes teóricos que dependem de limites. Camus é um filósofo do e para o além. É também um filósofo do passado, do presente e do porvir, das artes e da liberdade. Com essa essência, ele foi um pensador, um *pied-noir* (pé-negro), que militou e engajou-se politicamente na França, ao lado de Sartre, e que desenvolveu a filosofia do absurdo como filosofia do *Êthos* e da *Práxis* (AMITRANO, 2014, p. 26-27), no entrecampo da política, da ética, das ciências do espírito e da existência. Seu pensamento, que muitas vezes se esbarra com o de Hannah Arendt, retoma o olhar ácido sobre os *tempos sombrios* de sua época e seu efeito desolador sobre os homens, e o faz, como grifa Arendt, um pensador da *Existenz*, do contato entre o *Ser* e o mundo (ARENDR, 1993, p.15). É nos conceitos de *absurdo* e *revolta* que Camus traceja seu fio condutor, permeando, como vê Amitrano, a transição de uma “transcendência” entre os conceitos (AMITRANO, 2014, p. 27) e, não obstante, uma “interrogação filosófica (que) só tem valor se der significado ao sentimento espontâneo e elementar da vida”, como nota Jürgen Hengelbrock¹²².

Para Camus, o *absurdo* é uma categoria existencial da vida humana, na qual pela consciência de si e do mundo se questiona pelo sentido ou razão da existência e da vida. Segundo Vicente Barreto (1971, p. 46-47), Camus introduz aí uma ruptura com o existencialismo sartreano, na medida em que se volta ao *si*, revogando a posição aceita por Sartre sob a influência do *Ser-aí* de Heidegger. Nesse sentido, a tese de Camus não propõe qualquer tipo de universalismo absoluto, como tinham em mente Heidegger e Husserl e depois Sartre, mas uma relação eminentemente pessoal, do próprio espírito. O absurdo surge da consciência e reflexão da existência do eu e do

¹²² HENGELBROCK, Jürgen. *Albert Camus: sentimento espontâneo e crise do pensar*. Trad. Maria Luisa Guerra, Ivone Kaku. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2006, p.23.

mundo e dos problemas que lhes acompanham. Enquanto espaço de ocupação, o mundo prolifera uma miserável condição humana que nos causa estranheza e que nos acua ante aos nossos desejos. Essa estranheza que o mundo traz anuncia um divórcio pelo homem e, com isso, sua consciência comedida passa a emancipar sua própria revolta com um mundo não harmônico, de modo que “esse divórcio entre o homem e sua vida, entre o ator e seu cenário, é propriamente o sentimento da absurdidade. Como já passou pela cabeça de todos os homens são o seu próprio suicídio, se poderá reconhecer sem outras explicações, que há uma ligação direta entre esse sentimento e a atração pelo nada” (CAMUS, 1965, p. 101).

Nesse olhar, o absurdo surge quando o homem reconhece sua existência e, acima dela, reconhece uma estranheza projetada sobre a ausência de harmonia nas coisas. Esse olhar absurdo, ou melhor, de absurdidade, que recorre ao mundo como um universo metafísico, tece o plano de uma revolta ética cuja tessitura não se desprende do próprio indivíduo. Seu desafio, porquanto, é analisar via inteligência¹²³ o papel do absurdo, cuja configuração é uma “singular trindade” entre o homem, o mundo e a contradição entre eles (CAMUS, 1965, p.120-121). Isso significa, pensa Camus, que a exigência de clareza e unidade do homem o coloca em confronto com o mundo irracional e antinômico da natureza, suscitando sua perplexidade que se converte em um paradoxo da busca da unidade pelo espírito, mas, em contrapartida, se depara com o absurdo. O absurdo, então, reside no limiar do homem e do mundo, onde a consciência e a irrazão se encontram e se chocam como consequência de uma necessidade existencial de compreender o cosmos e a si, mas em seu provimento metafísico da práxis se limita ao encontro da condição humana como condição do absurdo.

Conquanto Camus vê a “singular trindade” como o eixo da relação metafísica com o mundo, ele também insere a tese de que a morte do outro e o suicídio são fugas para o experimente do absurdo. Quando a consciência parece ser ineficaz na tradução dos problemas da existência ou a vida parece ter perdido seu gozo, muitos homens acreditam que a morte contra os outros ou o suicídio é uma medida arrebatadora

¹²³ Retrata Camus: “Este mundo não é razoável em si mesmo, eis tudo que se pode dizer. Porém o mais absurdo é o confronto entre o irracional e o desejo desvairado de clareza cujo apelo ressoa no mais profundo do homem. O absurdo depende tanto do homem quanto do mundo. Por ora, é o único laço entre os dois” (CAMUS, 1965, p. 113).

contra o limite da racionalidade. Camus adverte que “a partir do momento em que é reconhecido, o absurdo é uma paixão, a mais dilacerante de todas. Mas toda a questão é saber se podemos viver com nossas paixões”, isto é, se somos capazes de enfrentá-las em nossos próprios limites (CAMUS, 1965, p.113). Tampouco, a evidência das paixões sobre os homens em seus colapsos políticos, estéticos, morais ou psicológicos entoam sobre o problema profundo que a própria morte traz: seu redimensionamento ou ausência da consciência de que a vida é enfadonha na dimensão do absurdo, e que sem ele o homem se reduz ao corpo biológico. A aceitação e o combate ao absurdo pelas vias da razão é uma etapa necessária, pensa Camus, e a fuga da vida é meramente um insulto à existência, uma evasão ou negação de si mesmo (CAMUS, 1965, p. 414). A morte voluntária não produz nada mais do que o ceifo da vida como instrumento artificial, induzido pelo confinamento do espírito ante ao mundo, e pela profundidade que os problemas cosmológicos atormentam a condição humana.

A última conclusão do raciocínio absurdo é, na verdade, a rejeição do suicídio e a manutenção desse confronto desesperado entre a interrogação humana e o silêncio do mundo. O suicídio significaria o fim desse confronto, e o raciocínio absurdo considera que ele não poderia endossá-lo sem negar suas próprias premissas. Tal conclusão, segundo ele, uma fuga ou liberação. Mas fica claro que ao mesmo tempo, esse raciocínio admite a vida como único bem necessário porque permite justamente esse confronto, sem o qual a aposta absurda não encontraria respaldo. Para dizer que a vida é absurda, a consciência precisa estar viva (CAMUS, 1965, p. 415-416)

A evidência do absurdo é estar vivo e suscetível ao embate contra as forças da natureza. Essa é a condição delegável ao homem enquanto sua natureza e condição de liberdade. É preciso entender que a morte e o suicídio são levadas ao ápice, na visão de Camus. Sua recusa para com estas ações se deve ao contexto de um livramento puramente transcendente, que, em essência, “livra” o indivíduo sem resolver sua penumbra. Não é essa ótica que Camus litiga para justificar seu pensamento, pelo contrário, é na imanência real do absurdo que o homem precisa resolver suas questões; ainda que a via para tal seja extremamente dolorosa. Esta é a ponte crucial para meus apontamentos seguintes. Em melhores palavras, quero assinalar que a questão da morte e do suicídio desempenham importantes sentenças ao problema do terror e do terrorismo. Por isso, na sequência, buscarei compreender

de que modo Camus faz tal investigação, buscando n’*O Homem Revoltado*, *Reflexions sur le terrorisme* e *Reflexions sur la guillotine* as teses que sustentam seu pensamento.

A tese mais intrigante de Camus, pelo menos ao meu ver, surge da constatação de que todas as revoluções modernas (1789, 1848, 1917, 1920 e 1933) resultaram no fortalecimento do Estado e na proposta da construção de uma cidade humana e da liberdade real (CAMUS, 2017, p. 2070). Sobretudo após a Primeira Guerra, Camus afirma que a cidade divina destronou seu próprio Deus, conferindo como Marx, Hegel e Nietzsche afirmaram ao longos dos séculos, “um estado racional ou irracional, mas, em ambos os casos, terrorista” (CAMUS, 2017, p. 2070). No caso específico do nazismo, a utopia hitlerista triunfou como a “moral de uma gangue”, cuja vingança, derrota e ressentimento fizeram emergir uma *revolução do niilismo*, da qual tudo é negado em nome de um povo. Seria ultrajante assimilar o niilismo nazista ao de Nietzsche, uma vez que, ao pensador da Filosofia à martelada, o niilismo enuncia a possibilidade da transvaloração, do ato do devir. O nazismo e seus contíguos não só fizeram uma leitura enviesada desse pensamento, mas o seguiram pelo seu inverso: a negação dos valores ultrapassou seu objetivo para fundar uma nova moral e uma nova racionalidade desmedida, sem qualquer pretensão de superar o velho, mas, sim, de aniquilá-lo.

Essa ótica desmedida dos fenômenos totalitários implica em um movimento perpétuo de conquista, cuja técnica da destruição pelo terror é o próprio mote de sua revolução. Para Camus (2017, p. 212), “Hitler, em todo caso, inventou o movimento perpétuo da conquista, sem o qual ele nada teria sido. Mas o inimigo perpétuo é o terror, desta vez no nível de Estado. O Estado identifica-se com “o aparelho”, isto é, com o conjunto de mecanismos de conquista e de repressão”. Mussolini enviesou-se no mesmo plano, referindo-se que nada poderia ser “além do Estado, contra o Estado. Tudo ao Estado, para o Estado, no Estado”. No Estado, a centralidade do poder adentra aos espaços mais remotos, disseminando seus princípios doutrinários pela propaganda e pelo terror. Mas, com efeito, quando a propaganda parece ser indizível ou impraticável contra seus opositores alemães, o terror vislumbra a eliminação física de seus inimigos, como a própria essência do movimento totalitário em ação e a negação de que o outro pode se deparar com seu próprio absurdo. O dístico desse sistema fúnebre é a exaltação no provérbio soberano “o Estado sou eu”,

de Luís XIV, trezentos anos após seu pronunciamento e política absolutista. Nas mãos dos líderes totalitários, a destreza do poder centralizado propôs um arrebatamento perpétuo e absoluto, porém, em sua contraversão, apoiou-se em um “arrebatamento irracional, nascido da revolta, (que) só se propõe a reduzir aquilo que faz com que o homem não seja uma engrenagem, isto é, a própria revolta” (CAMUS, 2017, p. 214). Segundo Camus,

O terror irracional transforma os homens em coisas, em “bacilos planetários”, segundo a fórmula de Hitler. Ele se propõe a destruir não apenas a pessoa, mas também as possibilidades universais da pessoa, a reflexão, a solidariedade, o apelo ao amor absoluto. A propaganda e a tortura são meios diretos de desintegração; mais ainda a degradação sistemática, o amálgama com o criminoso cínico, a cumplicidade forçada. Aquele que mata ou tortura só conhece uma sombra em sua vitória: não pode se sentir inocente. Logo, é preciso criar a culpabilidade na própria vítima, para que, num mundo sem rumo, a culpabilidade geral legitime apenas o exercício da força, consagre apenas o sucesso. Quando a ideia de inocência desaparece no próprio inocente, o valor de poder reina definitivamente num mundo desesperado. É por isso que uma ignóbil e cruel penitência reina neste mundo, em que apenas as pedras são inocentes. Os condenados são obrigados a enforcarem-se uns aos outros. O próprio grito puro da maternidade é sufocado, como no caso da mãe grega que foi forçada por um oficial a escolher qual dos três filhos seria fuzilado. É assim que, finalmente, se fica livre. O poder de matar e de aviltar salva a alma servil do nada. A liberdade alemã é então cantada ao som da orquestra de prisioneiros nos campos da morte (CAMUS, 2017, p. 214-215).

Note-se que Camus se aproxima do pensamento arendtiano acerca da importância da propaganda e do terror, diferenciando-se da pensadora judia, no entanto, pelo fato de entender que a verdadeira essência do totalitarismo é o terror soberano contra a *Existenz* dos homens. O nazismo, o fascismo, o franquismo e o Salazarismo (e aí poderia também aportar digressões sobre os populismos da América do Sul, as recentes políticas proto-revolucionárias norte-americana e europeia, as críveis ações russas, chinesas e coreanas, etc.) emergem com ditames revoltosos de aparências revolucionárias; os fenômenos totalitários do passado próximo ou do presente são sempre condições de um devir da minoria que ultraja e massifica seus semelhantes. Assim, o absurdo camusiano se confronta ao terror prático, de Hannah Arendt, e ao horror metafísico, de Adriana Cavarero; ele está fluidamente posicionado

no intercurso da ação e da metafísica, onde a consciência se esforça para assimilar o absurdo da vida, mas, como átomos de segundo, se depara com o horror da morte do outro.

A morte e o terror da guerra traz a absurdidade ao seu campo mais real e factível. Aos que não conseguem vencê-la, são marcados pela insígnia da morte do coletivo de seu povo. Hitler afirmou que “se o povo alemão não (fosse) capaz de vencer, não (seria) digno de viver”, como se o ato de seu sacrifício suicida legitimasse a eficácia de seus atos. Nas *Reflexions sur la Guillotine*, Camus fez novamente seu movimento lítero-filosófico para mostrar que a morte secciona o indivíduo em sua consciência primitiva enquanto homem, ao passo que o terror endossa sua condição metafísica do limite (CAMUS, 1957, p. 47). Para o corpo que nutre a vida e o gozo de si, nenhuma arma é tão letal como o niilismo da morte. Seu efeito é avassalador porque limita o sentido da *Existence* do outro e, de modo semelhante ao pensamento arendtiano, determina seu fim. Esse é o problema mais expresso da filosofia sobre o terror, de Camus: o divórcio do homem para com o mundo é um epílogo sem volta, sem recomeço, e, aos seres humanos, nada mais consternador do que a impossibilidade do devir. Quando a morte do outro se torna a própria emancipação de um grupo ou indivíduo, pode-se afirmar que nenhum ato é suficiente para cumpri-lo. Possivelmente, se Hitler tivesse expandido seu domínio sobre a Europa, seus passos seguintes seriam a aniquilação dos outros povos da terra, chegando, no fim, com a aniquilação de seu próprio povo. A redoma que o terror do *Fuhrer* provocou em seu povo teve início com sua própria revolta e terrorismo individual. Aos poucos, quando sua ótica utilitarista do bem comum do povo alemão foi tomando escopo estatal e amplitude de governo, o terrorismo individual migrou do interesse privado ao artifício do interesse privatizado do espaço público, acometendo o Estado sob a categoria de terrorismo de Estado.

Essa crítica camusiana, que se encontra em *Reflexions sur le terrorisme*, endossa como o terrorismo assumiu a cena política, tendo como maior instrumento o terror. Camus foi um combatente político na guerra pela independência da Argélia contra a França, e, por isso, sua reflexão consterna, em boa parte, o que presenciou nesse contexto. Fato é que Camus observou com clareza que os homens são detidos pelos sentimentos de resistência e revolta contra aquilo que trafega sobre suas vidas, mas o

apelo ao terrorismo é uma “anistia que condena qualquer consequência da ação¹²⁴” (CAMUS, 2002, p.130). Para Camus (2002, p. 131), o terrorismo, ao adentrar à política de Estado, reconfigura toda e qualquer posição de paz: todos são considerados inimigos hediondos, e qualquer ação contrário ao Estado é penalizada com a morte. Além disso, o poder centra-se nas mãos do carrasco com autonomia *ex capere* para agir, situando-o na regência de um Estado de exceção desmedido e autoritário. O terrorismo de Estado não é apenas uma forma de governo, mas, em muitos casos, o próprio Estado em apelo ao terror.

3.4.3. Espetáculo e Glória: Leituras de Guy Debord e Agamben

O apelo ao terror, segundo Camus, faz com que o Estado seja condicionado enquanto agente terrorista. Mas ulteriormente, o terrorismo é também símbolo de poder, e, com isso, manifesta seu espírito em suas ações de glória e espetáculo. Nesse sentido, o fio condutor dessa etapa consiste em analisar, paralelo ao pensamento de Arendt, Cavarero e Camus, como o espetáculo e a glória são categorias que completam o pensamento do terrorismo de Estado, mostrando que todo terror, ideologias ou revolta precisam ser disseminados para seu sucesso.

A. Guy Debord

Guy Debord foi um pensador francês de tradição marxista, que presenciou o albor da Segunda Guerra Mundial. Sua obra mais conhecida é *A Sociedade do Espetáculo*, cuja essência consiste em mostrar como a noção de espetáculo substituiu o próprio papel da mercadoria da tradição materialista. Aqui, Debord tem importância maestra, na medida em que me permite entender que o terrorismo e o terror são conectados pela necessidade de serem expressos e espetacularizados em seus espaços locais e mundiais, a depender de suas intenções.

No início da *Sociedade do Espetáculo*, Guy Debord resgata uma importante citação de Ludwig Feuerbach:

¹²⁴ Em seu trecho, diz Camus em francês: “L’action par l’amnistie en est un, à la condition qu’elle ne fasse pas silence sur le terrorisme et qu’elle en explique au contraire les origines tout en condamnant les conséquences” (CAMUS, 2002, p.130).

E sem dúvida o nosso tempo prefere a imagem à coisa, a cópia ao original, a representação à realidade, a aparência ao ser. Ele considera que a ilusão é sagrada e a verdade é profana. E mais: a seus olhos o sagrado aumenta à medida que a verdade decresce e a ilusão cresce, a tal ponto que, para ele, o cúmulo da ilusão fica sendo o cúmulo do sagrado (FEUERBACH *apud* DEBORD, 1997, p. 13)

Segundo Debord, Feuerbach retratou com rigor a transcrição do mundo produtivo para o sistema das representações¹²⁵, donde o espetáculo se comporta como um instrumento de unificação entre as relações sociais, mediada por imagens (DEBORD, 1997, p.14). A ilusão de Feuerbach se compara ao espetáculo de Debord e substitui o mundo estrito da produção marxista ao espaço abstrato do mundo objetivo. Isso significa que o espetáculo é ao mesmo tempo o resultado e o suplemento do mundo real que se projeta via linguagem constituída de sinais da produção reinante para afirmar a aparência de toda vida humana (DEBORD, 1997, p.16). Conforme Debord, o espetáculo exige uma aceitação passiva por seu monopólio da aparência, que indistingue seus meios e fins e que recobre toda superfície do mundo com própria glória. O ato dessa aparência retrata que o mundo econômico e as propriedades privadas dos meios de produção sediaram a transição do *Ser* para o *Ter*, e agora, se deparam com a necessidade do *parecer*. O mundo das representações de Debord é um mundo objetivo alimentado por uma aparência constante, intocável no prelo subjetivo, mas captado como fenômeno real. As imagens que vemos não são meros processos subjetivos, mas, antes, partes objetivas da realidade recortada que se configuram como leituras universais dos acontecimentos. Essas leituras transversais, ora produzidas em escalas reduzidas ou ampliadas, endossam o espírito emotivo do espetáculo: ele se produz na decadência da imaginação e no abismo do domínio, e “edifica a sua unidade sobre o dilaceramento. A contradição, quando emerge o espetáculo, é contradita pela inversão do seu sentido de modo que a divisão mostrada é unitária, enquanto a unidade mostrada está dividida” (DEBORD, 1997, p. 37).

Esse pensamento unitário e dividido ao mesmo tempo faz com que Debord o entenda sempre na ótica de um poder estatal, cuja aparência do capital centra-se nos vértices da burocracia de Estado:

A gestão totalitária da economia por uma burocracia de Estado e a condição dos países que se encontraram colocados na esfera de colonização ou da semicolonização são considerável e particularmente definidas por modalidades da produção e do poder. Estas diversas oposições podem exprimir-se no espetáculo, segundo critérios completamente diferentes, como formas de sociedades absolutamente distintas. Mas segundo sua realidade efetiva de setores particulares, a verdade da sua particularidade reside no sistema universal que as contém: no movimento único que faz do planeta seu campo, o capitalismo (DEBORD, 1997, p. 38).

Vejamos que, segundo Debord, o problema do espetáculo é o mesmo da tradição marxiana do capital. A tese contestante do pensador francês é que a mercadoria não pode mais, ou melhor, não consegue explicar os fenômenos sintéticos da realidade consumida pela aparência. O mundo se tornou um verdadeiro tabuleiro de xadrez, pensa Debord, cujo posicionamento de suas peças se assemelham a um grande jogo. Nesse jogo, as peças principais são os Estados e suas correntes ideológicas são as engrenagens de propulsão da comunidade humana, de modo que é preciso manipular e deixar ser manipulado para a harmonia do jogo. Essa me parece a tese mais concreta que preciso tratar aqui: a relação motriz entre o jogo do Estado e a ação do terrorismo como fundamento do espetáculo.

O trato sobre o jogo é o tema central da obra *A Game of War*, de Debord. Nele, a inspiração de entender o pensamento do jogo advém das leituras de Johan Huizinga. Segundo Huizinga,

O jogo é uma ação ou ocupação livre que se desenvolve dentro de um limites temporais e espaciais determinados, segundo regras absolutamente obrigatórias, porém livremente aceitas (...). Só a criatura humana tem consciência de que está jogando e que faz uso dessa privadíssima circunstância. Todo fazer do homem não é mais que um jogar, ou seja, que a cultura humana brota do jogo. [Assim], se estabelece dessa maneira um “como se” em que os jogadores e o público estão de acordo (HUIZINGA, 1998, p.13).

O que chama atenção de Debord ao pensamento de Huizinga é a possibilidade ficcional do “como se”. No processo do jogo, o “como se” desenvolve a simetria mimética da representação e da ação, expelindo aos indivíduos sua liberdade hipotética. Desse modo, segundo Huizinga (1998, p. 13), a realidade torna-se representações imaginárias que “autoriza a posse do real como se essas fossem substancialmente objetivas e universalmente válidas”. Para Debord, a esfera da ficcionalidade supera o cotidiano real, na medida em que permite a abstração das aparências. O jogo, e principalmente o jogo do Estado, devem ser jogados com máximo rigor e cautela, pois são capazes de promover um universo irrefutável.

Nessa ótica debordiana, o jogo de Estado mais preciso é a estratégia e a guerra. Para o autor, o alcance do espetáculo como mercadoria intensificou não apenas seu consumo, mas também sua horda frenética de acontecimentos e de situações destrutivas, o que se aproxima do temor provocado pela guerra e pelo terrorismo. Para sensibilizar ou causar alarde, situações simples ou extremas são fontes inexoráveis da aparência ficcional do jogo.

Ora, é cabível questionar Debord sobre a importância do jogo com o universo do espetáculo, pois como seria possível articulá-los? Na visão do pensador francês, o jogo, enquanto espaço de ficção, não é meramente “como se”; ele também é uma repleta enciclopédia do como, onde, por quem e contra quem fazer. Essa estética mimética traz consigo o amparo da cultura para legitimar suas ações sempre calculativas, despreendendo a pura racionalidade do real para a possibilidade fictícia. Exemplos desse pensamento surgiram com âmagos durante as explosões contra Hiroshima e Nagasaki, com as bombas *Fat Boy* e *Little Man*, e também com o cenário do ataque contra *Pearl Harbor* e o *World Trade Center*. Não apenas estes, como também os genocídios em Ruanda, na Bósnia, no Curdistão e na Armênia, as seitas como o Ku Klux Klan, os nazistas, fascistas e stalinistas debandaram ao jogo do espetáculo como produção da ficção e de um real fúnebre.

Segundo Debord, todo conflito impera como um jogo, e nele, toda ótica funciona a partir da estratégia da produção de si mesmo. O capital do espetáculo é ele mesmo, e seu efeito é o que ele gera de objetivo e subjetivo nos telespectadores. A estratégia da guerra, e também do terrorismo, avilta seus oponentes por necessidade, como afirma Debord sobre o pensamento de Clausewitz. Para o pensador francês, o

jogo dos Estados tem a guerra como o extremo dos embates velados. Sua ótica aniquila o mundo pela tática estratégica. Mas essa não é a mesma realidade do terrorismo, pensa Debord. Nos *Comentários sobre A Sociedade do Espetáculo*, o autor afirma que

A história do terrorismo é escrita pelo Estado. E, portanto, educativa. As populações espectadoras não podem certamente saber tudo sobre o terrorismo, mas podem sempre saber a esse respeito o suficiente para ser persuadidas de que, comparado ao terrorismo, tudo o resto deverá parecer-lhes mais aceitável, em todo o caso mais racional e mais democrático (DEBORD, 1997, p. 185).

Note-se que Debord inicia seu comentário afirmando que a “história do terrorismo é escrita pelo Estado”, o que incita certo colapso social. Sua tese propõe que terrorismo é senão um grande espetáculo, produzido pelo espetáculo de seu terror e destruição. O terrorismo, mais do que a guerra, precisa do espetáculo para que sua função política e econômica seja veiculada aos seus telespectadores. Quanto mais emblemático for sua ação, maior será seu espetáculo, e, quanto maior forem as representações e significações, maiores serão as possibilidades de que suas estratégias sejam adquiridas sem limitações. A função do Estado, nesse olhar, é a tentativa do convencimento pela política: Estados democráticos, com suas monarquias ou repúblicas, têm menos predisposição aos atos de terror e terrorismo; qualquer produção desse tipo só pode ser, portanto, causado por outrem. Dessa feita, problematiza Debord:

Deve-se notar que a interpretação dos mistérios do terrorismo parece ter introduzido uma simetria entre opiniões contraditórias; como se se tratasse de duas escolas filosóficas professando construções metafísicas absolutamente antagônicas. Alguns não veriam no terrorismo nada mais do que algumas evidentes manipulações dos serviços secretos; outros estimariam, pelo contrário, que apenas se deve censurar aos terroristas a sua falta total de sentido histórico. O uso de um pouco de lógica histórica permitiria concluir rapidamente que nada há de contraditório ao considerar que pessoas carentes de todo o sentido histórico podem igualmente ser manipuladas; e até mesmo ainda mais facilmente que outras. É também mais fácil levar a “arrepender-se” alguém a quem se pode mostrar que, antecipadamente, se sabia tudo aquilo que ele acreditava fazer livremente. É um efeito inevitável das formas organizativas clandestinas de tipo militar, onde basta infiltrar poucos

agentes em certos pontos da rede para fazer andar e fazer cair muitos. A crítica, nestas questões da avaliação das lutas armadas, deve analisar em certas ocasiões uma destas operações em particular, sem se deixar desviar pela semelhança geral que todas eventualmente teriam revestido. Por outro lado, deveria esperar-se, como logicamente provável, que os serviços de proteção do Estado pensam utilizar todas as vantagens que encontrem no terreno do espetáculo, que foi organizado precisamente para isso há muito tempo; é, pelo contrário, a dificuldade de pensar nisso que é surpreendente e não parece justa (DEBORD, 1997, p. 185-186).

Segundo Debord, a luta terrorista que se configura no sistema global não é meramente um sistema de decodificações que reúne simetricamente pessoas de lados opostos. Ela deve ser pensada no limite de nossas razões, isto é, como um jogo na qual os Estados precisam utilizar todas as vantagens que lhe são dispostos. O contato entre o terrorismo e o espetáculo produz a face mais vil da técnica estatal sobre seus “amigos” e “inimigos”, e seu efeito e representação precisam ser objetivados como a questão do capital e da mais-valia. O “consumo” das práticas terroristas via meios de comunicação introduz a necessidade de provar que a vulnerabilidade pode ser refratada, e que existe algum ou alguns povos que, na ótica do Estado, são seus verdadeiros culpados. Matar ou morrer, nesse sentido, é um jogo de representações, na medida em que não se sente o verdadeiro sofrimento daqueles que perecem por tais atos.

B. Giorgio Agamben

Sabido como Guy Debord compreende o conceito de espetáculo e sua relação ao terrorismo, buscarei cotejar como Giorgio Agamben faz uma análise semelhante ao recorrer ao conceito de *glória*. Não espero fazer uma genealogia teológica completa como faz Agamben em sua filosofia, mas, precisamente, apontar algumas matizes importantes ao pensamento sobre o terrorismo de Estado e a glória.

Para Agamben (2013, p. 14), o conceito de *glória* está ligado intrinsecamente ao de liturgia. Na antiga Grécia, o termo *liturgia* advinha da palavra *leitourgia*, cuja estratificação forma as palavras *laos* (povo) e *ergon* (obra), ou seja, o trabalho do povo. Diante desse recurso linguístico, Agamben faz menção de que a *leitourgia* grega representava uma ação muito específica: ela significava o trabalho comunitário, e

portanto político, que os cidadãos deveriam fazer em prol da *pólis*. O conceito de liturgia foi, no entanto, apropriado pela religião e pela cultura graças ao grupo de rabinos, entre os séculos III e I a.C, da Alexandria. Segundo Agamben, estes rabinos traduziram a bíblia hebraica para o grego *Koiné* e mantiveram a palavra *leitourgia* como sinônimo do termo hebraico *secref*¹²⁶ (sujo significado é servir amplamente), o que conferiu sentido político ao ato religioso.

No segundo capítulo, quando busquei observar como Schmitt construiu sua *Teologia Política*, ficou patente que a teologia e toda sua religiosidade é construída entorno da liturgia e, no caso do Ocidente, cristã. Schmitt havia total conhecimento de que a *leitourgia* era essencial para a aproximação de Deus e do homem, e que poucas formas tinham valor semelhante. Do outro lado, o rival de Schmitt, Eric Peterson, apontou para o pensamento de que a teologia cristã não se realiza como política (o que refutaria a tese de Schmitt que condiciona o nome de sua obra mais conhecida), mas como economia da salvação. Não é possível dizer, pensa Peterson, porém, que a igreja não tenha caráter político; mas é excludente afirmar que a teologia é política. Nesse sentido, Peterson afirma que a teologia permanece intacta na produção de seus dogmas e princípios, e a igreja expira, por meio do ato litúrgico, a glorificação. A glorificação é o ser da política, seu motor principal, que se encontra com uma *ekklesia* cristã de retrato político. Sem dúvidas, Peterson manteve o sentido da palavra *ekklesia* (que significa *chamados para fora*) como para os gregos, isto é, como a principal assembleia na democracia ateniense, deslocando apenas seu sentido estrito político ao cristão (PETERSON, 1994). Nessa *ekklesia*, o culto por meio dos cânticos e da glorificação aos anjos e a Deus inverte o ato teológico puro na essência do ato político da igreja.

O caminho de Peterson parece viável, ao menos inicialmente. No entanto, para Agamben (2011, p. 162), há uma barreira na separação da teologia e da igreja, na medida em que o culto, a glorificação e a fé estão comungados. Por isso, a tese de Peterson, no final, parece se somar a de Schmitt, e juntas, dão bases para a teoria da *oikonomia* moderna. Na centralidade de Deus e dos anjos, a glorificação ou aclamação é o ato político da esfera divina, donde, pela massa formada, as mensagens exaltam

¹²⁶ Outras palavras poderiam ser utilizadas para substituir o termo *leitourgia*, como *latreuo* ou *douleo*

os símbolos sagrados. A *ekklesia*, nesse sentido, aportar-se-ia como a base política da igreja que, ao aclamar, exalta e confirma a soberania de Deus. No albor da economia moderna e em sua transformação em economia política, a *ekklesia* cristã foi ampliada ao cenário macro. A cisão parcial, pelo menos na imposição da fé, entre a teologia e a política, deslocou a glorificação e aclamação da cristandade ao governo providencial dos homens. Ao desatar alguns pontos, a economia e a política ocuparam a posição da igreja no culto ao poder, que agora é profano. No plano hermenêutico, a separação entre reino e governo foi essencial para que a teologia não se esvaísse pelas entranhas da grande economia e da bipolaridade da origem do poder. Com isso, a máquina política funciona na articulação das duas linhas, política e teológica, e na aclamação por um poder que lhes são transeuntes.

Ora, mas qual o fundamento da glória para Agamben? Segundo o autor, Debord está correto ao afirmar que o prelo da economia é o espetáculo produzido pelas mídias. Consoante ao filósofo, a mídia concentra o poder de multiplicar a função da glória no sistema político como uma grande liturgia de espectadores. Tais espectadores em nome da opinião pública atualizam os dispositivos aclamatórios, que, no contraponto de sua essência, forçam aos sistemas políticos serem dependentes da glorificação. Neste teor, a glória cristã se converte na glória massificada da opinião pública, donde espetáculo e clamor se confundem paradoxalmente como aclamação. Aqui, então, a cristandade se transmuta no governo providencial do Estado, e este se sente obrigado a legitimar-se pelo crivo do “louvor”. Com o clamor do povo, o Estado e seu soberano são legitimados a atuarem por um consenso subjetivo, disseminado pela comunhão do povo (sob um movimento ascendente), e por um consenso objetivo, pela mediatização do espetáculo (sob um movimento descendente).

Segundo Agamben, a função aclamatória do governo das massas foi um dos eixos essenciais aos governos totalitários e continua sendo um dos objetivos dos Estados modernos. Como afirma Schmitt (1996, p. 241), “nenhum Estado sem povo, nenhum povo sem aclamação”, pois, conforme Agamben, Estado sem aclamação não garante glória suficiente ao exercício de sua política, tirana ou democrática.

3.5. Zonas Impolíticas do Terrorismo de Estado: Minhas Reflexões

Parece-me difícil em pleno século XXI ainda ter de conjecturar hipóteses sobre o terrorismo e, no entanto, sê-las sem qualquer possibilidade de uma certeza razoável. Mas, certamente, esse é o caminho que minha pesquisa filosófica tentou cumprir até aqui, ou seja, especular um problema que desdiz a condição humana. Pautando-me com a necessidade que urge de analisar e debater o terrorismo de Estado em sua vértebra, teço algumas considerações próprias e medianas conquanto ao meu objeto de pesquisa.

O terrorismo é um dos maiores problemas do sistema securitário do mundo contemporâneo. Ele não é, como sabido, um agente técnico novo ou um produto criado pela ótica mercantilista do capital e da globalização, ainda que tenha sido intensificado junto a estes. Sua prática atroz, irregular e terrificante era uma velha atividade conhecida entre os zelotes (grupo de judeus) dos anos 6 a.C, que combatiam de maneira organizada o domínio romano em Jerusalém. Os zelotes eram resistentes judeus que se inspiraram nos guerreiros macabeus (responsáveis pela expulsão dos helênicos em 37 a.C) para expulsar os romanos. A ira desse povo contra a dominação europeia resultou na morte, sequestro e extorsão de muitas pessoas, ficando-os consagrados pelos atos de terror que praticavam. Não tenho dúvidas, porém, que os romanos (e, sob nenhuma interdição, a cruzada católica liderada pelo santo Papa Urbano II) utilizavam as mesmas práticas na defesa de seus interesses, o que, ao que me parece, se configura também como práticas terroristas. Existe uma diferença semântica, porém, que endossa o terrorismo em qualquer circunstância sua: a condição de declarar o outro como seu rival e inimigo, interno ou externo e conduzir políticas amenas ou agressivas de segurança. Não apenas com os zelotes e romanos, o terrorismo e o terror se tornaram uma importante arma às políticas de Estado. Todas as revoluções, a começar pela Gloriosa (1688), passando pela Americana (1776) e tendo seu ápice moderno na Francesa (1789), ocuparam-se dessas práticas como o próprio espírito de suas revoluções. A guinada do século XX não mudou essa reconfiguração: a revoluções Russa (1917), a Mexicana (1910), a Chinesa (1949), a Cubana (1953) e também as africanas e sino-janonesas perpetuaram o mesmo processo técnico. Mas a justaposição dos fatos, atos, do espírito revolucionário e da

ausência dos meios massivos de comunicação encobriu o problema do terrorismo, levando-nos a crer que ele é mais uma invenção desse século. Ultrajante seria não pensar, por isso, nos números: só na China de Mao Tse-Tung ou na Rússia de Stálin foram 65 milhões e 25 milhões de mortos, respectivamente. Nesses dois casos, na face do comunismo (que espanta pelo fato de essa ideologia ser contrária ao domínio do Estado), seus Estados assumiram a função do carrasco, matando e punindo seus inimigos. Não apenas na regência comunista predominaram os massacres: na França de Luís XVI e na Alemanha de 1939, ambas fomentadas pelo pensamento liberal, empregou-se os períodos do *Terror* (1793-1794) e da *Noite das Facas Longas* (1934), como política de extermínio em nome do Estado. Aí não foram os comunistas os responsáveis, mas os liberais conservadores da oligarquia e da monarquia. Ter-se-ia de pensar, então, no cenário macro pós-século XX para reconfigurar esse modelo antropomórfico: sem dúvidas, o chamariz do terrorismo contemporâneo, para tratar de modo geral, foi o atentado às *Torres Gêmeas*, em 2001. A vulnerabilização dos Estados Unidos – umas das democracias mais contundentes e irredutíveis que se encontrou na igualdade antes mesmo da liberdade, como ressalta Tocqueville – marcou a pane no sistema securitário do mundo: de lá para cá, o terrorismo se tornou modismo. Se acompanharmos o preposto histórico, dificilmente iríamos discordar de que o terrorismo e o Estado eram irmãos siameses. Ataques externos de grupos ou milícias eram denominados de revoltas ou insurgência, mas não de terrorismo. O *11 de Setembro*, para utilizar uma leitura derridiana do acontecimento ou fenômeno que resgato em minha mente, e você em sua, sutura um novo regime: a era do terrorismo pelo terror, e o verdadeiro *tempo sombrio* que nos traz Arendt. Se o *animal laborans* e o *homo faber*, com Arendt, era a marca da *conditio humana* que se constituía no mundo técnico das massas, hoje ele se transmutou na complacência de um *Homo Terroris*¹²⁷. Esse homem terrorista, ou homem ameaça, tem face dual ao sistema: ele o é, na medida em que assume a face do agente que combate, mas também é, de outro turno, ameaça que reivindica sua aniquilação pelo Estado. No jogo dos solilóquios, poderia parecer que não há diferenças entre a dualidade do *Homo Terroris*. No entanto, sendo

¹²⁷ *Homo Terroris* é uma expressão que utilizo para marcar o fecho do terrorismo como alarde, de modo a sê-lo referente aos agentes e também às situações. Do latim, *terroris* significa também espanto e medo.

mais claro, gostaria de dizer que, no primeiro caso, o terrorismo é ato, interno e externo, que fragiliza e contrapõe o Estado, e, no segundo caso, é ato que o próprio Estado demarca contra uma ameaça. Assim, o primeiro terrorismo, como uma ato ascendente, teria mais cunho político de revolta ou insurgência (e aí não considero sua lógica racional ou irracional), enquanto o segundo, como ato descendente, visaria mais sua sistemática administrativo-biológica, como política de controle e gestão dos corpos. Porém, parece-me que, neste último caso, a vértice da gestão dos “corpos dóceis”, para lembrar Foucault, não poderia empoderar-se da terminologia “política”, uma vez que tal sentido é atribuído ao consenso deliberativo dos homens na *pólis* ou pelo Estado. Nesta circunstância, o terrorismo de Estado deve ser chamado de política de segurança estatal ou de controle de segurança, mas nunca deve ser pensado como correlato ao primeiro terrorismo que apresentei. Se essa hipótese estiver certa, a máxima de que o Estado é um dos principais agentes terroristas reconfigura a camada filosófica do pensamento político, o que, linhas gerais, retoma a discussão das teorias modernas dos pré-contratualistas aos contratualistas tardios, e depois com os contemporâneos, como um sequenciamento lógico de sua atuação.

De fato, pensar a partir dessa hipótese me obriga, primeiramente, a entender que o fio condutor entre modernos e contemporâneos é composto por uma linha sutil, o que poderia ser refutado por alguns. Mas, sem arrolar, tenho em mente que estamos mais próximos politicamente de Hobbes e Locke do que Sartre e Heidegger, por exemplo. Não se trata de descrédito filosófico, mas da peculiaridade como os modernos teceram suas redes sobre o mundo e dele depuseram a artificialidade de um sistema que veiculou o direito natural e depois o civil como essência da vida na comunidade. A força dessa tradição belicosa, que na leitura de Hobbes ocupa o epicentro da natureza humana do *Homo Homini Lupus* e, com Locke, os atributos da proteção da propriedade privada, não tarda em ser atualizada ao contexto da era moderna e de seus mundos artificiais projetados com o *Leviatã* ou a sociedade civil, sobretudo por trazerem em seus turnos um conflito que se entranhou no Estado e no governo político. Estranhamente, o mesmo elemento que une os homens no mundo de Hobbes e Locke é aquele que também os dissipa; a diferença entre a vida com ou sem o Estado é a burocracia artificial que estes supostamente parecem conferir à segurança psicológica dos indivíduos. A suposição de que o Estado seria a unidade

correlata da política surgiu como um sistema mecânico na Filosofia de Hobbes, e, talvez por isso, Schmitt aproveitou essa tessitura para afirmar que sob as leis do Estado, a soberania divina permanece inabalável. Não é por acaso também que Schmitt retratou uma aliança entre Bodin e Hobbes, e como pano de fundo Locke, para cingir seu decisionismo, o que valeria para justificar anos depois o golpe alemão contra a República de Weimar e legitimar todo III Reich. A leitura atravessada de Schmitt sobre Hobbes via Bodin foi astuta ao ponto de que, se lido com bastante evidência, Hobbes seria um algoz do pensamento totalitário, tendo seu *Leviatã* a própria forma da Alemanha nazista. Não penso, entretanto, que seja essa a gênese do terrorismo, mesmo porque, no vernáculo hobbesiano, essa não é uma palavra utilizada. Em sua física e na política, Hobbes deixou um certo percalço: entendeu que havia insatisfações nos Estados denominada de *Stasis*, cuja sentido esboçava a guerra civil. O espectro de uma definição terrorista contemporânea, para ser fiel ao filósofo Igor Primoratz¹²⁸, que muito bem coloca sua definição, está ao lado daquela empregada por Hobbes conquanto à *Stasis*, e com seu fundo nunca acabado (o que voltarei nisso posteriormente) do Estado de natureza, e também ao endosso de Locke sobre a soberania como garantia da propriedade privada dos homens. Sem dúvidas, Schmitt foi o maestro da fundação de uma teoria pura para legitimar um pensamento que ocorreria anos depois¹²⁹, tendo os jusnaturalistas sido os grande alicerces de suas teorias.

Quando Hobbes propôs a superação do Estado de natureza via soberania, ele identificou como a unidade do poder centrado no povo, sob a patente de um regente, corroboraria à superação do Estado de conflito geral. À luz desse pensamento, porém, ter-se-ia de afirmar, ou pelo menos de concordar, que Hobbes mecanizou a natureza humana na condição de natureza política da segurança. Vejamos que sob a segurança, os homens deixaram de combater uns aos outros, passando à artificialidade do Estado. Me intriga, no entanto, que a condição do Estado civil seja capaz de cessar a condição natural do conflito, o que, ao que me parece, seria uma via muito fácil. Outra

¹²⁸ Segundo Primoratz (2013, p. 10-29), o terrorismo tem como objeto a violência, o percalço das vítimas inocentes, a intimidação e a coerção.

¹²⁹ É válido ressaltar que a maioria dos textos de Schmitt que fundamentam propriamente o *Reich* no sentido jurídico, foram escritos nos anos de 1911 até 1929, e, portanto, muito tempo antes do início da Guerra e da política do terror.

hipótese que se configura mais razoável, seria a de que o Estado de natureza não é uma fórmula acabada, mas um estágio constante que se esconde nas entranhas do poder. Quando o poder civil é confrontado em seu limite, de maneira que a instabilidade pelo medo e pela segurança reaparecem, o Estado de natureza ressurgem como condicionador da natureza conflituosa. A guerra e seus correlatos emergem como contrapontos do poder, e, com isso, toda produção normativa parece inválida para reter a hostilidade. Defronte a tais ameaças, o monarca media o conflito para resgatar a ordem e neutralizar o espírito revolucionário dos homens, mantendo o Estado no perfeito equilíbrio.

A respeito desse olhar contratual, há ainda algo que evidencia o pensamento e que não dilui totalmente o Estado de natureza: a formação dos governos jurídicos (o que muitos pensadores preferem denominar de constitucional) e a constituição dos governos revolucionários. Para uma definição mais clara (na medida em que tais distinções desapareceram atualmente), os governos jurídicos traduzem os atos oriundos da produção jurídica e normativa, enquanto o governo revolucionário é patente do uso estrito do poder na esfera da política e da sociedade. Um completa o outro, mas são independentes. De um lado, a ordem normativa cria e reconduz a vida constitucional sob o viés do direito, e, do outro, a esfera da ação, do discurso e da ideologia remete à possibilidades melhores ou piores, justificáveis ou injustificáveis situações. Uma voz ressoante poderia levantar-se nessa direção e questionar: mas qual a necessidade dessa separação, e qual o fundamento dessa explicação neste trabalho? Utilizando a lógica artificial de Hobbes e a legitimação de Schmitt, a resposta não parece ser clara a todos. A cisão entre o governo normativo e o revolucionário cria o verdadeiro espectro do conflito em suas camadas. Sob o Estado, as matizes de pensamento que fomentam cada um se unem, mas também se colidem. Assim, é comum que conflitos de interesses entre a norma e a política sejam recorrentes. Esta simples separação, que nada parece provocar de incômodo, repercute para além: ela é condição essencial, defronte ao Estado de natureza potencial, para a deflagração do terrorismo de Estado. Como tentativa de proteção enviesada de pessoas e interesses, o governo constitucional debela-se em sua hermenêutica e legislação próprias, o que, ainda que sendo omissos, garante o cumprimento mínimo do direito. O governo constitucional está amalgamado ao cinturão normativo e, sem ele, é mera opinião nula.

O governo revolucionário (que penso ser melhor ser chamado de governo de políticas públicas), por seu turno, alude à constantes investidas para o povo e contra o povo. Nele, um conjunto de interesses colidem com a *Biopolítica*, de Foucault, e passam a gerenciar a vida em todas as suas instâncias. No ápice desse poder gerencial, a segurança se torna a vilã do sistema, na medida em que, sob seu mote, o Estado por completo se mune na função gerencial-securitária. Com isso, proteção e controle exasperado fundamentam a base da segurança pelo terrorismo, e, neste caso, do terrorismo de Estado. O terrorismo de Estado é condição violenta do governo revolucionário que propõe a eliminar pessoas ou a manter as relações de poder, sem o gravame jurídico de seu sistema constitucional. Na verdade, é possível que o foro constitucional deponha a prática revolucionária do governo, mas quando isso acontece, a legitimidade revolucionária que influencia o povo pressiona a norma e impulsiona o silêncio normativo. A tese aclamatória do povo por mais segurança – que é um instrumento teológico¹³⁰ secularizado na política – enfatiza a necessidade da violência legítima com mais intensidade, e como pensou César: “dai ao povo, o que é do povo”, faz-se assim também nos Estados contemporâneos, de modo a dar segurança àqueles que clamam por ela. Assim, quando a aclamação depõe a norma, o governo constitucional se ajoelha ao povo para honrar sua soberania popular. Não obstante, o terrorismo de Estado ocupa-se da política de governo, constitucional e revolucionária, sob a matiz da proteção e segurança públicas.

Destarte, o que se ampara com essa articulação é o modo pelo qual a *Biopolítica* passou a reconduzir, via Estado e governo, a noção de *amigos* e *inimigos*, de Carl Schmitt. No prelo do governo revolucionário, essa classificação permite o encontra da vida como seu objeto e instrumento, ao mesmo tempo. De fato, os inimigos não precisam ser moralmente maus ou esteticamente feios, como diz Schmitt; basta-os serem denominados de inimigo para que o Estado ou o governo revolucionário atue em sua desarticulação do sistema político ou em sua blindagem ao acesso no governo jurídico. Essa desarticulação, assim sendo, macula a vida em um constante Estado de emergência, onde a exceção se tornou a regra, como lembra Walter Benjamin, e a regra se tornou a condição aplicável apenas aos que alimentam a ótica maquiavélica

¹³⁰ Assim como na teologia cristã, a aclamação solidifica-se pelo livramento constante, pela súplica por se livrar de todo mal.

da docilidade dos corpos pelo Estado. No ápice desse confronto, quando a vida deixa de se submeter à ótica utilitarista do Estado, o embate das forças cria o confronto físico e direto entre os homens e o artifício. Nessa resistência, nada mais perene do que a própria vida que desafia o grande Leviatã. Contra o Behemot, todos os instrumentos e dispositivos são meios válidos, inclusive o terrorismo de Estado. Aí, a resistência parece ser condição de aniquilamento, e todos os conflitos, como os do Reich nazista, da Rússia stalinista, da China de Mao-Tse, a limpeza étnica na Bósnia, o extermínio dos armênios pelos otomanos, a guerra civil da Síria, a invasão norte-americana sobre Iraque e Afeganistão, as ditaduras chilena, brasileira e argentina, e tantos outros conflitos parecem ser justificáveis na ótica prática do Estado.

Com esse fio condutor, talvez o saber inovante que surge como política de Estado seja, na *episteme* contemporânea (algo que Foucault não concordaria em dizer), a velha roupagem da guerra e do terrorismo. Como política de saber, a guerra e o terrorismo exercem o controle direto sobre o corpo, criando um sistema completo de captura e extermínio sobre a vida. O uso legítimo da violência de Estado é, não só instrumento físico, mas controle da *mera vida* que perpassa desde a *episteme* do renascimento (aglomeração e contexto) à clássica (representação) e passa-se ao encontro da moderna (biologia, economia e filologia). Atualmente, a guerra e o terrorismo são os dispositivos mais precisos do aniquilamento sem culpa da vida, donde o Estado se apresenta como figurinista de um jogo hostil, cujo gozo pela morte e pela indiferença são suas melhores armas. Com este efeito, a dimensão terrorista do Estado se ocupa das políticas públicas e do crivo da segurança, outorgando políticas de higienização a partir da retirada de mendicantes das ruas, do policiamento ostensivo de guerra nas cidades (e, principalmente, nas favelas), do controle do número e sexo dos bebês (como em países orientais), da averiguação obrigacional de produção e teor acadêmicos nos polos educacionais, nas políticas contrárias ao aborto, uso de entorpecentes, às propostas de “escolas sem partido”, na manutenção de diferenças de gênero, etc.

Epílogo ao Terceiro Capítulo

No desenvolvimento dessa dissertação, o terceiro capítulo tem papel axial no desfecho de minha linha de pensamento. Nele, a reunião do paradoxo da soberania (capítulo I) e da relação economia-política (capítulo II) promove o desfecho do terrorismo de Estado. Para tanto, a compreensão desse capítulo parece ser mais profunda e densa: nele, o fundamento do terrorismo de Estado e sua relação com a soberania e o limiar do Estado de exceção centrou a explicação de que o terrorismo de Estado é um composto de elementos (terror, propaganda, ideologia, espetáculo e aclamação) que possibilitam sua tessitura.

É com esta tessitura de elementos que o Estado, em seu projeto gerencial, captura a vida e a aprisiona em uma grande teia, movendo e deslocando o Estado de direito para a agrimensura do Estado de exceção e/ou emergencial. Quando, conforme Schmitt, a teoria do direito se depara com o ocaso entre a norma e a ordem, a decisão se apresenta como a medida teológico-política mais cabível e sensata ao poder soberano, que, no ápice de sua função, declara a excepcionalidade como medida salvadora do Estado. No plano schmittiano, o Estado de exceção é a situação mais pura que permite o resgate do poder divino contra a virulência do caos. A visão de Benjamin, porém, contrapõe-se à do jurista alemão. Para ele, a situação excepcional foi tornada regra e “expia” a condição humana, trajando-a de culpa e delito. Contra a tese de Schmitt, Benjamin não vê o caráter positivo que endossa o Estado de exceção, na medida em que toda estrutura política e social foi sucumbida pela violência (*Gewalt*) que erige do direito. A tese intermediária que aparece defronte às posições de Benjamin e Schmitt é a de Agamben. Para ele, o Estado de exceção é uma medida de anomia inserida como potência soberana da decisão, na qual o poder de decidir sobre a vida e a morte é concebido como próprio do ordenamento social. Agamben, nesse sentido, utiliza o pensamento de Benjamin para o inserir, na camada indefinida que se forma entre a *physis* e o *nomos*, a violência como um produto legítimo da ordem. Daí decorre todo fundamento da exceção, como uma recurso *ex capere*.

Vejamos que Agamben confronta o pensamento jurídico de Benjamin e Schmitt à tese biológica de Foucault. A captura do corpo biológico ou seu cuidado são promovidos pela essência da *Biopolítica*, cuja força gerencial não surge como

limítrofe ao poderio soberano, como alude Foucault, mas como sua própria extensão. O extremo desse pensamento é concebido nos campos de concentração, onde a figura do *Muselmann* surge como caractere seminal na política da vida e da morte. O máximo, conforme Agambem, que a política sobre a vida pode fazer é extirpá-la em sua essência da liberdade e privá-la de todo agir político pelo discurso e ação contemplativa. Isso significa, então, que a política totalitária dos campos impetrou com ênfase o Estado de exceção e, para além disso, manipulou os corpos dos “inimigos” do Estado.

Ao lados da posição de Agamben, Hannah Arendt fez concessões filosóficas importantes. Primeiramente, ao se direcionar ao fenômeno totalitário, Arendt compreendeu que sua base era a sociedade de massas e, com ela, se constituía um “cinturão de ferro” que promovia a ideologia, o terror e a propaganda. Enquanto dimensão ideológica, as massas eram doutrinadas por pensamentos hostis e convincentes, ao passo que, conjuntos com as propagandas, demonstravam os problemas do fracasso alemão, e os caminhos a partir do nazismo. O terror servia como a fonte da perversidade disseminada como rancor dos povos que, em síntese, eram os responsáveis pelo quadro em declínio do povo alemão. A qualquer custo, a raça ariana deveria ser o esteio do mundo acerca da pureza, e para isso, toda e qualquer atitude seria graciosa. Símile a posição de Arendt, Freud e Reich tecem reflexões acerca das sociedades de massa a partir da psicanálise. Para eles, as massas são constituídas pela assimilação e identificação do inconsciente dos indivíduos ao líder nazista, em função de pulsões negativas em suas fases psicológicas da juventude. Tanto Freud quanto Reich entenderam que o fenômeno nazi era uma compensação psicanalítica dos indivíduos, em demonstrar seus orgasmos reprimidos no conjunto do movimento. As massas, então, eram pressionadas em suas identidades pela assimilação e filiação aos movimentos totalitários, buscando suas redensões à libido reprimida. A participação do movimento libertaria os indivíduos de seus traumas, fazendo-os parte da engrenagem motora do movimento. A propaganda fomentaria o desejo dos indivíduos em suas plenas libertações.

Com a ilustração psicanalítica, o movimento totalitário ganha escopo sobre toda Europa, avançando em seus projetos eugênicos com o prelúdio de um Estado de exceção universal. O avanço totalitarista, como uma verdadeira política de Estado

de controle populacional, depõe os homens a partir da legalidade do artigo 48 da Constituição de Weimar, no caso alemão de Hitler, ou do artigo 133¹³¹, no caso Russo de Stálin, o que alude à possibilidade de que toda atrocidade pode ser justificada, ainda que passível de horror. Esse choque de pensamento provoca, conforme Cavarero, a produção do horror nos seres humanos. Ao nos depararmos com as atrocidades, não é apenas o medo e as privações físicas, que são oriundos do terror, que nos compelem, mas, sem dúvidas, o espanto gélido de uma condição que aniquila seus semelhantes. A capacidade de reduzir o homem em mera vida, no *Muselmann*, revela a face hostil do *homo terroris*, cuja produção da alteridade negativa lhe satisfaz em pleno gosto sadista. Matar é apenas uma condição do limite frágil de um corpo que não pode desfrutar de seu absurdo, por isso, sua privação ao mundo da ação é ato simples que demonstra sua subvida.

O que se soma a tais pontos são os compassos, ou descompassos, que Guy Debord e Agamben enxergam no terrorismo. Como num jogo, o terrorismo de Estado lança suas estratégias em um tabuleiro, donde as peças são as vítimas de um sistema em colapso. A ótica desse jogo é maquiavélica: ela aceita a morte, assim como aceita o comprometimento da vida, seja ele via holocausto ou pela via do direito. Como qualquer jogo, a funcionalidade dos jogadores precisa explicar seu poder, e o espetáculo é um dos meios recorrentes para isso. A glória de cada jogador depende de sua capacidade de produzir espetáculos: vence, quem além de disseminar mais efeitos perversos, consegue propagar seu poder emergencial. Nesse jogo de neutralizações, quando o embate é o limite do poder de viver e de morrer, o governo gesticula a aclamação populacional, buscando legitimar as ações do Estado.

¹³¹ Expõe o artigo: “Artigo 133 — A defesa da Mãe Pátria é dever sagrado para todos os cidadãos da URSS. Traição à Pátria, violação aos juramentos prestados, deserção, enfraquecimento do poder militar do Estado, espionagem, serão punidos com toda a severidade da lei, considerados que são como os crimes mais graves”.

Considerazioni Finali

Considerações Finais, ou melhor, glosas ao pensamento contínuo

Nota Inicial às considerações finais

Textos filosóficos, linhas gerais, são demarcados aos seus conceitos e parecerem findá-los em suas problematizações. É, de fato, um trabalho denso e audacioso, na medida em que precisa tracejar um limite quase preciso. Os pontos finais nestes trabalhos, mesmo que difíceis, são elementares e pouco permitem reticências; são, portanto, concludentes, e não considerativos. Meu trabalho, como enviei na introdução, não teve tal pretensão, por entender que este é um texto da e para continuidade, e não da e para a demarcação. O rigor acadêmico sempre nos obriga a conjecturar hipóteses ou a estabelecer resultados, mas, em sua maioria, são sempre previsões incertas, cuja certeza a Filosofia nunca poderá estabelecer ou se deparar *a priori*. Nesta dimensão, aqui meu texto se finda como um conjunto de considerações finais (que também poderiam ser iniciais), que prefiro chamar de glosas ao pensamento contínuo, por entender que são, na verdade, articulações de ideias em movimento, que não produz certeza total, mas apenas uma leitura possível e contínua. Assim, essas considerações são locuções filosóficas que não têm ponto final, mas, sim, compostos de reticências em seu meio e em seu fim.

Glosas ao pensamento contínuo

O fio condutor dessa dissertação perpassou três momentos principais: a demarcação da vida e seu emprego como objeto da soberania, a colisão e fratura entre economia e política na tangente de um paradigma governamental e, por fim, a leitura do terror e do terrorismo como condicionados pelo poder do Estado. Esse desencadeamento de pensamentos, em linhas gerais, buscou mostrar como a problemática da vida foi acoplada ao Estado e se tornou o malogro de toda discussão pós Idade Moderna. Na verdade, meu intuito foi compilar espectros da filosofia contemporânea (e isso não me furta a ter de reler e desbravar autores da antiguidade e da modernidade) de diversos pensadores para dialogar entorno do

problema do terrorismo de Estado, que apresento no último e mais extenso capítulo. Assim, entendo que, para discorrer sobre o terrorismo, precisei antes analisar qual era seu objeto de controle, e, para isso, precise observar que tal controle transita pela economia e pela política.

O terrorismo de Estado não é um problema novo, mesmo que a discussão literária seja. Séculos anteriores a Cristo já haviam revelado como grupos e indivíduos, em nome do Estado, desenvolviam atividades terroristas explícitas. O declínio dos povos hebreus e os confrontos religiosos foram um dos exemplos marcantes que ultrapassaram os séculos e promoveram a destruição em nome do Estado político e da fé. De fato, não é possível intitular que os gregos, como herdeiros e disseminadores da tradição, conheciam o terrorismo de Estado. Seria, na verdade, uma contradição dizer isso: o sistema político dos gregos era o polo da expressão da democracia deliberativa, donde o discurso tinha grande importância. Mas o desconhecimento por parte destes pensadores conquanto ao terrorismo, não lhes impediu de projetar um universo cosmológico de segregação, mesmo sob o argumento de uma naturalidade da posição em que homens, mulheres, escravos, gregos e estrangeiros ocupavam. Os gregos entendiam bem e tinham total convicção de como a Ágora era o seio da sociedade política e como tudo estava alicerçado ao redor disso. Fatos precisos são levantados aí: primeiramente, a noção de economia e política não está debaixo de um só ornamento. Sobre a economia, relações materiais, gâmicas, paternas, com escravos e escambo marcam sua organização. Da política, a ação, em sentido arendtiano, é o mote e sua estrutura. Portanto, economia (*oikos*) e política (*polis*) mantêm proximidades, mas não se bifurcam. Não é apenas esse sentido que posso ressaltar. Um outro, talvez mais importante, é o fato de que a vida política (*Bíos*) é a vida destinada pela natureza e pela comunidade de animais políticos (*zoon politikon*), cuja metafísica cosmológica centra uma animalidade não só racional, mas também um *Éthos* utilitarista do viver bem. Aristóteles propôs uma ética das virtudes, na qual a felicidade era a espinha dorsal de todo sistema racional: apenas os homens visam o bem final, a felicidade. Entretanto, essa tese é, ao mesmo tempo, ilustre (e isso se comprova com a irrefutabilidade de sua tese, e com as centenas de trabalhos de

relevo sobre esse conceito), e também obscura, visto que entrelaça o conceito de felicidade ao gozo político, restringindo seu êxito aos homens da *polis*. Se o termo “homens da *polis*” abarcasse o sentido lato da palavra e acolhesse mulheres, escravos, estrangeiros, etc., seria possível vislumbrar que a sociedade grega se aproximou da perfeição democrática da vida qualificada e da vida feliz. Mas esse não fora o caso. Uma grande maioria das pessoas que habitavam a Grécia eram racionais, mas não tinham qualquer possibilidade de terem suas vidas qualificadas e felizes; expressavam apenas o fato de viver (*Tò zên*), e não do viver bem (*Tò eû zên*). A vida política e seu fundamento metafísico da ocupação natural das coisas, fez com que este pensamento permanecesse quase intacto até a discussão contratualista dos modernos. O segundo fato que transita daí e que me importa ressaltar, é a condição do conflito (*Metabole*) entre internos (*Stasis*) e externos (*Polemos*). Os gregos tinham estes dois conceitos para fazer menção aos conflitos que acometiam suas sociedades, oriundas das guerras intestinas ou civis, e aquelas que atravessavam o corpus conflituoso contra indivíduos externos, donde formariam um sustentáculo para a discussão de que, no longo dos anos, essa definição rigorosa ficaria aquém de sua definição.

No albor dos séculos XVII e XVIII, quando as revoluções na Europa e Estados Unidos pareciam reconfigurar os sistemas políticos, a linhagem contratualista de pensadores fez críticas ao sistema milenar dos gregos, surgindo como uma contraposição epistemológica daquilo que havia ficado intacto no curso da história. Não obstante, o mundo natural era colocado em questão em detrimento do mundo artificial, pressupondo que não havia qualquer iconografia natural nos homens e nem mesmo uma socialização espontânea. A comunidade política, na verdade, era uma comunidade artificial, pactuada entre os homens para a garantia de suas vidas ou de suas propriedades privadas. Ninguém nascia em um sistema cuja naturalidade era suficiente para que houvesse o predomínio da harmonia e o bom convívio. O mundo era um composto de movimentos físicos que se esbarrava na artificialidade do Estado para o cumprimento de um acordo. A soberania, por sua vez, era um elemento abstrato, mas real, do poder no Estado em sua máxima instância. Assim, o convívio era contra-natural, pois cada homem

pactuava abrindo mão de seus interesses. Nesse espaço, a vida, qualificada ou simples, havia sido acoplada ao Estado, na qual passara a ser seu objeto de proteção e de privatização. Não apenas no contorno da segurança, Locke introduziu o mote de um liberalismo utilitário ao Estado e aos homens: ao mesmo tempo em que lhes eram garantidas suas sobrevivências e propriedades, eram também propriedades de garantia ao Estado e ao seu pensamento. *Zoé* e *Bíos* haviam sido amalgamadas no cunho orgânico dos interesses do Estado e de sua artificialidade, e o direito se erigiu como máxima instância para legitimar tal posição. A aliança entre o Estado, a propriedade privada e a vida, impulsionou o liberalismo político e econômico, alargando a ótica estatal em função do controle e da produção. O Estado havia abarcado o compêndio da vida e do mercado, e, em certos momentos, entendido que a vida também é um mercado potencial. Desta feita, dos gregos aos modernos, a vida deixou de ser uma condição qualquer para ser parte das políticas do Estado, o que move o debate contemporâneo por completo.

Michel Foucault, por exemplo, quando analisou a sociedade política e fez digressões importantes em direção à Hobbes e Locke, mostrou quão figurativo pareciam seus sistemas. Foucault concordou, porém, que a noção de propriedade privada havia sido extensa ao ponto de se esbarrar em um “governo dos vivos”, cujo surgimento marca o século XIX, quando o “governo das almas” da igreja entrou em declínio. O “governo dos vivos”, isto é, o governo que gerencia a vida é o fundamento da nova política sobre os homens, a *Biopolítica*. Nela, a vida ocupa o papel central dos efeitos reais da política do Estado, e consigo dissemina o mote de “fazer viver, deixar morrer”. O Estado substitui, agora, sua fonte de interesse no território e passa a se deter das populações em seus aspectos múltiplos. A estatística ocupa o papel da ciência mestra para informar, contar, ressaltar e produzir informações de como a vida é e pode ser gerenciada no gozo de suas capacidades. A *Biopolítica* vai além do panorama objetivo da vida. Ela investe também na subjetividade dos indivíduos, tornando-os propensos ao conjunto de signos e símbolos que o Estado determina. Nesse sentido, Agamben percebeu que Foucault não rompeu com o pensamento soberano moderno, mas deu-lhe uma

nova roupagem, externando toda força de seu pensamento nos campos totalitários. Com essa engrenagem, no entanto, Carl Schmitt e Walter Benjamin surgem ao lado de Foucault com um debate instigante entorno da política e da teologia. Primeiro, a reflexão schmittiana foi incisiva ao ver que a origem da política estava guiada pela tradição cristã, de modo que a posteridade de seu pensamento entorno da exceção, seria totalmente legitimada por este ideal. Consoante a Schmitt, a teologia política é o esteio do poder soberano como mediação divina na terra. O soberano exhibe seu poder pelo ato legítimo de Deus e se porta como o regente na terra. Benjamin, por sua vez, acredita que a teologia move invisivelmente as regras do jogo político, manipulando os interesses dos indivíduos. Tal pensamento corrobora à conclusão de que uma simbiose entre a política e a teologia foi secularizada e institucionalizada no plano do governo e do Estado. Mesmo quando se esquia de se tratar de um, há certa obliteração de seu papel no outro. Vejamos que, nesse sentido, o contexto político está também imerso na teologia, de modo que existem e se sobrepõem. Esse não é o contato mais impactante, porém. A leitura de Foucault de uma “economia da vida” ao lado da leitura teológico política de Schmitt, mostra com peculiaridade a aproximação de duas áreas independentes no pensamento dos gregos: o *oikos* e a *polis*. Como busquei apontar anteriormente, economia e política eram assuntos distintos e incomensuráveis para os gregos. A descoberta da vida pela economia via estatística aturdiu esse sistema, de maneira que a polaridade destas áreas suntuosamente se tornou mais viscosas e menos tênue. O resultado desse contato foi a revelação da economia-política e da política-econômica como produções dependentes e associadas ao Estado e à população. *Oikos* e *polis* deixaram de ser categorias próprias e investiram entorno de objetivos comuns. Essa reconfiguração, como bem ressalta Agamben, traz marcos importantes: na medida em que a política se direciona ao lar, ou quando o lar invade a política, as relações passam a ser invasivas, e a guerra civil (*Stasis*) intervém como reconfigurador desse descompasso. Isso significa, então, que a fratura que preexiste entre o lar e a cidade é movida pelo colapso entre economia e política sobre a vida humana. O conflito, acima de tudo, recodifica as relações esféricas dos homens, e torna o espaço público um verdadeiro centro privatizado pelo

interesses soberanos, ao passo que reproduz o domínio público sobre os domínios privados. Aí, os espaços públicos e privados são reduzidos e indistintos, conforme Arendt, tendo como objeto a vida humana e sua gestão.

Ora, não há afirmações equivocadas em expor que a vida, despercebidamente, adentrou à esfera do Estado, dos conceitos e da reflexão filosófica. Como numa grande antropologia reflexiva, a filosofia toma como sua vértebra a própria vida, mapeando os conceitos envoltos dela. A sensação de que a Filosofia é apenas problematização de conceitos, posto em voga por Deleuze, deve ser melhor explicitada ao pensamento que flui, ou melhor, deve possibilitar o entendimento de que a Filosofia é problematização de conceitos que atravessam a vida em suas instâncias subjetivas e objetivas, materiais e imateriais, transcendentais ou imanentes, empíricas ou de crenças. Ao tratar do terrorismo de Estado, trato, antes, da vida, voltando-me ao conhecimento de que ela é, desde os gregos, o objeto mais conciso que os dispositivos jurídicos, éticos, políticos, sociais, etc., têm.

Entorno da vida, gregos e modernos deixaram suas heranças à discussão contemporânea, possibilitando o cotejamento de que, no terrorismo de Estado, a vida entra no plano político a partir de sua exclusão. Os sistemas totalitários possibilitam uma visão clara sobre isso: no nazismo e no stalinismo, por exemplo, a política era integralizada pela eliminação de pessoas e pela tortura. Retirar dos homens suas nacionalidades e cidadanias, assim como privá-los de todo e qualquer conforto decodificava o sistema de classificação dos “amigos” e “inimigos”. Tratar seus “inimigos” por números grafados em seus corpos, “padronizar” cada ser humano com as mesmas vestes e cortes de cabelo, torná-los cadavéricos, etc., eram dispositivos essenciais para mostrar como a vida qualificada podia ser reduzida em mera vida mesmo dentro de sistemas jurídicos. Esse paradoxo revela, portanto, que a condição do terror não poupa espaço, nem formas para alavancar sua política.

Voltando-me ao contexto geral do terrorismo de Estado, mas tendo sempre em mira o *Reich* nazista, é possível apontar que o sustentáculo de sua política são as massas. Enquanto unidade de indivíduos médios, as massas compõem a força

motriz da ideologia do movimento, instigando sua continuidade e aceitando de bom grado a dominação autoritária. Na medida em que avançam, as propagandas servem de chamariz para os esforços dos combatentes, aglutinando e enfatizando o papel das massas. Nesse momento, a violência ganha status de condição essencial à manutenção do sistema político, e a exceção se transmuta sobre a lei. As interfaces do direito deixam de se resguardar pela legalidade, para legitimar o poder que se constitui como soberano. Desta feita, o terrorismo de Estado adentra nas camadas e zonas mais tênues da política, com o intuito de disseminar seus interesses de modo positivado. Assim, o espetáculo e a aclamação inferem à necessidade de que o poder depende de sua exaltação para permanecer em exercício sobre a vida ou sobre a morte, atualizando a noção clássica da soberania.

Em face desse trajeto, essas considerações finais são apenas notas fluidas, cujo ponto final creio não poder ter com total convicção. Assim como no início do meu trabalho, faço menção ao caráter despretensioso de exaurir um problema conceitual; deixo, no entanto, a envergadura de que a pesquisa filosófica precisa continuar questionando tais assuntos, afinal, mais quantos milhões de pessoas precisam morrer para se compreender um paradigma da exceção?

Ansesso

Anexo 1 – Figuras de Terror

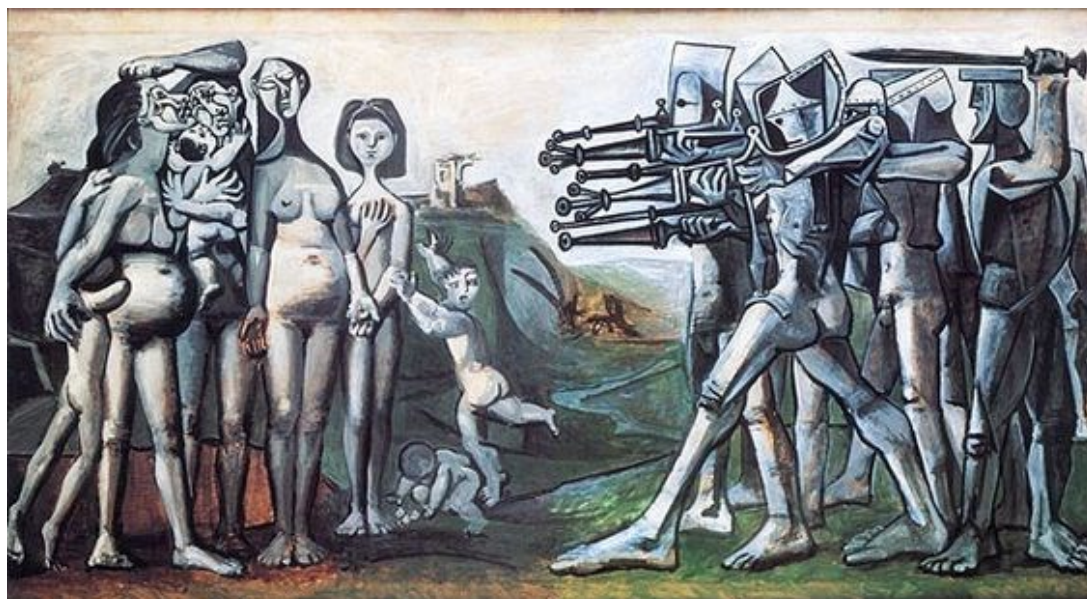


FIGURA 5 – GUERRA DA COREIA – PABLO PICASSO – FONTE:
[HTTPS://WWW.PINTEREST.PT/PIN/7248049380861740](https://www.pinterest.pt/pin/7248049380861740)



FIGURA 7 - TRÊS DE MAIO – FRANCISCO GOYA –
 FONTE: [HTTPS://WWW.PINTEREST.PT/PIN/511299363937067453/](https://www.pinterest.pt/pin/511299363937067453/)

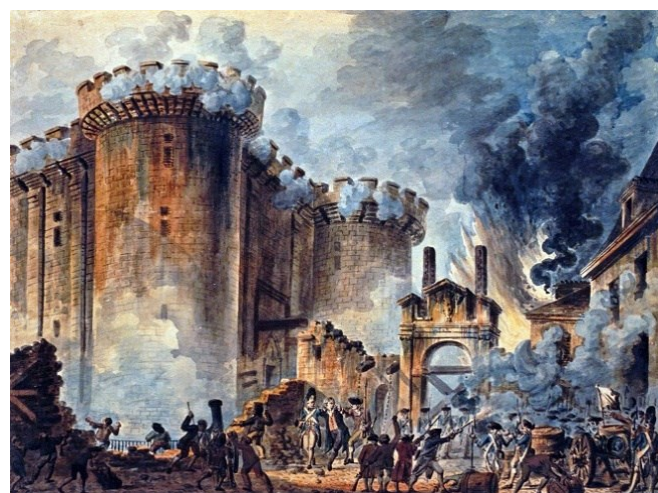


FIGURA 6 - A TOMADA DA BASTILHA - JEAN-PIERRE HOUËL
 FONTE: - [TTPS://WWW.PINTEREST.PT/PIN/546694842244363367/](https://www.pinterest.pt/pin/546694842244363367/)

Anexo 2 – Figuras de Horror



FIGURA 5 - O GRITO - EDVARD MUNCH

FONTE: <https://pixabay.com/pt/edvard-munch-gritar-pintura-terror-1332621/>



FIGURA 6 - SATURNUS COMENDO SEU FILHO - FRANCISCO GOYA

FONTE: <https://www.pinterest.pt/pin/410249847289727117/>

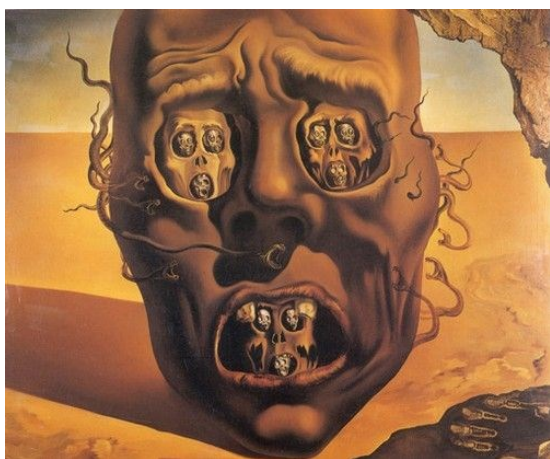


FIGURA 9 - A CARA DA MORTE - SALVADOR DALÍ

FONTE: <https://br.pinterest.com/pin/41728734017540901/>



FIGURA 8 - MEDUSA - CARAVAGGIO

FONTE <https://www.pinterest.pt/pin/171629435770245977/>



FIGURA 10 - GUERNICA - PABLO PICASSO – FONTE:

<https://www.pinterest.pt/pin/559994534893332073/>

Riferimenti

Referências Bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. 2 ed., Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

_____. *Estado de Exceção*. Trad. de Iraci D. Poleti. – 2.ed. – São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *O que resta de Auschwitz*. O arquivo e a testemunha. Tradução de Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. *Altissima Povertà*: regola monastiche e forma di vita. Neri Pozza Editore. Vicenza, 2011.

_____. *Altíssima Pobreza*: regras monásticas e formas de vida. – São Paulo: Boitempo, 2014.

_____. *O Uso dos Corpos*. Tradução de Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017.

_____. *O Reino e a Glória*: uma arqueologia teológica da economia e do governo. Tradução Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. *Stasis: Civil War as a Political Paradigm* (Homo Sacer II, 2). Translated by Nicholas Heron Stanford CA: Stanford University Press, 2015.

AGOSTINHO, Santo. *Comentário Literal ao Gênesis*. In: Comentário ao Gênesis. Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005. p. 15-498 (Coleção Patrística, n. 21).

AMITRANO, Georgia. *Albert Camus: Um pensador em Tempos Sombrios*. EDUFU, 2014.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

_____. *Sobre a violência*. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.

_____. *A condição humana*. 11. ed. Trad. R. Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. *Denktagebuch – 1950-1973*. Munique: Piper, 2002. v. 1.

_____. *Verdade e política* In *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 1972.

_____. *A Vida do Espírito*. Tradução de Antonio Abranches. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. Que é liberdade? In *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo, Perspectiva, 2003.

ARISTÓTELES. *A política*. Traduzido por Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Physique*. Texte établi et traduit par H. Carteron. Paris, Les Belles Lettres, 1926-1931. 2 vols.

AQUINO, São Tomás. *Suma teológica*. POA-Caxias do Sul, Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes/Livraria Sulina Edit. Universidade de Caxias do Sul, Vol. IV, I a parte da 2ª parte, questão 90 e seguintes, p. 1731 e seg.

_____. *Tratado da Lei*. Trad. Fernando Couto. Summa Theologica. Porto Alegre: res-editora, s.d. (Coleção Resjurídica).

AVICENA. *Kitáb al-Isbarát wa al-Tanbihát* (Livro das diretivas e advertências). Qom (Irã): Bústán-e Ketáb, 2008.

BARRETO, Vicente. *Camus: vida e obra*. Rio de Janeiro: José Álvaro Editor S.A., 1971.

BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 2012.

BOBBIO, Norberto. *Locke e o direito natural*. 2ª ed. Brasília: Editora UnB, 1997.

_____. *O Positivismo Jurídico* – Lições de Filosofia do Direito. compilação de Nello Morra e tradução de Márcio Pugliesi, Edson Bini e Carlos E. Rodrigues. São Paulo: Ícone, 1995.

BODIN, Jean. *Les Six Livres de la République*. Fayard, Paris, 1986. Reimpressão com manutenção da ortografia original da Edição de Lyon por Gabriel Cartier.

BORTULUCCE, Vanessa Beatriz. *A arte dos regimes totalitários do século XX*. Rússia e Alemanha. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2008.

BURKE, Peter. *A Fabricação do rei: a construção da imagem pública de Luís XVI*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1994.

CAMUS, Albert. *O Homem Revoltado*. Trad. Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 1996.

_____. *Le mythe de Sisyphe*. Essais. Paris: Gallimard, 1965.

_____. *Reflexions sur la Guillotine*. Paris: Calmann Lévy, 1957.

_____. *Réflexions sur le terrorisme*. Textes choisis et introduits par Jacqueline Lévi-Valensi, commentés par Antoine Garapon et Denis Salas. Paris: Nicolas Philippe, 2002.

CAVARERO, Adriana. *Horrorismo: Nombrando la violencia contemporánea*. Anthropos Editorial. Mexico: Universidad Autonoma Metropolitana-Iztapalapa. Div. Ciencias Sociales y Humanidades, 2009.

CORNWELL, John. *Os Cientistas de Hitler*. Rio de Janeiro: Imago, 2003.

CUNHA, Manoela Carneiro da; Castro, Eduardo Viveiros de. *Vingança e Temporalidade: Os Tupinamba* In Journal de la Société des Américanistes. Volume 71, Número 1, pp.191-208, Anné 1985.

DARWIN, Charles. *A Expressão das emoções no homem e nos animais*. Tradução: Leon de Souza Loho Garcia. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DEBORD, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

_____. *The Game of War*. Venice, CA: Feral House, 1997.

DERRIDA, J. *Força de lei: O fundamento místico da autoridade*. Porto Portugal: Campo das Letras, 2003.

DOMENACH, J. M. *A propaganda política*. São Paulo: Difel, 1955.

DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura – política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

DUROZOI, G. e ROUSSEL, A. *Dicionário de Filosofia*. Tradução de Marina Appenzeller. Campinas, SP: Papyrus, 1993.

FARNETI, Roberto. *Il canone moderno: filosofia politica e genealogia*. Turin. Bollati Boringhieri, 2002.

FERREIRA, Bernardo. *O risco do político: crítica ao liberalismo e teoria política no pensamento de Carl Schmitt*. Belo Horizonte/Rio de Janeiro: Universidade

Federal de Minas Gerais/Instituto Universitário de Pesquisas do Estado do Rio de Janeiro, 2004.

FILMER, Sir Robert. *Patriarcha and Other Political Works*. Ed. Peter Laslett. Blackwell, 1949.

FORTI, Simona. *Vida del espíritu y tiempo de la polis*. Ediciones Cátedra: Madrid, 2001.

FOUCAULT, Michel. *Em Defesa da Sociedade*. Curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *Não ao sexo rei*. In: MACHADO, R. (Org.). *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal Ltda., 2004, pp. 229-242.

_____. *Nascimento da Biopolítica*. Curso no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Segurança, Território, População*. Curso no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes, 1975.

FREUD, Sigmund. *Psicologia das massas e análise do ego*. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. *História e narração em Walter Benjamin*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1999.

GAGNEBIN, J. M. (Org.). Apresentação. In: BENJAMIN, W. *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Editora 34; Duas Cidades, 2011. p. 7-11

GAY, Peter. *A Cultura de Weimar*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

GOLDSMIT, M.M. *Hobbes on Law*. The Cambridge Companion to Hobbes. Claire Finkelstein, 2005.

GOYARD-FABRE, Simone. *Le Droit et la Loi dans la Philosophie de Thomas Hobbes*. Paris, Klincksieck, 1975

HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. 4. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

_____. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HENGELBROCK, Jürgen. *Albert Camus: sentimento espontâneo e crise do pensar*. Trad. Maria Luisa Guerra, Ivone Kaku. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2006.

HELLER, Steven. *The Swastika: Symbol Beyond Redemption?* New York: Allworth Press, 2000.

HITLER, Adolf. *Minha Luta*. São Paulo: Editora Moraes, 1983.

HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens: o jogo como elemento cultural*. São Paulo: Perspectiva, 1990.

IHERING, Rudolf von. *A luta Pelo Direito*. Versão eBooksBrasil.com. 1909. Domínio Público disponível em: <http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/luta.html> - acesso em 16/10/2017.

KANTOROWICZ, Ernst H. *Los dos Cuerpos del Rey -Um estudio de teología política medieval*. Madrid: Alianza Editorial, 1985.

LEIJENHORST, Cess. *The Mechanisation of Aristotelianism: The Late Aristotelian Setting of Thomas Hobbes's Natural Philosophy*. Leiden: Brill, 2002.

LEVI, Primo. *É isto um Homem?* Trad. Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980.

_____. *Entre Nós: ensaios sobre a alteridade*. Tradução de Pergentino Stefano et al. Petrópolis: Vozes, 1997.

LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio*. Uma leitura das teses “sobre o conceito de história”. São Paulo: Boitempo, 2005.

MACEDO JÚNIOR, Ronaldo Porto. *Carl Schmitt e a fundamentação do direito*. São Paulo: Max Limonad, 2001.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. Trad. Antonio Caruccio-Caporale. São Paulo: L&PM Editores: Porto Alegre, 2011.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Raniere. São Paulo: Boitempo, 2004.

MELLO, L. I. A. *John Locke e o individualismo liberal*. In: WEFFORT, Francisco C. (Org.). Os clássicos da política, v. 1. 13 ed. São Paulo: Ática, 2000. p. 81-110.

MONTAIGNE, Michel. *Essais*. In *Ouvres Complètes*. Paris, 1962.

MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia* 4. Edições Loyola, 2010.

NANCY, Jean-Luc. *L'être abandonné*. In *L'impératif catégorique*. Paris, Flammarion, 1983.

NIETZSCHE, F. *A Vontade de Poder*. Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falava Zaratustra*. Petrópolis, Vozes, 2010.

PASCAL, Blaise. *Trois discours sur la condition des grands*. In *Ouvres Complètes*. Ed. Louis Lafuma. Paris: Seuil, 1963.

PLATÃO. *República*. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbbenkian, 2001.

PETERSON, Erik. *Ausgewählte Schriften*. Vol 1. Würzburg: Echter, 1994.

PRIMORATZ, Igor. *Terrorism*. A Philosophical Investigation. Cambridge, 2013.

REICH, Wilhelm. *A Função do Orgasmo*. Tradução de Maria da Glória Novak. São Paulo: Círculo do livro, 1990.

_____. *A Função do Orgasmo*. Tradução: Maria da Glória Novak. 7ª.ed. São Paulo: Brasiliense, 1982.

RUIZ, Castor Bartolomé. *Giorgio Agamben, genealogia teológica da economia e do governo*. Entrevista concedida à Revista do Instituto Humanitas Unisimos (IHU) em Abril de 2013. Disponível em:

http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4862&secao=413 – acessado em 16/06/2017 às 21:04h.

SCHMITT, Carl. *La dictadura*. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberania hasta la lucha de clases proletaria. Trad. José Díaz García. Alianza: Madrid, 1999.

_____. *Teoría de la constitución*. Trad. Francisco Ayala. Barcelona: Ariel, 2006.

_____. *O conceito do político*. Trad. Alvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 1992.

_____. *Teologia Política*. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

_____. *Politische Theologie*. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. Duncker & Humblot. Berlin, 2004.

SCHMITT, C. *Politische Romantik*. Berlin: Duncker & Humblot, 1998.
 Schmitt, C. *Politische Romantik*. Berlin: Duncker & Humblot, 1998.
<https://doi.org/10.3790/978-3-428-48428-7>

_____. *Donoso Cortés in gesamteuropäischer interpretation*. Colônia: Greven Verlag, 1950.

_____. *Der Begriff des Politischen*. Text mit einen Vorwort und drei Corollarien. 6. Aufl. 5. Nachdruck der Ausgabe von 1963. Berlin: Duncker & Humblot, 2002.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o Fundamento da Moral*. São Paulo, Martins Fontes, 2001.

STRAUSS, Leo. *Droit Natural et Histoire*. Tradução de M. Nathan e E. Dampierre. Paris, Flammarion, 1986.

TOCQUEVILLE, Alexis. *Voyages en Sicile et aux États Unis*, Gallimard, Paris, 1957.

WOLFF, Francis. *Aristóteles e a Política*. Trad. de T. Stummer e L. Watanabe. São Paulo, Discurso, 1999.

_____. *L'homme politique entre dieu et bete*. In *L'être, l'homme, le disciple*, Paris, PUF, 2000