

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
GABRIEL LUIZ AUGUSTO

O Corpo Litúrgico do Estado – Um ensaio sobre a disputa
pela Soberania

SÃO CARLOS - 2017

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
GABRIEL LUIZ AUGUSTO

O Corpo Litúrgico do Estado – Um ensaio sobre a disputa
pela Soberania

SÃO CARLOS – 2017

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS**

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Educação

Folha de Aprovação

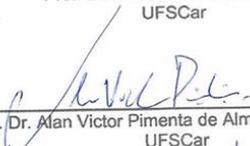
Assinaturas dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a Defesa de Tese de Doutorado do candidato Gabriel Luiz Augusto, realizada em 10/07/2017:



Profa. Dra. Sandra Aparecida Riscal
UFSCar



Prof. Dr. Flávio Caetano da Silva
UFSCar



Prof. Dr. Man Victor Pimenta de Almeida Pales Costa
UFSCar



Prof. Dr. Sílvio Donzetti de Oliveira Gallo
UNICAMP



Profa. Dra. Georgia Cristina Amitrano
UFU

*Dedico este trabalho com todo amor e carinho aos meus pais, Valquiria e Nelson; e in
memoriam de Prof. Gilberto Francisco Loibel, querido amigo que me ajudou nesse
caminho .*

*“A mola da actividade humana é geralmente o desejo de atingir o ponto mais afastado do domínio fúnebre (que o podre, o sujo, o impuro caracterizam): apagamos por toda a parte as marcas, os sinais, os símbolos da morte pelo preço de esforços incessantes. Apagamos mesmo depois disto, se é possível, as marcas e os sinais desses esforços. O nosso desejo de nos **elevantar** é apenas sintoma entre cem desta força que nos dirige para os antípodas da morte.”*

(George Bataille)

RESUMO

objetivo desta tese é investigar a intersecção entre as esferas teológico-política e o processo de subjetivação na modernidade. Por meio de procedimentos genealógicos, pretendeu-se averiguar o nascimento de conceitos fundamentais no campo da teologia-política contemporânea, tais como soberania, Estado e vida nua, presentes no final da Idade Média tardia e início da modernidade, analisando como a maquinaria do Estado moderno e suas imagens, estrutura-se e funciona por meio dos discursos subjetivantes. A análise das narrativas do conceito de glória, junto ao conceito de soberania, serão os eixos norteadores da tese, por meio de perspectivas que auxiliaram a desvincular o conceito de soberania das imagens tradicionalmente veiculadas em relação ao Estado e ao ordenamento jurídico moderno.

PALAVRAS-CHAVE: Estado, Teologia-política, Soberania.

ABSTRACT

This thesis aims to investigate the intersection between the theological-political sphere and the subjectivation process in the modern era. Through genealogical procedures, it was intended to inquire the birth/origination of fundamental concepts in the field of contemporary theology-politics, such as sovereignty, State and bare life which are present in the late Middle Age and the beginning of modern era. That was done by analyzing how the modern State machinery and its images are structured and function through subjectivizing discourses. The analysis of the narratives of the concept of “glory”, alongside to the concept of “sovereignty”, are going to be the guiding lights of this thesis, through the perspectives that have helped to detach the concept of “sovereignty” from the traditionally conveyed images in relation to the State and to the modern legal order.

Key words: Subjectivation, Theology-Politics, State, Sovereignty

SUMÁRIO

Introdução a um estudo de Teologia-Política.....	9
1 – Estado de exceção - Uma disputa corpórea acerca de um vazio (ou um modo de gozo).....	14
2 - Gozo soberano permanente e a guerra continuada por outra via.....	37
3 - A vida usufruída pelo soberano.....	55
4 – O Corpo Litúrgico do Estado.....	67
5 - Prólogo: O nascimento e representações da Soberania.....	80
Referencial Bibliográfico.....	85

Introdução a um estudo de Teologia-política

O período que se convencionou chamar de Idade Média apresentou, no ocidente, diferentes ritmos de desenvolvimento político, cultural e social. O processo que levou à constituição de domínios territoriais, que mais tarde tornaram-se estados monárquicos produziu-se por meio de relações sociais povoadas por imaginários políticos e teológicos que poderiam ser considerados inusitados e inverossímeis para um sujeito do mundo contemporâneo. Se por um lado, agentes políticos e religiosos pensavam em suas instituições como uma continuidade da glória e potencia das instituições romanas, o que se justificava pela persistência de ritos de exaltação romanos imiscuídos às liturgias políticas e teológicas, durante a quase totalidade do longo período medieval do ocidente, por outro lado, uma infinidade de elementos místicos, transcendentais de caráter teocêntrico povoavam a imaginação do cotidiano medieval. Fenômenos políticos e naturais e a própria condição humana eram concebidos por meio de elementos alegóricos e supramundanos que atribuíam à vida cotidiana um caráter transcendente. Como observou Le Goff (1994) o sentido de maravilhoso, *mirabilis* medieval referia-se a tudo que surpreendia o olhar, que provocava espanto e admiração, recolhendo de diferentes tradições pagãs, greco-romanas, germânicas, celtas, normandas, orientais elementos que eram imiscuídos à veneração de relíquias e objetos santos e miraculosos da cristandade. Le Goff assinala, ainda, que as instituições católicas, em uma tentativa de ressignificar as heranças do imaginário pagão politeísta, representado por miríades de forças e seres sobrenaturais, canalizaram a potencialidade deste mundo de admiração em prol da constituição de um imaginário onde o miraculoso torna-se sagrado e cuja figura central era o único Deus cristão.

Mas este mundo miraculoso também produzia seus outros, marginais, destinados à exclusão: ladrões, bandidos, prostitutas, judeus errantes, enfermos, pobres e mulheres, segregados por um discurso sobrenatural que lhes concebia como monstruosidades, demoníacos, desqualificados socialmente que ofereciam resistência e perigo à comunidade sagrada. Entre a esfera sagrada e a esfera dos excluídos, podiam ser encontradas as doutrinas milenaristas¹ representadas por peregrinos e mendicantes, cujas narrativas da proximidade do fim dos tempos e da chegada do Reino e da Glória de Deus,

¹As doutrinas milenaristas, tinham caráter teológico político e se baseavam na fé do retorno místico de Cristo passados mil anos de sua morte. Tomavam como base o livro do Apocalipse, de João nos Evangelhos.

interpretavam as guerras e pestes como os sinais da segunda vinda de Jesus. Do lado oposto, o místico imaginário medieval produziu, na esfera política seres sagrados e admiráveis, os reis taumaturgos, que possuíam dons miraculosos de cura e, além do dom divino de governo da cidade dos homens, constituíam a imagem viva do corpo de Cristo, encarnação do Salvador.

Outro aspecto que, para nós contemporâneos parecia inusitado, residia no processo de subjetivação que caracterizou a Idade Média tardia, determinando formas próprias de agir, representar e atribuir significados ao mundo. Como expõe Michel Foucault (1999), o processo que determinava como as pessoas agiam, representavam e atribuíam significado ao mundo, pertencia à ordem das práticas de similitudes. Este processo de subjetivação, que teria perdurado até o século XVI, caracterizava-se por determinar o ordenamento do mundo a partir das noções de semelhança, chamadas conveniências², emulação³, analogia⁴ e simpatia⁵. Tratava-se de um mundo miraculoso, em que a racionalidade era estruturada de forma distinta da moderna, em que concepções consideradas hoje irracionais regiam as relações entre as pessoas e suas instituições. Este foi o terreno que fez brotar relações de semelhanças entre os elementos mundanos e supra-mundanos. Seja como um *continuum* do Império Romano, como reino sacro em sua estrutura cultural, emulação da cidade de Deus transferida para as instâncias políticas e teológicas, seja na identificação dos reis com Cristo, sobrepondo, em uma estratégia *oikonomica*, que religando em um mesmo conjunto de relações elementos teológicos e políticos, permitiu conceber os reis como salvíficos receptáculos do corpo sagrado, qual um profeta milenarista.

É neste vasto mundo, povoado por um imaginário sagrado, místico e cristão, que se concebia por meio da herança romana, onde se fundiam inúmeras experiências culturais, inclusive orientais⁶ e cujo fim, muitos creiam que estaria próximo, que se dá o

²Em latim - *convenientia*, quando suas coisas convenientes assumem um movimento de se aproximação.

³Em latim *emulatio*, semelhante à conveniência, mas independente de espaço e movimento e se realiza à distância da coisa emulada, contemplando-a e assimilando-a.

⁴Na analogia as comparações, assimilações e relações expõem a ordem do mundo.

⁵Simpatia - ideia de um *sentimento comum*, com-um, de uma unidade dentro da totalidade do mundo.

⁶Relevo a necessidade de apontar que os conceitos de *oriente* e *ocidente* utilizados nesta pesquisa, não designam somente uma relação geográfica, mas denotam principalmente uma relação de poder. A concepção que distingue culturalmente e opõe Ocidente e Oriente remonta às concepções colonialistas dos séculos XVII e XVIII. Como nota Said (2007) o Oriente é uma invenção cultural e política ocidental, reunindo sob a mesma designação várias culturas que são caracterizadas como irracionais, estranhas e exóticas, constituindo o outro da cultura ocidental civilizada. Esta dicotomia entre Oriente e Ocidente estava ausente do imaginário medieval. As inúmeras formas e visões-de-mundo que coexistiram na Europa medieval receberam fortes influências diretamente do intercâmbio entre os mouros e os ibéricos em

nascimento do objeto desta pesquisa, qual seja, o estudo de uma forma de poder fundado em um gozo teológico, político e psicanalítico — chamado soberania. O estudo dedica-se ao estudo da condição de transcendência da corporação Estatal, cuja origem estaria no corpo soberano. Da liturgia mística e sagrada eclesiástica o corpo soberano teria retirado seu caráter eminente, ressignificando o momento ritual do canto de glória cristã no esplendor do gozo soberano.

Mais especificamente, trata-se de uma investigação sobre a disputa pela forma e usufruto do poder soberano, que se dá entre duas instâncias: um corpo e uma corporação. A ideia de corpo como o local do gozo é fundamental para esta pesquisa, para relevar a noção última do que seria a política em suas origens: tornar funcional a disputa entre corpos e corporações. O corpo e a corporação, expostos nesta pesquisa são, de um lado, os corpos chamados de *vida nua* ou seja, corpos que não podem gozar da soberania, e do outro lado, as inúmeras relações que fundam a corporação chamada Estado moderno. Este Estado, corpo artificial, possuidor do usufruto da soberania, não é uma simples instituição: sua estrutura co-pertence à duas esferas: a política e a teológica. É por esta e outras constatações, que este trabalho localiza-se em um campo de estudos denominado teologia-política, pois a gênese do processo de constituição do Estado moderno encontrarse-ia nas estruturas teológicas medievais. O conceito de soberania que fundamenta o ordenamento jurídico que caracteriza o Estado moderno, teria sua origem em um universo místico que nele deixou uma marca perene, talvez nunca abandonada.

Metodologicamente, esta pesquisa segue a forma de uma *genealogia*, orientando-se pelos estudos de Nietzsche e Foucault. Parte-se da concepção segundo a qual as formas de ritualização litúrgicas da glória de Deus, em sua forma medieval, teriam sido o território onde se teriam fundado as concepções de Estado e soberania, para se determinar como se chegou à formula que estabelece que, quem não possuir usufruto dessa forma de gozo, que é a glória, tornar-se-ia vida nua. O estudo exigiu a análise de diversos elementos culturais e estruturais para a compreensão dos signos, das relações que os circundavam e de suas ressignificações.

convivência politicamente estável por séculos, e isso certamente rendeu experiências eventualmente para as duas culturas e outras tantas existentes. Também as formas políticas de ascendência indo-europeias influenciaram até mesmo o andamento e o entendimento de conceitos e funções políticas hodiernas. Tentarei assim, utilizar o conceito de Oriente e Ocidente para situar o leitor nas regiões espaciais das quais mais ou menos se trata (afinal, não são fronteiras geográficas), sem conotação valorativa.

As ressignificações revelam a incidência de crises conceituais. Uma crise obviamente não se origina *ex-nihil*, portanto, a genealogia busca a compreensão das relações que determinaram a emergência de um determinado conceito e, portanto, de uma determinada *relação*. Todo conceito é fruto de múltiplas relações – e a genealogia busca retrazar o caminho destas narrativas. Outra fundamentação metodológica, essencial para a compreensão da ordem irracional das relações teológicas e políticas, foi o método psicanalítico de Freud e Lacan. – uma vez que tratamos dos corpos como locais de disputa pelo direito de gozo. A psicanálise contribuiu com pressupostos de análise que permitiram perscrutar elementos que, para além das proposições racionalistas, revelaram os corpos como agentes desejanter, incluindo-se aqui, o corpo do Estado, objeto desta tese. Por fim, a genealogia e a psicanálise foram instrumentos utilizados para compreensão dessa relação discursiva, que é a soberania. O estudo concentrou-se, assim, no campo da filosofia denominado teologia-política, averiguando as estritas relações entre as formas de governos políticos dos corpos e o governo pastoral eclesiástico das almas.

Embora possamos identificar as origens do conceito teológico-político de soberania no final da Idade Média, sua relevância, para os estudos da atual cultura política pode ser identificada na permanência de conteúdos de natureza místico-teológicos. Práticas ritualísticas que louvam o Estado como a um Deus ainda encontram-se fortemente presentes em nosso cotidiano.

Sob forma de um ensaio, a presente tese se justifica como uma tentativa de expandir os estudos neste campo de pesquisa, expondo, da perspectiva da formação dos sujeitos a partir do discurso de poder soberano, a gênese do processo de subjetivação que, política e teologicamente, constituiu os sujeitos contemporâneos. A pertinência do estudo pode ser verificada no constante apelo à soberania nos discursos públicos, partidários ou semi-religiosos. Esta tese, expondo de outro modo, apontará que tanto a esfera política de Estado quanto a esfera religiosa cristã cooperentem à mesma estrutura social, ou seja, apresentam a mesma forma elementar de cultura. Ainda mais: a estrutura simbólica da religião cristã é um elemento fundamental (se não o fundante) da formação da estrutura política de Estado.

O primeiro capítulo desta tese, procura sondar o conceito de soberania e especula sobre o conceito adjunto de estado-de-exceção, por meio de estudos clássicos e contemporâneos de teologia-política, filosofia política e psicanálise. O segundo capítulo investiga os discursos que constituem o Estado moderno, como ordenamento jurídico, como corporação artificial e as formas que eventualmente representaram a soberania. O

terceiro capítulo examina a relação de disputa entre os corpos de vida nua e a corporação, ou o corpo artificial do Estado, constituído como ordenamento jurídico. É averiguada, também, em uma perspectiva teológico-política, a relação entre o gozo da glória e a disputa dos corpos. Por fim, o quarto capítulo busca analisar as funções de aclamações gloriosas e públicas do Estado e suas representações simbólicas, com a finalidade de compreender-se como estrutura-se esta forma de ação política que conjuga a soberania e a litúrgica cristã. Por meio de análises teológico-políticas, pretendeu-se apresentar elementos que forneçam indicativos e pistas para entendimento das formas contemporâneas de relações políticas.

Sobretudo, esta tese - de que o Estado possui uma estrutura ascética e um corpo Litúrgico (no sentido original da palavra) - não tem por objetivo fortalecer os discursos de Estado, nem de Deus. Não pretende fortalecer fantasias teológicas e políticas. Este estudo, em forma de ensaio, não se propõe, também, a indicar diretrizes de como se deve agir diante de tais ficções. A ambição é antes servir de instrumento de compreensão de algumas relações e suas possíveis transformações. Esta O pensador anarquista Peter Gelderloos expõe, em sua obra *Como a não-violência protege o Estado*, que os discursos políticos adestram as pessoas, sempre em conjunto com discursos religiosos, propagando a ordem de subserviência no arrebanhamento ostensivo e obsessivo da política de Estado atual. Esta tese tem um sentido ético ao apresentar interpretações para possíveis futuras estratégias que visem enfraquecer a maquinaria teológico-política, que institui seu poder por meio de símbolos de glória e soberania.

1.Estado de exceção - Uma disputa corpórea acerca de um vazio (ou um modo de gozo).

1.1

A política ocidental moderna, assim como toda forma de relações de poder, tem sua origem nas relações entre os corpos. O conceito de corpo, entretanto não refere-se apenas aos corpos biológicos e pode ser tão amplo a ponto de abranger ao mesmo tempo corpos materiais e imaginários. Em todas as áreas do conhecimento humano se especula sobre a natureza dos corpos, desde a física, biologia, filosofia, entre outras, cada disciplina apresenta seu próprio entendimento sobre o tema.

O presente estudo se debruçará sob conceitos de corpos também, e olhará para uma disputa que ocorre entre eles: *corpos políticos*, sejam eles reais, simbólicos e imaginários. Não há aqui uma contraposição entre corpos reais e corpos “falsos”, mas compreende-se que mesmos os corpos simbólicos ou imaginários possuem uma realidade efetiva, uma vez que são constituídos por redes de relações materiais. Os corpos simbólicos referem-se às representações culturais. Os corpos políticos são as corporações, ficções de corpos* que o imaginário ocidental cria, eleva e se curva diante dele.

Essas apreensões dos corpos são puramente intelectuais, mas originadas nas práticas discursivas, o que faz com que jamais se possa dissociar sua materialidade da sua condição de ficção. Os discursos e as práticas sobre os corpos, que aqui são investigados convergem para uma questão específica: a disputa por um *gozo*, que no Ocidente leva o nome de *poder soberano*. Pode-se dizer que a disputa por esse gozo, pelo poder soberano, cujas origens estariam nas instituições eclesiais cristãs, caracterizou a constituição do Estado moderno europeu. Trata-se de uma configuração única sem paralelo em outras culturas, especialmente naquelas que não passaram pelo brutal processo de cristianização.

Essa pesquisa averiguará, inicialmente, a disputa pelo gozo soberano adjunto ao conceito de estado de exceção. Um caminho possível seria realizar o percurso analisando em primeiro lugar o Estado moderno constituído como ordenamento jurídico em sua forma de política *típica* (e com isso me refiro a um *tipo ideal* de formação política) ocidental e moderna e, em seguida, verificar a situação contingencial conhecida como

*Considerando a definição hobbesiana de ficção como artifício, encontrado no Capítulo XVI – Das Pessoas, Autores e coisas Personificadas” da obra “*Leviatã*”.

estado de exceção. Neste estudo, proponho outra compreensão: analisar primeiro o conceito de estado de exceção para, então, compreender o conceito de Estado como ordenamento jurídico, uma vez que a possibilidade de compreensão das concepções de soberania e de gozo soberano está contida nos estudos do estado excepcional da política.

Schmitt (2009, p.13) propõe a seguinte formulação: “Soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção”. Assim, para Schmitt o estado de exceção definiria o próprio caráter da soberania, que residiria no poder de decisão em estado de exceção. Schmitt levar o conceito de soberania ao seu limite e como resultado define o soberano como aquele que está fora do próprio limite do Estado e de sua constituição.

Estado de exceção, segundo Giorgio Agamben, seria

o dispositivo original graças a qual o direito se refere a vida e a inclui em si por meio de sua própria suspensão, uma teoria do estado de exceção é, então, condição preliminar para se definir a relação que liga e, ao mesmo tempo, abandona o vivente ao direito. É essa terra de ninguém, entre o direito público e o fato político e entre a ordem jurídica e a vida” (AGAMBEN, 2004, p. 12).

Esmiuçando um pouco mais o trecho citado, que trata do conceito de estado de exceção, é necessário delimitar seu entendimento político-filosófico. Tanto em Agamben (2004) quanto em Schmitt (2009), a noção de estado de exceção se encontra como um conceito-limite, um limiar entre duas instâncias.

Ao expor o clássico conceito de soberania cunhado por Jean Bodin (século XVI) – *Soberania é o poder absoluto e perpétuo de uma República* - Riscal (2001) acentua:

“*Soberania é o poder absoluto e perpétuo de uma República*”: o duplo registro sob qual é apresentada soberania permite a Bodin condensar, em uma síntese aparentemente simples, os complexos aspectos que fazem do poder soberano o poder supremo de um Estado. (...) O poder soberano é **absoluto** porque seu exercício é livre e não pode ser interrompido por nenhum obstáculo de natureza política, isto é, nenhum poder pertencente a nenhum homem ou conjunto de homens. É o poder supremo entre os homens e só pode ser disciplinado pelas leis de Deus e da natureza. Absoluto significa aqui ser incondicionado e o detentor do poder soberano, príncipe ou assembléia, não pode ter as suas mãos atadas por qualquer outra instituição. (RISCAL, 2001, p.204)

E acrescenta

O poder soberano não pode ser limitado pelo tempo, porque a soberania não se encontra na ordem temporal. Em qualquer República, a soberania implica em uma continuidade sem restrição cronológica. Como constitui o fundamento, a essência da República é ligada à sua própria existência e por isso não pode ser interrompida nem limitada, sob o risco de mudança da natureza do estado. (...) A **perpetuidade** da função pública é a marca de que a soberania transcende a figura pessoal do príncipe e que o reino não morre com a pessoa do rei: *É certo que o rei não morre jamais, como se diz, uma vez que no momento em*

que um rei morre, o varão mais próximo da dinastia toma posse do reino antes mesmo de ser coroado. Isto não é uma consequência da sucessão paterna, mas ocorre em virtude da lei do reino’.

A afirmação de Bodin não significa simplesmente que o rei se perpetua em seu sucessor, mas que (...) retoma o tema medieval segundo a qual a função real é sagrada e, portanto, imaterial e imortal. (RISCAL, 2001, p.210-211)

Derivando e prolongando o entendimento do conceito, soberano é aquele que decide absoluta e perpetuamente sobre o Estado e, em condições excepcionais, sobre o estado de exceção.

Estado de exceção é por um lado, uma ação urgente no funcionamento da estrutura do Estado que, mesmo sob condições de possível dissolução do ordenamento jurídico, implica em adoção de medidas, que mesmo alheias à ordem jurídica, são justificáveis em função da razão de Estado. Como pode se ler em Schmitt,

Cuando esto ocurre (estado de exceção), es evidente que mientras el Estado subsiste, el derecho pasa a segundo término. Como quiera que el estado excepcional es siempre cosa distinta de la anarquía y del caos, en sentido jurídico siempre subsiste un orden, aunque este orden no sea jurídico. La existencia del Estado deja en este punto acreditada sua superioridad sobre la validez de la norma jurídica. La decisión se libera de todas las trabas normativas y se torna absoluta en sentido propio. Ante un caso excepcional, el Estado suspende el derecho por virtud del derecho a la propia conservación. Los dos elementos que integran el concepto del orden jurídico se enfrentan uno con otro y ponen de manifiesto su independencia conceptual. Si en los casos normales cabe reducir al mínimo el elemento autónomo de la decisión, es la norma la que en el caso excepcional se aniquila. Sin embargo, el caso excepcional sigue siendo accesible al conocimiento jurídico, porque ambos elementos – la norma y la decisión – permanecen dentro del marco de lo jurídico. (SCHMITT, 2009, p.17-18)

Ainda, em complemento, continua o autor:

El caso excepcional, en su configuración absoluta, se impone la necesidad de crear una situación dentro de la cual puedan tener validez los preceptos jurídicos. Toda norma general requiere que las relaciones vitales a las cuales ha de ser aplicada efectivamente y que han de quedar sometidas a su regulación normativa, tengan configuración normal. La norma exige un medio homogéneo. Esta normalidad fáctica no es un simple “supuesto externo” que el jurista pueda ignorar; antes bien, se parte de sua validez inmanente. No existe una sola norma que fuera aplicable a un caos. Es menester que el orden sea restablecido, si el orden jurídico ha de tener sentido. Es necesario de todo punto implantar una situación normal y soberano es quien con carácter definitivo decide si la situación es, en efecto, normal. El derecho es siempre “derecho de una situación”. El soberano crea esa situación y la garantiza en su totalidad. Él asume el monopolio de la última decisión. En lo cual estriba precisamente la esencia de la soberanía del Estado, que más que monopolio de la coacción o del mando, hay que definirla jurídicamente como el monopolio de la decisión, en el sentido general que luego tendremos ocasión de precisar. **El caso excepcional transparenta de la manera más luminosa la esencia de la autoridad del Estado.** Vemos que en todo caso la decisión se separa de la

norma jurídica y, si se nos permite la paradoja, la autoridad demuestra que para crear derecho no necesita tener derecho. (SCHMITT, 2009, p.18)

Walter Benjamin mantém um estreito debate com Schmitt, seu contemporâneo e conterrâneo. Benjamin, sob outro olhar, também debruça-se sobre a relação entre soberania e estado de exceção. Em sua obra *Origem do drama barroco alemão*, uma genealogia da escola estética do século XVII, Benjamin, localiza um elemento crucial e indica com clareza a representação da soberania e do estado de exceção presente tanto no Barroco alemão, quanto no pensamento teológico-filosófico-político do período. Referindo-se ao drama barroco alemão e, ao mesmo tempo, ao pensamento teológico-político, afirma:

O soberano representa a história. Ele segura em suas mãos o acontecimento histórico, como se fosse um cetro. Esse ponto de vista não é privativo do dramaturgo. Ele se funda em certas concepções de direito constitucional. Um novo conceito de soberania se formou no século XVII, numa confrontação final com a doutrina jurídica da Idade Média. O velho problema do tiranicídio tornou-se o ponto focal desse debate. Entre as espécies de tirano distinguidas pela antiga teoria do Estado, a do usurpador figurava entre as mais controvertidas. A Igreja o tinha condenado, mas a questão consistia em decidir de quem poderia partir o sinal para eliminá-lo: o povo, do rei rival, ou exclusivamente da Cúria? A posição da Igreja em nada perdera de sua atualidade, pois num século de guerras religiosas o clero tinha boas razões para manter-se fiel a uma doutrina que lhe dava armas contra príncipes hostis. O protestantismo recusava as pretensões teocráticas dessa doutrina, e não deixou de denunciar suas consequências, por ocasião do assassinato de Henrique IV. Com o aparecimento dos Artigos galicanos, em 1682, caíram os últimos bastiões da teoria teocrática do Estado; a inviolabilidade absoluta do soberano foi defendida com êxito diante da Cúria. **Apesar das diferentes posições assumidas pelos partidos, essa doutrina extrema do poder do Príncipe teve sua origem na Contra-Reforma**, e foi no início mais inteligente e mais profunda que sua versão moderna. (BENJAMIN, 1984, pp.88-9)

Nota-se que o soberano é, para o autor, tanto o centro do drama barroco alemão quanto o centro do drama teológico e político do século XVII. Isso implica em uma relação direta entre a noção de soberania e o imaginário simbólico desse período – “um Estado soberano grandioso tal qual um Deus Pai grandioso”. Ainda na obra de Benjamin, encontram-se outras considerações sobre pensamento estético-teológico-político:

Ao passo que o conceito moderno de soberania resulta do exercício pelo Príncipe de um poder executivo supremo, o do Barroco nasce de uma discussão sobre o estado de exceção, e considera que impedi-lo é a mais importante função do Príncipe. Quem reina já desde o início destinado a exercer poderes ditatoriais, num estado de exceção, quando este é provocado por guerras, revoltas ou outras catástrofes. Essa atitude é típica da Contra-Reforma. O elemento despótico e mundano, emancipando-se da rica sensibilidade vital da Renascença, propõe o ideal de uma estabilização completa, de uma restauração tanto eclesiástica como estatal, com todas suas consequências. Uma delas é a exigência de um principado cujo estatuto constitucional seja a garantia de uma comunidade próspera, florescente tanto do ponto de vista militar como

científico, artístico ou eclesiástico. No pensamento teológico-político, tão característico do século, manifesta-se o efeito de retardamento provocado por uma superexcitação do desejo de transcendência, que está na raiz dos acentos provocativamente mundanos e imanentistas do Barroco. Pois ele está obcecado pela ideia da catástrofe, como antítese ideal histórico da Restauração. É sobre essa antítese que se constrói a teoria do estado de exceção (BENJAMIN, 1984, p. 89)

Benjamin sublinha o papel do soberano como aquele destinado a exceder os limites do ordenamento jurídico, em caso de ameaças à sobrevivência do Estado. O soberano cumpriria um ideal tanto eclesiástico como estatal, de estabilização e restauração da ordem. O estado de exceção resultaria de uma antítese entre a ideia de catástrofe que levaria a dissolução do Estado e do efeito de superexcitação do desejo de transcendência que em última instância só pode se manifestar em uma condição de crise do Estado. As anotações de Benjamin dão relevância à compreensão de que os diferentes elementos que caracterizam o Estado como corpo político remetem a uma esfera que retira suas fontes e representação da esfera teológico-política.

Outro momento de convergência da análise de Benjamin e de Schmitt refere-se à questão da decisão soberana. Benjamin, expõe:

A antítese entre o poder do governante e sua capacidade de governar conduziu, no drama barroco, a um traço próprio, mas que é só aparentemente é característico do gênero, e que só pode ser explicado a 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. Assim como na pintura maneirista desconhece em suas composições a luminosidade suave, as figuras teatrais da época aparecem na luz estridente de suas próprias hesitações. O que se manifesta nelas não é tanto a soberania, através dos discursos estoicos, como a arbitrariedade brusca de uma tempestade afetiva, sempre mutável, na qual principalmente os personagens de Lohenstein oscilam como bandeiras rasgadas, que tremulam. (BENJAMIN, 1984, p.94)

No fragmento é posto em ênfase o drama maior de um soberano – o drama é situado no derradeiro momento da decisão absoluta e perpétua. Dentro do imaginário e do discurso político e estético do século XVII, a decisão soberana expressava um *triunfo glorioso*. A indecisão perante a necessidade exigida em um estado de exceção (*Notstand*) significa não somente uma pura negação de um *poder, usufruto e gloria*, como também contraria a ordem natural da soberania, que é decidir.

Dentro desse drama barroco, em que eferves-
cem as representações sobre o soberano e o estado de exceção, Benjamin expõe o paradoxo da soberania, dramático como a própria trama barroca, fornecendo uma imagem trágica do soberano:

O estado de Criação é o solo no qual se desenvolve o drama alemão, e ele influencia inequivocamente o próprio soberano. Por mais alto que ele pare sobre o súdito e sobre o Estado, sua autoridade esta incluída na Criação, ele é o senhor das criaturas, mas permanece ele próprio uma criatura. (BENJAMIN, 1984, p. 108)

A abordagem do soberano como criatura coloca a discussão dentro da ideia “política barroca” ao representar o estado de exceção coincidindo com um momento ficcional pré-político, pré-constituição do ordenamento jurídico estatal moderno e ocidental.

O mesmo se dá, em certa medida, na discussão apresentada por Hobbes em seu livro *O Leviatã*, quando discorre sobre a resolução do estado de guerra de todos contra todos. Segundo Hobbes, a única medida razoável “*para sair daquela mísera condição de guerra, que é a consequência necessária das paixões naturais dos homens*” (HOBBS, 2008, p.143) é instaurar uma força de coerção racional pela qual *igualmente*, todas as pessoas se deixem governar e por meio de um comum acordo, todos *autorizam e transferem os próprios direitos de governarem a si mesmas a outra pessoa, ou assembleia de pessoas*. Para Hobbes, paradoxalmente, a soberania só pode ser instaurada por meio da constituição de um poder absoluto, que pressupõem que o responsável pela ordem pública não seja, ele próprio, submetido ao ordenamento legal. O soberano é portanto criador e criatura do Estado e está em um só movimento, incluído e excluído dele, porque apenas ele pode exceder o limite por ele mesmo estabelecido.

1.2

Pierre Clastres expõe, em seu ensaio *Troca e Poder: Filosofia da Chefia Indígena* (CLASTRES, 2013) algumas formas de chefias “públicas” em aldeias ameríndias, nas quais o chefe nada governa (ou decide). As relações de poder, constituídas pelo autogoverno das pessoas das aldeias excluem qualquer forma de autoridade soberana revelando uma total ausência de Estado. Não se pretende aqui estabelecer qualquer ligação de contiguidade entre Estado ocidental moderno, soberania e negação do estado ameríndio, nem tampouco dizer que o soberano, nesse caso, é o próprio povo ameríndio. A intensão é tensionar as teorias e indicar que a disputa pelo poder, usufruto e gozo soberano é limitada a um lugar específico (mesmo que imaginário e simbólico) a Europa ocidental moderna. Chama-se, aqui, a atenção para o fato do Estado não constituir uma forma de organização política necessária e universal. Em sua obra *Sociedade Contra o*

Estado (CLASTRES, 2013), o autor observa que algumas culturas ameríndias não possuem Estado e nem a disputa pelo poder, usufruto e gozo soberano. E não possuem a forma de organização política de Estado, não porque sejam atrasados em relação ao pretense mundo “civilizado”, mas porque o negam, o rejeitam, mas porque a concentração de poder que poderia levar à constituição do estado, parece-lhes, um perigo eminente que os esgotaria em suas relações cotidianas.

Isto abre margem para uma especulação acerca da típica cultura que *excessivamente* deseja a soberania e o poder advindo desta, seu usufruto *supremo* e o gozo *absoluto e perpétuo*. As relações criadoras que se inscrevem nos conceitos de Estado e soberania, dentro de um campo simbólico e discursivo, tropeçam nas próprias *falhas* ou *aporías* destes elementos políticos. Para existir enquanto um corpo vivo ou corporação Estatal e usufruir da soberania, as relações de Estado dissolvem ou retiram, paradoxalmente, de qualquer pessoa vivente, justamente as suas condições de viver, condições de *justiça pelas leis naturais* pretensamente enunciadas nos princípios de sua própria estrutura jurídica, o *Ius naturale*. O conceito de *Ius naturale* corresponde à definição:

O Direito de Natureza, a que autores geralmente chamam Jus Naturale, é a liberdade que cada homem possui de usar o seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, da sua vida; e consequentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios mais adequados a esse fim. (HOBBS, 2008, p.112)

O paradoxo que se dá quando dentro da própria instituição jurídica é contido, em caso de necessidade pública, em sua própria condição de suspensão. Como se para criar o Estado (consituído como ordenamento jurídico) necessite-se antes de um estado de exceção – *excede-se tanto que se torna Estado*. O conceito chave do paradoxo da dissolução do ordenamento jurídico, pelo próprio ordenamento jurídico, se necessário, é abordado por Agamben (2004) ao indicar o conceito jurídico romano de *Iustitium*. Para Agamben,

Há um instituto do direito romano que, de certa forma, pode ser considerado o arquétipo do moderno *Ausnahmezustand* (estado de exceção) e que, no entanto, e talvez justamente por isso, não parece ter recebido atenção suficiente por parte dos historiadores do direito e dos teóricos do direito público: o *iustitium*. (...) Quando se tinha notícia de alguma situação que punha em perigo a República, o Senado emitia um *senatus consultum ultimum* por meio do qual pedia aos cônsules e, em alguns casos, também aos pretores e aos tribunos da plebe e, no limite, a cada cidadão, que tomassem qualquer medida considerada necessária para a salvação do Estado (*rem publicam defendant, operamque dent ne quid respublica detrimenti capiat*). Esse senatus-consulto tinha por base um decreto que declarava o tumultus (isto é, a situação de emergência em Roma, provocada por uma guerra externa, uma insurreição ou uma guerra

civil) e dava lugar, habitualmente, à proclamação de um *iustitium* (*iustitium edicere* ou *indicere*). (AGAMBEN, 2004, p. 68)

Interessante notar o conceito de *arquétipo* surgir na caracterização de Agamben, pois permite a intuição da ideia de que as formas políticas oriundas das relações sociais, como Agamben expressa no fragmento citado, “no limite, a cada cidadão” constituintes de um ordenamento jurídico, apresentam, de algum modo, sua própria suspensão, se assim for necessário, para a preservação da *coisa pública*. Ainda, para uma representação mais estreita ao termo *iustitium* e seu significado, Agamben caracteriza:

O termo *iustitium* significa literalmente “interrupção, suspensão do direito”: Implicava, pois, uma suspensão não apenas da administração da justiça, mas do direito enquanto tal. É o sentido desse paradoxal instituto jurídico, que consiste unicamente na produção de um vazio jurídico, que se deve examinar aqui, tanto do ponto de vista da sistemática do direito público quanto do ponto de vista filosófico-político. (AGAMBEN, 2004, p.68)

1.3

Uma das formas pretendidas para a compreensão da estrutura e funcionamento do Estado, da soberania e de seu gozo, nessa pesquisa, é de natureza psicanalítica: Tratar o Estado como se fosse um corpo, um corpo imaginário, de *tipo ideal*, criado por relações – ocidentais, modernas e cristãs - e que carrega inúmeras representações, sobrepostas umas sobre as outras, ao mesmo tempo. Do ponto de vista simbólico e discursivo das relações sociais, a criação denominada ordenamento jurídico é representada por um corpo vivo fictício, sujeito de direito, representado por um corpo material, cuja coroa sob a cabeça representa a soberania e simboliza o corpo do Estado. Esse corpo, embora fictício, apresenta-se como *matéria, forma, poder, usufruto e gozo*, tal como um corpo vivente, movido por pulsões.

As pulsões, entendidas psicanaliticamente, tendem para a homeostase cujo equilíbrio é alterado quando as tensões tornam-se excessivas, excedendo a capacidade de auto-regulação, constituindo um estado de exceção à regulação normal do corpo. A tensão só pode ser resolvida por meio de descargas de energia, num processo de economia e equilíbrio dessas pulsões. No caso do corpo do Estado, a ação de se descarregar a energia pulsional é o *estado de exceção*, que visa por todas as vias possíveis preservar o corpo do Estado, mantendo a homeostase. A energia descarregada e o equilíbrio que dela resulta gera um *gozo*, a percepção de um poder que se realiza no puro e simples ato de descarga.

O gozo transubstancia-se em um “quero e posso” que se contrapõe ao querer ressentido⁷ e amargo traduzido na esfera do direito por um “eu quero, porque eu penso que tenho direito”. O gozo soberano corresponde a uma posse exclusiva de uma forma de gozar absoluta e perpétua traduzida pela a glória do Estado como um deus mortal. Sua forma mais eminente é a vitória na guerra ou a destruição do outro responsável pela tensão original.

O conceito de *glória*, um conceito delicado e de natureza teológica, *secularizado* na política, encontra-se em estreito enlaçamento com o conceito de *gozo*, revelando a excitação contida no medo latente de dissolução do Estado. Na conferência intitulada *Arte, Inoperatividade, Política*, Agamben, ao apresentar o paradigma da *glória* como uma *inoperatividade* de Deus, expõe,

Como pensar agora, tanto em Deus como nos homens e nos anjos, uma vida totalmente inoperativa? Como pensar um Reino sem qualquer Governo possível? (...) A resposta dos teólogos a estas perguntas constitui o ponto de partida para o problema do qual vos quero falar hoje. Um deus totalmente ocioso é um deus impotente, que abdicou de qualquer governo do mundo, e é isto que os teólogos não podem aceitar de forma alguma. Para evitar o desaparecimento total de todos os poderes, eles separam-no do seu exercício e afirmam que o poder não desaparece, mas que, simplesmente, deixa de ser exercido, assumindo assim a forma imóvel e resplandecente da glória. As hierarquias angelicais, que desistiram de todas as actividades de governo, permanecem inalteradas e passam a celebrar a glória de Deus. Ao ininterrupto ministério governamental dos anjos, segue-se agora o eterno canto que, juntamente com os anjos, também os beatos entoam em louvor de Deus. O poder coincide agora integralmente com o aparato cerimonial e litúrgico que antes acompanhava o governo como uma sombra enigmática. Amiúde tenho perguntado a mim próprio porque é que o poder, que é acima de tudo força e governo eficaz, precisa da glória. Na perspectiva da teologia cristã, em que o governo é algo essencialmente finito, a Glória é a forma em que o poder sobrevive a si próprio e a operatividade impensável encontra o seu sentido no interior da ordem teológica (AGAMBEN, 2007, p.42)

Revela-se nesse fragmento uma “*imóvel* e resplandecente glória” como forma de poder, mas *um poder que não opera*. Conclui-se então, que:

A relação especial entre glória e inoperatividade é aquilo sobre o qual gostava de vos convidar a reflectir. Porquanto designa o fim último do homem e a condição que se segue ao Juízo Final, a glória ocupa o lugar da inoperatividade pós-Juízo, na qual se resolvem todas as obras e todas as palavras divinas e humanas. (...) É precisamente esta identificação de Deus com a inoperatividade que se torna, no cristianismo, problemática, ou melhor, que se torna o problema teológico supremo, o do sábado eterno como condição final da humanidade. Assim, Agostinho conclui a Cidade de Deus – ou seja, a obra à qual entrega a sua meditação extrema sobre a teologia e a política – com a imagem de um sábado que não conhece o caso (“*sabatus non habens vesperam*”). Ele

⁷ Nietzsche, em sua segunda dissertação da obra *Genealogia da Moral* (1998) expõe o conceito de ressentimento na cultura (principlamente em seu parâmetro ocidental) sendo atrelado à moral Judaico-Cristã, de modo a criar uma cultura reativa e ascética.

perguntase o que é que farão os beatos no Paraíso no seu corpo imortal e espiritual e chega à conclusão de que, neste caso, não se pode falar propriamente nem de actividade nem de ócio e que o problema da inoperatividade final das criaturas ultrapassa a inteligência tanto dos homens como dos anjos. O que está aqui em causa, escreve, é “a paz de Deus, que, como diz o apóstolo, ultrapassa todas as inteligências”. (AGAMBEN, 2007, p.42)

Assim, sobre a representação da Glória, que à medida em que se apresenta como uma forma de *poder*, se mostra também como um modo de *gozar*, Agamben aponta:

A visão desta impensável inoperatividade é, para Agostinho, tão difícil que a sua escrita se torna hesitante e quase parece balbuciar. Trata-se de um estado que não conhece inércia nem necessidade e cujos movimentos, impossíveis até só de imaginar, serão, de qualquer modo, cheios de glória e decoro. Para esta beata inoperatividade, que não é nem um fazer nem um não-fazer, acaba por não encontrar outra expressão adequada senão a de um sábado eterno, no qual Deus, os anjos e os homens parecem misturarse e mergulhar no nada. Agostinho define a condição final como um sábado elevado à potência, um fazer descansar o sábado no sábado, um resolver-se da inoperatividade na inoperatividade: “Então Deus estará inoperativo ao sábado e tornará inoperativo em si próprio o mesmo sábado que nós seremos e este será o nosso sábado, cujo fim não conhecerá o caso, quase um oitavo do dia eterno... Lá estaremos inoperativos (*vacabimus*) e veremos, veremos e amaremos, amaremos e louvaremos. E isto será no fim sem fim.” Se a condição final coincide com a glória suprema e se a glória nos séculos dos séculos tem a forma de um sábado eterno, o que nos resta agora investigar é precisamente o sentido desta intimidade entre glória e inoperatividade. No início e no fim do poder mais alto está, segundo a teologia cristã, uma figura não da acção e do governo, mas da inoperatividade. O mistério inenarrável, que a glória, com a sua luz ofuscante, tem de esconder, é o da divina inoperatividade, daquilo que Deus fazia antes de criar o mundo e depois de o governo providencial do mundo ter chegado a cumprir-se. (AGAMBEN, 2007, p.43)

Esse poder supremo, que em seu excesso é inoperativo, *excelso*, é o núcleo da compreensão para a noção vindoura de um modo de *gozar*. Como Agamben observa derradeiramente em sua conferência,

Se compararmos, como amiúde me tem acontecido, a máquina do poder com uma máquina para produzir governo, então a glória é aquilo que, na política como na teologia, assegura, em última instância, o funcionamento da máquina. Ou seja, toma o lugar daquele vazio impensável que é a inoperatividade do poder; e todavia precisamente esta indizível, ingovernável vacuidade é aquilo que parece alimentar a máquina do poder, aquilo de que o poder tanto precisa, ao ponto de ter de o capturar e manter a qualquer custo no seu centro em forma de glória. (AGAMBEN, 2007, p. 44)

Nesse instante, é propício acrescentar à ideia teológico-política de um poder glorioso e inoperante, a definição conceitual de *gozo*, proposta por Jacques Lacan e que caracteriza um dos principais elementos desta pesquisa, permitindo a justaposição dos conceitos de *poder*, *usufruto* e *gozo*. Expressa Lacan em seu seminário :

Esclarecerei com uma palavra a relação do direito com o gozo. O usufruto – é a noção de direito, não é? – reúne numa palavra o que já evoquei em meu seminário sobre ética, isto é, a diferença que há entre o útil e o gozo. O útil serve para quê? É o que não foi jamais bem definido, por razão do respeito prodigioso que, pelo fato da linguagem, o ser falante tem pelo que é um meio. O usufruto que dizer que podemos gozar de nossos meios, mas que não devemos enxovalhá-los. É nisso mesmo que está a essência do direito – repartir, distribuir, retribuir, o que diz respeito ao gozo. O que é o gozo? Aqui ele se reduz a ser apenas uma instância negativa. **O gozo é aquilo que não serve para nada.** (LACAN, 2008, p. 10-11)

Essa falta de serventia do gozo, esse não servir à *nada* e a *ninguém*, que o coloca como uma *coisa* sem determinação ou sentido, pode ser concebido como o substrato advindo da decisão soberana, um usufruto, poder e gozo justamente representado por algo que inopera, mas que se mantém como cerne do desejo dentro das relações sociais ocidentais e modernas. Considerando-se que culturalmente há uma *vontade de poder* no ocidente moderno, é essa uma *vontade de gozar*. E, se há mesmo uma *vontade*, é propriamente porque não se tem *poder* e *gozo*, para além das relações travadas nas trincheiras do cotidiano político. É essa vontade de poder, de usufruir e de gozar soberana, que move o corpo do Estado. Essa vontade é a pulsão típica do Estado constituído como ordenamento jurídico.

Ainda cabem outras fundamentais considerações sobre o gozo. Jean-David Nasio, esmiúça a teoria lacaniana sobre os *estados de gozo*, e estabelece alguns pontos para a sua compreensão. Nasio aponta:

Primeiro permitam-me um esclarecimento terminológico. Sem dúvida a palavra evoca espontaneamente em nós a idéia de volúpia. Mas, como frequentemente acontece, uma palavra do vocabulo analítico fica tão marcada pelo seu sentido habitual que o trabalho de elaboração do teórico, muitas vezes, reduz-se a desvincular a acepção analítica da acepção comum. Esse é exatamente o trabalho que deveremos efetuar, aqui, com a palavra “gozo”, separando-a nitidamente da idéia de orgasmo. (NASIO, 1993, p.25)

:

Neste sentido, o presente trabalho adota a concepção de gozo como *dispêndio de energia*.

Para este entendimento, prosseguimos com a explanação de Nasio:

Para dar conta da teoria lacaniana do gozo, antes de mais nada, a tese freudiana da energia psíquica. Primeiramente, vamos estabelecer uma premissa. Segundo Freud, o ser humano é perspassado pela aspiração, sempre constante e jamais realizada, de atingir um objetivo impossível: **o da felicidade absoluta, uma felicidade que se reveste de imagens**, dentre elas a de um hipotético prazer sexual absoluto. Essa aspiração, chamada desejo, gera um estado doloroso de tensão psíquica – uma tensão tão mais exacerbada quanto mais o ímpeto do desejo é refreado pelo dique do recalçamento. Quanto mais intransigente é o recalçamento, mais aumenta a tensão. Diante do muro do recalçamento, o impulso do desejo vê-se estrangido, então, a tomar simultaneamente, duas

vias opostas: a via da descarga, através da qual a energia se libera e se dissipa, e a via da retenção, em que a energia é conservada e se acumula como uma energia residual. Uma parte, portanto, atravessa o recalçamento e é descarregada no exterior sob a forma do dispêndio energético que acompanha cada uma das manifestações do inconsciente (sonho, lapso ou sintoma). (...) A outra parte, que não consegue transpor a barreira do recalçamento e permanece confinada no interior do sistema psíquico, é um excesso de energia que superexcita, por sua vez, as zonas erógenas, e que superativa constantemente o nível da tensão interna. Podemos ainda imaginar um terceiro destino da energia psíquica, uma terceira possibilidade, absolutamente hipotética e ideal, uma vez que nunca é realizada pelo desejo, a saber, a descarga total de energia. Uma descarga efetuada sem o entrave do recalçamento, nem de nenhum outro limite. Este último é tão hipotético quando o prazer sexual absoluto e jamais alcançado de que fala Freud. (NASIO, 1993, p. 26)

A partir da configuração desta economia das energias elaborada por Sigmund Freud e expressa por Nasio, passamos a explanação dos três estados distintos de gozo na teoria lacaniana, dentre elas, a que mais interessa ao entendimento da tese, que é o *gozo do Outro*.

Trataremos, aqui, o conceito de gozo como uma *economia das pulsões* tomando como perspectiva principal os destinos que os estados de gozo darão às energias. Um instrumento fundamental oferecido pela psicanálise à presente análise do conceito de soberania é pensar o poder como um estado de gozo. Tomados comparativamente constata-se que o conceito de *gozo do Outro* tal como definido por Lacan, aproxima-se da concepção de poder soberano na modernidade ocidental, principalmente no que se refere à *decisão*. Retorno à Nasio com sua clara síntese sobre os três estados caracterizados do gozar em Lacan:

(...) Lacan designa pelo termo gozo, com os três estados caracterizados do gozar: o *gozo fálico*, o *mais-gozar* e o *gozo do Outro*. O *gozo fálico* corresponderia à energia dissipada durante a descarga parcial, tendo como efeito um alívio relativo, um alívio incompleto da tensão inconsciente. Essa categoria de gozo é chamada fálica porque o limite que abre e fecha o acesso à descarga é o falo; Freud diria: o recalçamento. De fato, o falo funciona como uma comporta que regula a parcela de gozo que sai (descarga) e a que permanece dentro do sistema inconsciente (excesso residual). A função fálica consiste em abrir e fechar o acesso do gozo ao exterior.

A outra categoria, o *mais gozar*, corresponderia ao gozo que, em contrapartida, permanece retido no interior do sistema psíquico, e cuja saída é impedida pelo falo. O advérbio “mais” indica que a parcela de energia não descarregada, o gozo residual, é um excedente que aumenta constantemente a intensidade da tensão interna. (NASIO, 1993, p. 27)

Assim, chega-se ao conceito de *gozo do Outro*, elemento crucial desta tese e que abre ampla margem para outras compreensões:

O gozo do Outro, estado fundamentalmente hipotético que corresponderia à situação ideal em que a tensão fosse totalmente descarregada, sem o entrave de nenhum limite. Esse é o gozo que o sujeito supõe no Outro, sendo o próprio

Outro, igualmente, um ser suposto. Esse estado ideal, esse ponto de felicidade absoluta e impossível no horizonte, assume diferentes imagens, conforme o ângulo em que seja situado.(...) Mas, quer o desejo se realize, idealmente, por uma cessação total da tensão, como seria a morte, ou, ao contrário, por uma intensificação máxima da mesma tensão, como seria o gozo perfeito do ato incestuoso, **nem por isso todas essas imagens excessivas e absolutas deixam de ser imagens fictícias, miragens enfeitiçadoras e enganosas que alimentam o desejo.** (NASIO, 1993, p. 27-28; grifos próprio)

Observa-se no fragmento a impossibilidade real desse *gozo do Outro*. Apenas como hipótese, o gozo do Outro, tal qual o poder soberano, é um gozo absoluto e pleno. Assim, justapondo-se as figuras desse grande Outro à do Estado soberano, esse Outro de significância pode representar o Estado, *com seu poder, usufruto e gozo absoluto e perpétuo*. Destarte, toda a referencia aqui exposta sobre o *poder, usufruto e gozo*, é justamente a esse gozo do Outro que se refere. É também notável outra semelhança na estrutura e no funcionamento do *gozo do Outro*, no que tange à imagem *excessiva e absoluta* do estado de exceção. É a condição do poder soberano, que excedendo os próprios limites do Estado, gera a tensão a ser descarregada, definida como estado de exceção.

Um elemento que torna a análise mais precisa é a notação da estrutura que identifica essas duas representações justapostas, do Outro e do Estado Soberano, permitindo um maior aprofundamento da ideia de *gozo do Outro* e de *Soberania*. Observe-se que se trata de uma estrutura simbólica, cujo significado só tem relevância dentro da cultura que a produziu. A estrutura simbólica é caracterizada aqui como um *tipo ideal*, instrumento compreensivo formulado por Max Weber, designado da seguinte maneira:

No que se refere à *investigação*, o conceito do tipo ideal propõe-se formar o juízo de atribuição. Não é uma “hipótese”, mas pretende apontar o caminho para a formação de hipóteses. Embora não constitua uma exposição da realidade, pretende conferir a ela meios expressivos unívocos.

Obtem-se um tipo ideal mediante a *acentuação* unilateral de um ou vários pontos de vista, e mediante o encadeamento de grandes quantidades de fenômenos isoladamente dados, difusos e discretos, que se podem dar em maior ou menos número ou mesmo faltar por completo, e que se ordenam segundo os pontos de vista unilateralmente acentuados, a fim de se formar um quadro homogêneo de *pensamento*. Torna-se impossível encontrar empiricamente na realidade esse quadro, na sua pureza conceitual, pois trata-se de uma *utopia*. Esse conceito cumpre as funções específicas que dele se esperam, em benefício da investigação e da representação. (WEBER, 2003, p. 106)

Considerando tal característica, *particularmente*, como uma estrutura *típica* do ocidente moderno, poder-se-á seguir à estruturação lacaniana do *sujeito* e do *Outro*.

1.4

O entendimento da estrutura lacaniana do inconsciente se constitui, inicialmente, na formulação de que o *inconsciente é estruturado como se fosse uma linguagem* (LACAN, 2008, p. 148). Como aponta Nasio,

Markado pela influência da linguística estrutural, então colocada como modelo de uma ciência jovem, que tinha que construir seu objeto próprio, a linguagem. Ora, a linguagem correspondia tão bem aos critérios que regem uma estrutura, que se tornou o arquétipo de todas as estruturas. Foi precisamente nessa perspectiva eminentemente formal da linguística que Lacan elevou o conceito de inconsciente à categoria de uma linguagem, isto é, de **uma estrutura cuja unidade era o significante**. O inconsciente, portanto, satisfaz as exigências que definem qualquer estrutura. (NASIO, 1993, p. 56)

A estrutura lacaniana é constituída por uma cadeia de elementos distintos, denominados *significantes*. Esse *significante*, na própria teoria lacaniana, “é primeiro aquilo que tem efeito de significado” (LACAN, 2008, p.25). Esse significante, por sua vez, “representa um sujeito para outro significante. O significante, em si mesmo, não é nada de definível senão como uma diferença para com um outro significante” (LACAN, 2008, p. 152). O autor ainda, caracteriza:

O significante é signo de um sujeito. Enquanto suporte formal, o significante atinge um outro que não aquele que ele é cruamente, ele, como significante, um outro que ele afeta e que dele é feito sujeito, ou, pelo menos, que passa a sê-lo. É nisto que o sujeito se acha ser, e somente para o ser falante, um ente cujo ser está alhures, como mostra o predicado. O sujeito não é jamais senão pontual e evanescente, pois ele só é sujeito por *um* significante, e para *um* outro significante. (LACAN, 2008, p. 153)

Sublinhamos, a função do *um* na penúltima linha do fragmento citado, com a intenção de prosseguir com o modo como se estrutura o inconsciente, na forma de uma linguagem. Esse *um*, aqui anotado com a partícula S^1 - onde S representa o significante, é apresentado por Lacan da seguinte maneira:

O saber do um, por pouco que possamos dizer disto, vem do significante Um. O significante Um, será que ele vem de o significante como tal não ser jamais senão *um-entre-outros*, referido a esses outros, não sendo senão a diferença para com os outros? A questão é pouco resolvida até agora que fiz todo o meu seminário do ano passado para acentuar esse *Há Um*. O que quer dizer esse *Há Um*? *Um-entre-outros*, e se trata de saber se é qualquer um, se levanta um S^1 , S^1 que soa em francês *essaim*, um *enxame* significante, um enxame que zumba. Esse S^1 , de cada significante, se eu coloco a questão é *deles, dois, dos, que eu falo*? Eu a escreverei primeiro por sua relação com S^2 . (LACAN, 2008, p. 154)

Dados os elementos, pode-se então, formalmente, representar a cadeia de significantes correspondente à estrutura da inconsciência. Lacan faz uso da seguinte representação na forma de cadeia:

$$S^1 \rightarrow S^2 \quad \text{ou} \quad S^1(S^1(S^1 \rightarrow S^2))$$

S^1 , significante que possui significado *Um-entre-outros*, é na estrutura um *significante-mestre*, ou, como Lacan (2008, p.80) aponta utilizando a terminologia freudiana, um significante, que apesar de ser um-entre-outros, é uma *Vorstellungsrepräsentanzen*, isto é uma *representação das representações* ou *representante das representações* ou *representante representativo*, dependendo da tradução. Lacan conceitua o significante S^1 como o instaurador da ordem significante, que garante a unidade :

S^1 , esse um, o enxame, significante-mestre, é o que garante a unidade, a unidade de copulação do sujeito com o saber. O significante Um não é um significante qualquer. Ele é da ordem significante, do que ela se instaura pelo envolvimento toda a cadeia subsiste. (...) O S^1 estaria em relação com o S^2 , na medida em que ele representa um sujeito. (LACAN, 2008, p. 154)

É dentro da cadeia $S^1 \rightarrow S^2$ que se constitui a ideia do sujeito com o Outro. Na cadeia de significantes, que estrutura a linguagem do inconsciente S^1 , significante-mestre, é o representante ou a representação das representações, a representação que encadeia toda a série de significantes. O S^1 na relação com S^2 , é o lugar de um suposto Outro, lugar da *significância* (LACAN, 2008, p. 82). Ou seja, essa *significância* de S^1 representa para os outros *significantes* a representação pela qual toda a cadeia terá como lugar de referência as suas representações. O sujeito, diferente do significante S^1 que tem seu lugar claramente demarcado na cadeia e suas significantes representações, se apresenta na *hiância* entre $S^1 \rightarrow S^2$, no entremeio dessa relação simbólica. Relação que se poderia chamar de *discursiva*, na qual o sujeito se representa no entremeio das cadeias de significantes e de suas representações. O sujeito, diferente do Outro primordial, só existe como um reflexo imperfeito desse *lugar* do Outro. Lacan permite localizar, assim, todo o barramento, recalque e ressentimento como advindo dessa cadeia de significantes que estrutura o inconsciente. Para esse sujeito barrado (portanto um significante barrado) em seu gozo, notado por Lacan com o símbolo \$, todas suas fantasia e desejos são

referenciados pela ideia-representação de não-acesso a um suposto gozo absoluto. O S^1 , o lugar do Outro, é o lugar da representação do *gozo do Outro* e de toda ordem representativa da cadeia de significantes.

Essa breve exposição da cadeia de significantes tem a intensão é trazer para a análise política elementos compreensivos que permitam interpretar o campo simbólico representado pelo sujeito. Se um *significante* representa um sujeito para outro significante, do ponto de vista político, o sujeito representa o *cidadão* e o Estado Soberano é o equivalente ao S^1 (em toda sua representação de *significância* de Outro). O soberano é o significante ordenador da cadeia estruturante do inconsciente. Esse S^1 , hipotético e *discursivo*, é a representação que encadeia todas as representações do discurso hegemônico, com figuras do gozo absoluto do Estado soberano.

A cadeia $S^1(S^1(S^1 \rightarrow S^2))$ permite a as sobreposições de representações adjuntas a S^1 , por exemplo, a sobreposição das representações de mãe, pai, Deus, soberano, população, povo, mercado, máquina. Desse modo, no ocidente moderno, as representações desse Outro e de seu suposto gozo, ordenam toda uma sequência de relações de *poder, usufruto e gozo*.

1.5

Um indício desta sobreposição é encontrado na afirmação de Schmitt (2009, p.37) segundo a qual “todos os conceitos centrais da teoria de estado moderno são conceitos teológicos secularizados”. Podemos, a partir dessa definição, introduzir alguns elementos que caracterizaram o processo de secularização das instituições políticas originárias na esfera teológica.

Ao analisar uma das características específicas do Estado moderno, qual seja, a disputa pelo poder, usufruto e gozo soberano, o que se propõem aqui é a *imersão* no constructo político denominado Estado (e as *coisas* em disputa em seu interior) em um plano projetivo, de modo que, ao se tomar o *concreto como se fosse abstrato* e não se seja levado à a armadilha metafísica de tomar uma abstração como se fosse concreta. O concreto serão sempre as *práticas* (não apenas no plano consciente) e o abstrato será o que se origina dessas relações, ou seja, um corpo imaginário, polimorfo, *significado* pelo Estado e pelos poderes advindos dele.

Hobbes, ao conceituar a *República* ou Estado civil considerado como ordenamento jurídico, polimorfo (como um *Leviatã*), deixa clara a proposição desta tese no que concerne à ideia de um Estado como um Outro, do mesmo modo que a noção schmittiana (SCHMITT, 2009, p.80) de *polimorfismo* e de *secularização* das teorias de Estado:

Isto é mais do que consentimento ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles, numa só pessoa, realizada por um pacto de cada homem com todos os homens, de modo que é como se cada homem dissesse a cada homem: *Autorizo e transfiro o meu direito de governar a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferires para ele o teu direito, autorizando de uma maneira semelhante todas as suas ações.* Feito isso, à multidão assim unida numa só pessoa chama-se REPÚBLICA, em latim CIVITAS. É esta a geração daquele grande Leviatã, ou antes (para termos mais reverentes) aquele *Deus mortal*, ao qual devemos abaixo do *Deus imortal*, a nossa paz e defesa. (HOBBS, 2008, p.147)

Acerca do trecho citado, observa-se o relevo que Hobbes, dá ao Estado, o estatuto de *Deus mortal* abaixo do Deus imortal, o estatuto de grande animal Leviatã, o estatuto de uma Máquina justamente ordenada e regulada. Como expõe Schmitt,

El grand Leviatán, el Estado de Thomas Hobbes, es tetramórfico: es tanto el Dios grande, pero mortal, como un animal grande, así como un hombre grande y una máquina grande. Las proyecciones ingenuas, las fantasías numinosas, las reducciones reflexivas de lo desconocido a lo conocido, las analogías del ser y el aparecer, la superestructuras ideológicas sobre una infraestructura: todas estas cosas se reúnen en el ámbito inmenso y polimórfico de la teología política e de la metafísica política. (SCHMITT, 2009, p.80)

Essa definição de um Estado polimórfico identificada com o conceito de um Outro, em que várias representações de significância se sobrepõem e se compõem, pode remeter curiosamente à um escrito de Freud, em seu trabalho *Totem e Tabu*, assim como ao trabalho *Os Dois Corpos do Rei*, de Ernst Kantorowicz.

Freud, ao investigar a relação totêmica e a exogamia em sua obra *Totem e Tabu*, no intitulado *O tabu dos soberanos*, embora não trate do Estado, remete a uma polimorfia do Outro, no que se refere ao poder, usufruto e gozo. Do ponto de vista de uma psicanálise estruturalista lacaniana, todos os soberanos apresentados por Freud são significantes da significância, ou representantes das representações. Entretanto, a representação mais significativa apresenta-se na figura do soberano ocidental e moderno. Segundo Freud,

A atitude dos povos primitivos ante seus chefes, reis e sacerdotes é regida por dois princípios básicos, que parecem antes se complementar que se contradizer. É necessário protegê-los, mas também se proteger deles. Os dois fins são obtidos mediante um sem número de preceitos. Já sabemos por que é preciso guarda-se dos senhores: porque são portadores daquela misteriosa e perigosa

força mágica que se transmite por contato e ocasiona morte e ruína para aquele que não é protegido por carga semelhante. Evita-se, então qualquer contato direto ou indireto com a perigosa santidade e , quando isso não pode ser evitado, cria-se um cerimonial para afastar as consequências temidas. (...) Em épocas não tão remotas, os reis da Inglaterra exerceram tal poder no caso da escrofulose, que, por isso, recebeu o nome de *The King's Evil* [o mal do rei]. Nem a rainha Elizabeth nem os que a sucederam deixaram de utilizar essa prerrogativa real. Diz que Carlos I, no ano de 1633, curou cem doentes de uma só vez. No reinado de seu dissoluto filho, Carlos II, depois de superada a Grande Revolução inglesa, as curas reais de escrofulose alcançaram o clímax. (FREUD, 2013, p.38)

Esse exemplo crucial, retirado de *Totem e Tabu*, o caráter místico de que está imbuída a imagem mesma da pessoa dos soberanos. A investidura da soberania representa, na cultura ocidental e moderna, ao mesmo tempo uma ruptura e encontro, entre duas esferas de poder: entre o poder de Deus e o poder dos homens (lembrando que esse *Homem*, nada é senão uma outra imagem do Outro, dentro e o fora da jurisdição, entre o místico e o político por um lado e a vida nua de outro).

Ao tratar da concepção de *tabu*, Freud (2013, p.13) aponta “o caráter sagrado (ou impuro) de pessoas ou coisas; o tipo de proibição que resulta desse caráter, e a santidade (ou impureza) que resulta de uma violação da proibição”. Desse modo, um novo termo deve ser vinculado à imagem polimórfica do Estado e da soberania (como o S¹): a concepção de *sacralidade* dos soberanos, da soberania e do Estado. Interessante notar-se, também, em que medida a mística dos *reis taumaturgos*⁸, como no exemplo apresentado por Freud de “*Carlos I, em 1633*” , pode ser comparada à teoria do drama barroco de Benjamin, do soberano *cindido*, entre o drama de pertencer a duas existências distintas e decidir em algum momento de urgência sobre alguma dessas existências (seja o mundo político e místico, seja em sua vida mundana).

Essa *sacralidade*, caracterizado por um polimorfismo tal como observado por Schmitt, que agrega representações e significados à *coisa política*, encontra-se minuciosamente descrito na obra de Ernst Kantorowicz, *Os Dois Corpos do Rei*. Ao buscar explicar esse título hermético e seu projeto, o autor faz uma ressalva inicial:

O misticismo, quando transposto do cálido crepúsculo do mito e da ficção para o frio foco de luz da razão e do fato, geralmente deixa pouca coisa que o recomende. Sua linguagem, a menos que ressoe no interior de seu próprio círculo mágico ou místico, parecerá muitas vezes pobre e até ligeiramente tola,

⁸O termo “reis taumaturgos” refere-se aos reis de França e Inglaterra que seriam dotados do poder de curar, dotando o soberano de um caráter sobrenatural e sagrado. Esta capacidade decorreria da investidura dos reis e ocorreria durante um ritual de “cura das escrófulas” (feridas provocadas por doenças como varíola). O ritual consistia do toque do rei nas partes infectadas dos doentes. Ver Bloch (1999)

e suas metáforas mais intrigantes e imagens mais extravagantes, quando privadas de suas asas iridescentes. O misticismo político, em particular, corre o risco de perder o encanto ou tornar-se bastante insignificante quando retirado de seu ambiente nativo, seu tempo e seu espaço.

A ficção mística dos “Dois Corpos do Rei”, tal como propagada pelos juristas ingleses do período Tudor e em épocas subsequentes, não constitui exceção a essa regra. (Kantorowicz, 1998, p.17)

O alto valor da obra de Kantorowicz se expressa (assim como em outros fragmentos) nessa explanação acerca do elemento *místico* da política e sua fundamental significância para a compreensão de certas características – não somente *racionais* – da moderna e ocidental devoção pelo Estado e pela soberania. Kantorowicz prossegue:

De fato, é grande a tentação de ridicularizar a teoria dos Dois Corpos do Rei quando se lê, sem se estar preparado, a descrição ao mesmo tempo fantástica e sutil do supercorpo ou corpo político do rei apresentada por Blackstone em seus *Commentaries*, no capítulo que resume adequadamente as conquistas de vários séculos de pensamento político e especulação jurídica. De suas páginas se eleva o espectro de um absolutismo exercido não por um “Estado” abstrato, como nos tempos moderno, ou por uma “Lei” abstrata, como na Alta Idade Média, mas por uma ficção fisiológica abstrata que, no pensamento secular, provavelmente não encontra paralelos. **O fato de que o rei seja imortal porque legalmente jamais pode morrer**, ou que jamais esteja legalmente sujeito à idade, são conhecidas propriedades da época. Mas ele vai mais longe que o esperado ao nos afirmar que o rei “**é não somente incapaz de fazer errado, mas até de pensar errado: ele jamais pode fazer alguma coisa imprópria: nele não há qualquer tolice ou fraqueza**”. Além disso, **o rei é invisível e, conquanto não possa julgar, a despeito de ser a “Fonte da Justiça”, possui, no entanto, ubiquidade legal: “Sua Majestade, aos olhos da lei, está sempre presente em todos os seus tribunais, embora não possa pessoalmente destruir justiça**”. O estado de “**perfeição absoluta**” sobre-humana dessa persona ficta real é, por assim dizer, resultado da ficção no interior de uma ficção: é inseparável de um aspecto peculiar dos conceitos corporativos, a corporação individual. (KANTOROWICZ, 1998, p.18)

O fragmento citado e deixado em negrito retoma o caráter *místico* contido na relação de soberania do rei e deixa clara a imagem de sua “perfeição absoluta”, tal qual podemos encontrar na definição bodiniana de soberania, caracterizada com poder absoluto e perpétuo, o que lhe confere gozo absoluto, por se encontrar no *lugar do Outro*. Com a intenção de acrescentar mais alguns elementos à ideia de *sacralidade soberana*, pode-se encontrar em *Dois Corpos do Rei* as notas do “*Relatório de Plowden*”, um marco referencial no que tange à mística soberana. Nos Relatórios de Edmund Plowden, Kantorowicz (1998) indica a primeira apresentação da mística da realza nas definições dos juristas da Coroa inglesa. A partir do relatório, Kantorowicz detalha a compreensão dos juristas da Coroa, para quem:

Pelo Direito Comum nenhuma Lei que o Rei decreta enquanto Rei, será invalidada por sua menoridade. Pois o Rei tem em si dois Corpos, a saber, um

Corpo natural e um Corpo político. Seu Corpo natural (se considerado em si mesmo) é um Corpo mortal, sujeito a todas as enfermidades que ocorrem por natureza ou acidente, à imbecilidade da infância ou da velhice e a defeitos similares que ocorrem aos Corpos naturais das pessoas. Mas seu Corpo político é um Corpo que não pode ser visto ou tocado, composto de Política e Governo, e constituído para a Condução do Povo e a Administração do bem-estar público, e esse Corpo é extremamente vazio de infância ou velhice e de outros defeitos e imbecilidades naturais, a que o Corpo natural está sujeito, e devido a esta causa, o que o Rei faz em seu Corpo político não pode ser invalidado ou frustrado por qualquer incapacidade em seu Corpo natural. (KANTOROWICZ, 1998, p. 21)

O corpo natural e o corpo político, sobre o qual o século XV-XVI tanto especulou, revelam as sombras da representação do polimorfismo: um corpo natural, mortal que contém, ao mesmo tempo, um corpo transcendente, um corpo Outro, um corpo místico que representa o corpo do Estado. Como propõe a análise de Kantorowicz,

Não somente o corpo político é “mais amplo e extenso” que o corpo natural, mas residem, no primeiro, certas forças realmente misteriosas que reduzem, ou até removem, as imperfeições da frágil natureza humana. Seu corpo político, que é anexado ao seu Corpo natural, elimina a imbecilidade de seu corpo natural, e atrai o Corpo natural, que é menor, e todos os seus respectivos efeitos, para si mesmo, que é o maior. *Quia magis dignum trahit ad se minus dignum* [o mais digno atrai para si o menos digno]. (KANTOROWICZ, 1998, p.23)

Recolhemos, na vasta obra de Kantorowicz, algumas relações históricas que o autor utiliza para ilustrar sua análise. Ao tratar da teoria dos Dois Corpos dos Rei e das relações que a constituem, em relação à *sacralidade*, é relevante observar que:

A realeza do fim da Idade Média, de qualquer ponto de vista que se considere, passara a centrar-se no governo, após a crise do século XIII. A continuidade, inicialmente garantida por Cristo, e depois pela Lei, agora era garantida pelo *corpus mysticum* do reino que, por assim dizer, nunca morria, mas era “eterno” como o *corpus mysticum* da Igreja. Uma vez que a comunidade política dotada de um caráter “místico” havia sido articulada pela Igreja, o Estado secular foi quase obrigado a seguir a orientação – a responder pelo estabelecimento de um antítipo. Essa visão não desconsidera a complexidade de outros estímulos que talvez fossem ainda mais eficazes: doutrinas aristotélicas, teorias do Direito Romano e Canônico, desenvolvimento político, social e econômico em geral, durante a Baixa Idade Média. Mas esses estímulos parecem ter operado no mesmo sentido: tornar o governo co-eterno com a Igreja e trazer o governo – com ou sem um rei – para a discussão política. Seja como for, o problema da corporação na Baixa Idade Média começou a eclipsar a preponderância do problema legal e da “tirania da Lei” do período precedente. Isso não quer dizer que a relação do rei com a Lei se tornara uma questão irrelevante, mas que era absorvida e incluída no problema muito mais amplo da relação do rei com um governo que podia, em si mesmo, pretender ser a Lei e que, por sua dinâmica inerente, rapidamente desenvolveu seu próprio código ético e semi-religioso – apartado da Igreja. (KANTOROWICZ, 1993, p. 146)

Algumas das noções expostas no fragmento citado, como a atribuição de um caráter místico à comunidade política, constituindo-se, assim, o corpo místico do reino, tornando o Estado co-eterno com a Igreja, permanecem mesmo no momento em que o rei inglês separa-se do catolicismo. Neste caso, preservou-se, ainda com maior ênfase, a política da ficção dos dois corpos do rei, uma vez que o rei tornou-se o chefe da igreja anglicana. Em outro trecho Kantorowicz observa:

Embora não haja nenhuma dúvida que de que a ficção legal dos Dois Corpos do Rei foi um aspecto característico do pensamento político inglês na era elisabetana e dos Stuart, seria impróprio inferir que tais especulações se limitassem aos séculos XVI e XVII ou carecessem de antecedentes. (KANTOROWICZ, 1998, p.48)

A exposição de Kantorowicz, no livro *os Dois Corpos do Rei* (1998), se dá por meio de uma sequência de conceitos e eventos ocidentais, que relacionam a liturgia católica à moderna *mística* do Estado Soberano. A realeza primeiramente centrada em Cristo, paulatinamente passa a ser centrada nas leis, culminando no Governo e na realeza centralizada na figura humana. Interessante observar que a noção de *lugar do Outro*, de possuir o lugar da significância, é em certa medida, passível de ser relacionada às representações que constituem a realeza de Cristo, à lei, ao governo e ao homem. Dentre essas mutações, que em cada um de seus momentos, a realeza foi representada como um corpo místico, um corpo que pontua o lugar do Outro.

Estas relações e doutrinas, que constituem as teorias de sacralização do corpo místico do rei, do Estado e da soberania, embora representem mais especificamente uma concepção política dos séculos XVI e XVII, estão presentes como força moral. Um exemplo é a doutrina que passa a representar o reino como *Pátria*. A doutrina do *Pro Patria Mori*⁹ (morrer pela pátria) é significativa para um entendimento acerca do *investimento afetivo* sobre a imagem do Outro – Uma doutrina tão antiga e tão presente no discurso político hegemônico atualmente. Para Kantorowicz,

Não é fácil isolar da ideia de realeza centrada no governo, ou da ideia do Estado como *corpus morale, politicum, mysticum*, uma outra noção que ganhou vida nova, independente das doutrinas organológicas e corporativas, ainda que a elas simultânea: o *regnum* como pátria, como um objeto de devoção política e emoção semi-religiosa. Pátria, que na Antiguidade clássica era frequentemente o agregado de todos os valores políticos, religiosos, éticos e morais pelos quais um homem poderia desejar viver e morrer, era uma entidade quase obsoleta na Alta Idade Média. (...) No entanto, havia um domínio no qual o termo *pátria*

⁹A frase é retirada de um poema latino do século I A.C., de Horácio (Odes, III, 2,13) . A locução completa é : *Decorum est pro patria mori* – É honroso morrer pela pátria..

reteve, por assim dizer, seu pleno significado original e seus valores emocionais anteriores, ainda que apenas por transferência e de uma forma transcendentalizada: na linguagem da Igreja. O cristão, em conformidade com o ensinamento da Igreja primitiva e Patrística, tornara-se cidadão de uma cidade em outro mundo. Sua verdadeira *pátria* era o Reino do Céu, a cidade celestial de Jerusalém. O retorno final a “pátria” espiritual e eterna, segundo as epístolas apostólicas, era o desejo da alma cristã em peregrinação na terra. Não se tratava apenas de uma metáfora poética, mas de uma palavra pronunciada no espírito da Epístola aos Hebreus (11,13-4), quando, nas exéquias, o sacerdote suplicava a Deus que ordenasse aos anjos sagrados que recebessem a alma do defunto e a conduzisse *ad patriam Paradisi*. (KANTOROWICZ, 1993, p.147-148)

Não é o propósito desta pesquisa um estudo minucioso das relações políticas que culminaram nessas derivações do conceito de *pátria*. No entanto, o seu significado para o ocidente moderno é fundamental para o entendimento da *re-secularizada* de Estado, principalmente em relação a sua forma de Estado Nacional. A noção de pátria sofreu uma reelaboração, durante o período medieval passando a referir-se, em particular por meio da interpretação da patrística, como a cidade de Deus, a pátria supra-terrena cristã. A ideia antiga de morrer pela pátria perde o significado secularizado que possuía entre os romanos. A secularização, do sentimento de devoção pelo paraíso como pátria, levou à constituição do moderno sentimento de louvor à pátria, *Pro Patria Mori*, tão louvado em tantos hinos nacionais contemporâneos e que certamente coincide com os discursos de guerra característicos, do período que a partir do século XVIII e especialmente no século XIX, frequentaram os lemas do Estado Nacional, como a Pátria Nacional e a defesa afetivamente investida da razão de Estado. Não se morre pela pátria se não se acredita piamente que ela é o próprio paraíso na Terra. E é precisamente no Estado de exceção, quando a guerra é deflagrada, que o corpo do patriota é colocado à disposição do soberano.

Como expressa Schmitt (2009, p.37), “El estado de excepción tiene en la jurisprudência análoga significación que el milagro en la teología”, neste sentido, toda a ação excepcional em função da razão do Estado se faz como um milagre para salvação para alguma forma de paraíso. A justaposição do Estado com a imagem de um território sagrado retém, em sua significação, a perspectiva de um *lugar do Outro*, remetendo a possibilidade de participação do paraíso, de gozar dele e, portanto, desejar que prevaleça sobre todas as coisas, ainda que seja um Outro que decida sobre este Paraíso. O soberano decide, na esfera política, de forma excepcional, as formas que permitirão à *pátria* prevalecer, haja o que houver. O sentimento de pertencimento a uma pátria corresponde, portanto, à ideia de ser membro de um paraíso terrestre e remete ao princípio relacional

que mais afetivamente se inscreve na política ocidental moderna: o sentimento de estar *junto* ao Outro, ou de pertencer fielmente, de alguma forma, ao seu corpo.

2. Gozo soberano permanente e a guerra continuada por outra via

2.1

A constituição do Estado como ordenamento jurídico, típico do ocidente moderno, que se dá entre os séculos XVI e XVIII, foi permeada por incontáveis discursos oriundos de diferentes práticas sociais. Após a Baixa Idade Média os discursos políticos, *re-secularizados*, não abandonam o elemento teológico da divindade. Os discursos, que paulatinamente se metamorfoseiam ao erigir os emergentes significantes e significados da política ocidental moderna, diferem da estrutura política Antiga, no que tange à ordem da finalidade, ou como expõe Hanna Arendt (2005) na inversão da finalidade política *transcendente* antiga para a política moderna *imane*nte. A política antiga greco-romana, apresentava uma finalidade transcendental, cuja meta era a *Excelência*; já a característica da política na modernidade é puramente da ordem *defensorial*. Como observa Arendt:

A esfera da *polis* era a esfera da liberdade, e se havia uma relação entre essas duas esferas era que a vitória sobre as necessidades da vida em família constituía a condição natural para a liberdade na *polis*. A política não podia, em circunstância alguma, ser apenas um meio de proteger a sociedade – uma sociedade de fiéis, como na Idade Média, ou uma sociedade de proprietários, como em Locke, ou uma sociedade inexoravelmente empenhada num processo de aquisição, como em Hobbes, ou uma sociedade de produtores, como em Marx, ou uma sociedade de operários, como nos países socialistas e comunistas. Em todo estes casos, é a liberdade (e, em alguns casos, a pseudoliberalidade) da sociedade que requer e justifica a limitação da autoridade política. A liberdade situa-se na esfera social, e a força e a violência tornaram-se monopólio do governo. (ARENDR, 2005, p.40)

A inversão da política transcendente para a política imane

nte se dá, principalmente, na ordem do discurso de defesa da sociedade: A ordem do discurso não é mais a da antiga glória da excelência, como finalidade transcendental, mas sim um monopólio de violência legítima, em defesa do emergente *sujeito do direito* e de sua sociedade. Segundo a análise de Arendt,

O que todos os filósofos gregos tinham como certo, por mais que se opusessem à vida na *polis*, é que a liberdade situa-se exclusivamente na esfera política; que a necessidade é primordialmente um fenômeno pré-político, característico da organização do lar privado; e que a força e a violência são justificadas nesta última esfera por serem os únicos meios de vencer a necessidade – por exemplo, subjugando escravos – e alcançar a liberdade. Uma vez que todos os seres humanos são sujeitos à necessidade, têm o direito de empregar a violência contra os outros; e a violência é o ato pré-político de libertar-se da necessidade da vida para conquistar a liberdade no mundo. (...)

No entanto, o poder pré-político com o chefe da família reinava sobre a família e seus escravos, e que era tido como necessário porque o homem é um animal

“social” antes de ser animal “político”, nada tem a ver com o caótico “estado natural” de cuja violência, segundo o pensamento político do século XVII, os homens só poderiam escapar se estabelecessem um governo que, através do monopólio do poder e da violência, abolisse a “guerra de todos contra todo” por “atemorizar a todos”. Pelo contrário, todo o conceito de domínio e de submissão, de governo e de poder no sentido em que o concebemos, bem como a ordem regulamentada que os acompanha, eram tidos pré-políticos, pertencentes à esfera privada, e não a esfera pública. (ARENDDT, 2005, p.40-41)

O fragmento citado expõe o substrato fundante da política do ocidente moderno, ou seja, o momento pré-político onde a guerra e a violência legitimam a criação da ordem política. A defesa da sociedade implica na constituição do discurso do *Outro*, como portador dessa violência autorizada. Na re-secularização, em concordância com a concepção de Arendt, a finalidade da teologia-política medieval que era a *salvação* das almas, na Idade Moderna perpetua-se por meio do discurso de *salvação da sociedade*. O lugar do Outro é, assim, esclarecido - Deus está para a salvação dos fiéis da mesma forma que Estado soberano está para a salvação da ordem pública. O estado de exceção, ou como em alemão, *Ausnahmezustand* [estado de necessidade] constitui a própria necessidade da existência do Estado. Esse paradigma recai novamente sobre as questões emergentes da modernidade, as razões de Estado, segundo a qual qualquer medida se justifica em defesa de si.

Michel Foucault, em seu curso *Em defesa da Sociedade*, aborda justamente essa transição dos discursos re-secularizados, apresentando as derivações modernas que levaram a constituir o Estado e sua guerra continuada. Ao apresentar os dispositivos modernos, um discurso subjacente é trazido à tona por Foucault, ou seja, aquilo a que denomina de *discurso da guerra das raças*. Segundo sua análise dos dispositivos modernos de poder, sua constituição se daria, em grande parte, por um discurso formulado por historiadores que legitimaria o direito do poder soberano.

O discurso histórico, o discurso dos historiadores, essa prática que consiste em narrar a história permaneceu por muito tempo o que ela era decerto na Antiguidade e o que era ainda na Idade Média: ela permaneceu por muito tempo aparentada com os rituais de poder. Parece-me que se pode compreender o discurso do historiador como uma espécie de cerimônia, falada ou escrita, que deve produzir na realidade uma justificação do poder e, ao mesmo tempo, um fortalecimento do poder. Parece-me também que a função tradicional da história, desde os primeiros analistas romanos até na Idade Média, e talvez no século VXII e mais tardiamente ainda, foi a de expressar o direito do poder e de intensificar seu brilho. Duplo papel: de uma parte, ao narrar a história, a história dos reis, dos poderosos, dos soberanos e de suas vitórias (ou, eventualmente, de suas derrotas provisórias), trata-se de vincular juridicamente os homens ao poder mediante a continuidade da lei, que se faz aparecer no interior desse poder e em seu funcionamento; de vincular, pois, juridicamente os homens à continuidade do poder e mediante a continuidade do poder. De outra parte, trata-se também de fasciná-los pela intensidade, apenas suportável,

da glória, de seus exemplos e de suas façanhas. O jugo da lei e o brilho da glória, essas me parecem ser as duas faces pelas quais o discurso histórico visa a certo efeito de fortalecimento do poder. A história, como os rituais, como as sagrações, como os funerais, como as cerimônias, como os relatos legendários, é um operador, um intensificador de poder. (FOUCAULT, 1999, p.76-77)

Como demonstra Foucault, o discurso histórico teve uma função marcante e decisiva na constituição do conceito de poder, principalmente no que tange à imagem do poder soberano no século XVII. A imagem centrada no rei como soberano foi o discurso hegemônico do período, e a história cumpriu uma função de, na forma de seu discurso, vincular a jurisdição ao poder real. A fundação do poder moderno pauta-se em parte, em lendas que glorificam a figura de reis e heróis como detentores legítimos do poder, de seu usufruto e gozo. As narrativas históricas tiveram a eficaz função de fazer convergir dois aspectos fundamentais, quais sejam,

no sistema indo-europeu de representação do poder, há sempre esses dois aspectos, que estão perpetuamente conjugados. De um lado o aspecto jurídico: o poder vincula pela obrigação, pelo juramento, pelo compromisso, pela lei e, do outro, o poder tem uma função, um papel, uma eficácia mágica: o poder deslumbra, o poder petrifica. (FOUCAULT, 1999, p.79)

O sentimento de obrigação e dívida com a lei, assim como a *mística* do poder deslumbrante foram, ambos, inscritos nos discursos históricos da Idade Média tardia e da aurora da modernidade, nos séculos XVI e XVII. Como aponta Foucault,

A história é o discurso do poder, o discurso das obrigações pelas quais o poder submete; é também o discurso do brilho pelo qual o poder fascina, aterroriza, imobiliza (...) o poder é fundador e fiador da ordem; e a história é precisamente o discurso pelo qual essas duas funções que asseguram a ordem vão ser intensificadas e tornadas mais eficazes. De modo geral, pode-se portanto, dizer que a história, até tarde ainda em nossa sociedade, foi uma história da soberania, uma história que se desenvolve na dimensão e na função da soberania. (FOUCAULT, 1999, p.79)

Essa noção de história como discurso do fortalecimento da soberania, proveniente da história romana, se perpetua por toda a Idade Média, desaguando nas inúmeras teorias e doutrinas sobre a soberania e a sua caracterização. Entretanto o discurso histórico não foi o único presente nos séculos XVI e XVII. Um outro discurso, ou como Foucault denomina, um *contra-discurso* ou o *discurso da guerra entre as raças*, gradualmente começou a se estabelecer durante o século XVII. O discurso histórico não se centralizaria mais na figura do rei como soberano ou em sua dinastia, mas nas *raças soberanas*, nas vidas dessas raças, nas suas nações, suas leis e guerras. Segundo Foucault, as relações discursivas mudam gradativamente e,

O discurso histórico não vai ser mais o discurso da soberania, nem sequer da raça, mas será o discurso das raças, do enfrentamento das raças, da luta das raças através das nações e das leis. Nesta medida, eu creio que uma história absolutamente antitética da história da soberania tal como era constituída até então. (...) Nessa história das raças e do enfrentamento permanente das raças sob as leis e através delas, aparece, ou melhor, desaparece, a identificação implícita entre o povo e o seu monarca, entre a nação e seu soberano, que a história da soberania, das soberanias, fazia aparecer. Doravante, nesse novo tipo de discurso e de prática histórica, a soberania já não vai unir o conjunto em unidade que será precisamente a unidade da cidade, da nação, do Estado. A soberania tem uma função particular: ela não une; ela subjuga. (FOUCAULT, 1999, p. 80)

Essa contra-história não significa que a história hegemônica tenha perdido espaço, haja vista que as teorias acerca da soberania não perderam o vigor nos séculos XVI e XVII, mas que outras práticas discursivas começam a ocupar espaço como representações do poder, usufruto e gozo para além da realeza, dissolvido e circulante em uma nova ordem microfísica. Vagarosamente a centralidade da soberania passa da realeza às representações de ordem racial. Como caracteriza Foucault ao comparar as duas formas discursivas,

A história do tipo romano era, no fundo, uma história profundamente inserida no sistema indo-europeu de representação e de funcionamento do poder; ela era vinculada, com toda a certeza, à organização das três ordens no topo das quais se encontrava a ordem da soberania e, por conseguinte ela ficou forçosamente vinculada a certo domínio de objetos e a certos tipos de personagens – à lenda de heróis e dos reis – porque era o discurso do duplo aspecto, mágico e jurídico, da soberania. Essa história, de modelo romano e com funções indo-europeias, se viu constrangida por uma história do tipo bíblico, quase hebraico, que foi, desde o fim da Idade Média, o discurso da revolta e da profecia, do saber e do apelo à subversão violenta da ordem das coisas. Esse novo discurso é vinculado, não mais a uma organização ternária, como o discurso histórico das sociedades indo-européias, mas a uma percepção e a uma repartição binária da sociedade e dos homens: de um lado uns, do outro outros, os injustos e os justos, os senhores e aqueles que lhes são submissos, os ricos e os pobres, os poderosos e aqueles que só têm seus braços, os invasores das terras e aqueles que tremem diante deles, os déspotas e o povo ameaçado, os homens da lei presente e aqueles da pátria futura. (FOUCAULT, 1999, p. 85–86)

Essa repartição nas representações sociais apresentam-se em uma ordem binária: Sempre *Um* conta o *Outro*. As práticas discursivas, ao mesmo tempo em que retinha hegemonicamente as imagens de poder, usufruto e gozo na realeza e em grandes heróis – onde as imagens do poder eram oriundas dos campos simbólicos jurídico e místico – ao mesmo tempo pratica uma outra nova relação discursiva, em que *as raças* começam a ser a Outra forma de dominação. O conceito *homem*, originado nos séculos XVII e XVIII, é um elemento paradigmático, pois, a ordem que representa a emergente *luta de raças*, é a ordem discursiva que representa esta luta como natural ao homem, o *Homo hominis*

lupus. A luta entre as raças apresenta em suas práticas discursivas conceitos vitais, na medida em que permite a constituição de conceitos como o de *humano* e de *sub-humano*. As representações de origem indo-européias não comportam mais, em si apenas as imagens de poder, usufruto e gozo absoluto centrada na figura da realeza, uma vez que agora devem confrontar-se com novas relações discursivas provenientes do processo de colonização do *Novo Mundo*. Entretanto, esse conceito de raça, do século XVII, não correspondia ainda às raças biológicas, tal como seriam conceituadas no século XIX, mas, como expõe Foucault:

Ela designa, finalmente, uma certa clivagem histórico-política, ampla sem dúvida, mas relativamente fixa. Dirão, e nesse discurso dizem, que há duas raças quando se faz história de dois grupos que não tem a mesma origem local, a mesma língua e em geral a mesma religião; dois grupos que só formaram uma unidade e um todo político à custa de guerras, de invasões, de conquista, de batalhas, de vitórias e derrotas, em suma, de violências; um vínculo que só se estabeleceu através da violência da guerra. Enfim, dirão que há duas raças quando há dois grupos que, apesar de sua coabitação, não se misturaram por causas de diferenças, de dissimetrias, de barragens devidas aos privilégios, aos costumes e aos costumes e aos direitos, à distribuição das fortunas e ao modo de exercício do poder. (FOUCAULT, 1999, p. 90)

Essa bipartição própria da modernidade, que supõe um sujeito e um objeto, um sujeito e um Outro, é a ordem discursiva que gradualmente justificará a luta de raças. O conceito de raça recai inicialmente não sobre esfera do conhecimento biológico, que é a fonte inicial deste discurso, mas sobre questões territoriais e culturais. A questão não se dá na lógica da relação rei e súditos, mas sim entre uma raça e outras raças diferentes: o discurso segundo o qual *sempre há uma raça digna e uma raça indigna a se combater em nome da dignidade*. A soberania, centrada no rei no século XV e XVI, passa nos séculos XVII e XVIII a ser centrada na dignidade da raça.

2.2

As práticas discursivas do século XVIII, paralelas ao discurso de soberania e de estado de exceção, provenientes da teologia política durante o período barroco, aproxima-se, no Ocidente, com o discurso da luta contínua entre as raças. Incorporado o discurso de luta racial e os conceitos geopolíticos de *território* e *população* à ideia de soberania, imprime-se, agora, uma dimensão de racialidade às relações políticas. Gradativamente uma nova ordem discursiva torna-se hegemônica no século XVIII, incentivada pelos problemas de imigração, urbanização e crises econômicas, vinculando ao poder soberano, o território nacional e a segurança. Para Foucault, nesse século,

O soberano do território tinha se tornado arquiteto do espaço disciplinado, mas também, quase ao mesmo tempo, regulador de um meio no qual não se trata tanto de estabelecer os limites, as fronteiras (...), mas sobretudo, essencialmente de possibilitar, garantir, assegurar circulações (de pessoas “boas e más”, mercadorias, ar, etc) (FOUCAULT, 2008, p. 39)

As noções de segurança e território retomam a questão da excepcionalidade da ação soberana. A questão territorial importava não apenas por determinar a jurisdição, isto é até onde poderia alcançar a autoridade soberana mas, acrescentava, antes, a ideia de necessidade de sua conservação. A excepcionalidade acrescenta um caráter de contingência à ação soberana, instituindo uma condição de raridade diante de uma crise que pode ocorrer não apenas por adversidades exteriores, mas também em função de crises internas, o *meio* que deveria ser governado. A crise, interpretada misticamente como *má-sorte ou castigo*, (FOUCAULT, 2008, p.41) era o que a soberania prudente deveria combater, organizando o *meio*, isto é a população, território e recursos, para sair do estado de raridade ou excepcionalidade. Essa noção de *meio* e de sua defesa, que constitui inicialmente um princípio geopolítico e posteriormente biológico, é o resultado da luta de raças, já fundida à noção de soberania. Acerca dessa noção política, cultural e geográfica denominada *meio*, Foucault ressalta:

aparece como um campo de intervenção em que, em vez de atingir os indivíduos como um conjunto de sujeitos de direito capazes de ações voluntárias – o que acontecia no caso da soberania [dos séculos precedentes] – em vez de atingi-los como uma multiplicidade de organismos, de corpo capazes de desempenhos, e de desempenhos requeridos como na disciplina, vai-se procurar atingir, precisamente, uma população. Ou seja, uma multiplicidade de indivíduos que são e que só existem profunda, essencial, biologicamente ligados à materialidade dentro da qual existem. (FOUCAULT, 2008, p.28)

Essa ideia de população é um marco no pensamento político do ocidente moderno, pois é o embrião da forma política denominada por Foucault de *biopolítica*, advinda por um lado dos discursos da soberania e do emergente ordenamento jurídico moderno estatal e por outro das lutas de raças. Quando, as relações sociais do ocidente moderno culminam na idealização naturalizada de um conceito de homem, a *ciência re-secularizada*, passa a ter a função simbólica de ordenar a imagem e a representação da *Verdade sobre esse homem*. Este é o campo onde são gestadas, na modernidade, as ciências humanas, campo de um saber cuja finalidade é estabelecer o discurso científico sobre o homem, que poderia ser utilizado pelo próprio homem. No século XVIII, as disciplinas científicas

não se encontravam, ainda, totalmente departamentalizadas e hierarquicamente burocratizadas. Entretanto, foi este o momento em que os cálculos políticos permitiram a emergência do conceito re-secularizado de população. O uso de instrumental matemático permitiu o avanço da geopolítica durante o século XVII e XVIII, permitindo o encontro dos discursos técnicos de recenseamento e controle numérico com o discurso político, duplamente como verdade sobre o poder, usufruto e gozo soberano e a verdade sobre o sujeito desse Outro soberano, que é o homem.

Nos séculos XVII e XVIII, o discurso da luta das raças, fundido aos poucos aos discursos da soberania e de ordenamento jurídico, erigem o discurso moderno *da guerra de todos os homens contra todos os homens* e de todo homem como uma raça. A binariedade passa a ser a principal característica do ordenamento, operando por meio da distinção entre o sujeito denominado homem e o seu Outro. O *meio* pelo qual a guerra racial de todos os homens contra todos os homens se desenrola é a polivalente imagem ocidental e moderna do Estado. A forma política estatal representa, em sua cadeia de significados, ao mesmo tempo, o *meio teológico*, como uma representação secularizada do Paraíso e o *meio político*, como possuidor da soberania, *representado abaixo de Deus e acima da Jurisdição*. O *meio jurídico* e seu ordenamento sobre todos os homens; o *meio geográfico*, e a extensão das leis em suas extensões territoriais; o *meio cultural* e o pensamento e comunicação deste na sociedade; e fundamentalmente, típico do século XVIII e XIX, o *meio biológico* e toda a forma de vida e de existência dentro desse – a vida que nasce e a vida que morre, principalmente a vida do homem, é o que passa a ter valor no moderno ocidente.

O conceito de vida é hegemonicamente localizado na modernidade ocidental no discurso científico-biológico, e as esferas teológicas, jurídica e ética, passam a ser os alicerces da verdade científica, gradativamente assimilada à esfera política. Este Estado, que representa simultaneamente o inter cruzamento dos discursos teológicos, políticos, jurídicos, geográfico, cultural e biológico, será a forma discursiva por meio da qual possibilitará fruir o discurso da guerra de todos contra todos, mas por outras vias. O Estado será, desde este nascimento, o *meio* desta guerra, paradoxalmente ancorado na ideia de estado de exceção.

Quando a vida da população de um *meio*, seja a população total dentro do meio geopolítico territorial que cresce ou diminui e precisa ser recenseada, seja nas crises do meio urbano, começa a ter importância política e quando irrompe o problema da natalidade e da saúde pública no século XVIII, o paradigma da soberania e do

ordenamento jurídico encontra subsídios no pensamento científico biológico que fornece argumentos em favor da questão racial. Baseando-se nas observações do pensador Moheau do século XVIII, Foucault expõe a mudança do discurso soberano, que passa a remeter à ordem natural trazendo a biologia para o centro da ação política .

Soberano é aquele que se relaciona com uma natureza, ou ainda, com a interferência de um meio com a espécie humana, na medida em que ela tem um corpo e uma alma, uma existência física e moral; e o soberano é aquele que deverá exercer seu poder nesse ponto de articulação em que a natureza no sentido dos elementos físicos vem interferir com a natureza no sentido da espécie humana, nesse ponto de articulação em que o meio se torna determinante da natureza. (...) Se o soberano quiser mudar a natureza humana, tem que mudar o meio. (FOUCAULT, 2008, p. 30)

O conceito de *homem* como um elemento típico do ocidente moderno, constituído pelas práticas discursivas, é vinculado a um conceito de corpo biológico, vivo e enérgico. Esse corpo biológico, que passa a caracterizar o discurso soberano no século XVIII, decorre da percepção de um meio racial, que determina a função do soberano como controlador do meio, ou seja, de um domínio da natureza para o domínio da espécie humana. Entretanto, por não mais estar centrada na figura de um rei ou da realeza, a soberania começa a se apresentar como a própria raça, e o Estado no qual a raça emerge, passa a ser o seu defensor.

2.3

No século XVIII, a ordem discursiva, jurídica e mística do poder, usufruto e gozo soberano, que caracterizou o século XVI e XVII, é conjugada ao contra-discurso da luta constante das raças, de tal modo que o discurso de luta perpétua pela preservação da raça passa a caracterizar o Estado emergente. A ideia de que o Estado está em uma guerra constante contra uma raça inimiga, é o discurso hegemônico, dessa forma política denominada biopolítica. Ao expor a construção do conceito de *biopolítica*, Foucault toma, novamente, a questão do discurso *contra-histórico*, no entanto, ressignificado no século XVIII.

Essa inversão do problema da guerra no discurso da história, eu creio que seja o efeito do transplante ou, de certo modo, do controle assumido por uma filosofia dialética sobre a história. Eu creio que houve algo como uma dialetização interna, uma autodialetização do discurso histórico que corresponde, é claro, ao seu emburguesamento. E o problema seria saber como, a partir da guerra no discurso histórico, essa relação de guerra dominada assim no interior do discurso histórico vai reaparecer, mas com papel negativo, de

certo modo exterior: um papel não mais constitutivo da história, mas protetor e conservador da sociedade; a guerra não mais como condição de existência da sociedade e das relações políticas, mas condição de sua sobrevivência em suas relações políticas. Vai aparecer, nesse momento, a idéia de uma guerra interna como defesa da sociedade contra os inimigos que nascem em seu próprio corpo e de seu próprio corpo; é a grande reviravolta do histórico para o biológico, do constituinte para o médico no pensamento da guerra social. (FOUCAULT, 1999, p. 258)

Esse contra-discurso, afiliado às relações burguesas, possivelmente é também uma das formas relativas ao discurso da *tradição*, remetendo ao discurso histórico as bases das tradições das raças e de sua defesa. Sem ter meios de reivindicar o poder, usufruto e gozo soberano por tradição de realeza, a burguesia reivindica a soberania por tradição histórica da raça. O discurso tradicional desta burguesia do século XVIII encontra-se expresso na ideia de *nacionalidade*, que se origina e é ressignificado da seguinte forma:

A propósito da nação, em linhas gerais, a tese da monarquia absoluta era a de que a nação não existia, ou de que pelo menos, se existia, ela só podia existir na medida em que se encontrava sua condição de possibilidade, e sua unidade substancial, a pessoa do rei. Há nação não porque há um grupo, uma multidão, uma multiplicidade de indivíduos que habitam numa terra, que teriam a mesma língua, os mesmos costumes, as mesmas leis. O que faz a nação é que há indivíduos que, uns ao lado dos outros, não são mais do que indivíduos, não formam sequer um conjunto, mas têm, todos, cada qual individualmente, uma certa relação, a um só tempo jurídica e física, com a pessoa real, viva, corporal do rei. É o corpo do rei, em sua relação físico-jurídica com cada um de seus súditos, que faz o corpo da nação. Um jurista do final do século XVII dizia “o rei representa a nação inteira e cada partícula representa um só indivíduo em relação ao rei”. É de essa nação – mero efeito jurídico, de certo modo, do corpo do rei, que só tinha sua realidade na realidade única e individual do rei – que a reação nobiliária havia tirado uma multiplicidade de “nações” (ao menos duas, em todo caso); e, a partir daí, ela havia estabelecido, entre essas nações, relações de guerra e de dominação; fizera o rei passar para o lado dos instrumentos de guerra e de dominação de uma nação sobre a outra. Não é o rei que constitui a nação; é uma que se atribui um rei precisamente para lutar contra outras nações. E essa história, escrita pela relação nobiliária, fizera dessas relações a trama da inteligibilidade histórica. (FOUCAULT, 1999, p. 259-260)

A burguesia parte do discurso tradicional nobiliário de raças, modificando-o e dando-lhe uma inteligibilidade fundamentalmente nova – a luta entre as raças, relação de guerra binária, que é posta na dimensão política por meio da noção de Estado Nacional. A concepção de uma soberania centralizada na figura do rei é transferida para a raça, e o rei passa a ser apenas o representante dessa nação. O discurso da pátria e da nação vinculase à tradição burguesa de modo a constituir o Estado nacional racista do século XVIII.

Tal guinada discursiva, da transferência da soberania centrada na realeza para a raça, núcleo da biopolítica iniciada pelas práticas do século XVIII por meio de um

racismo de Estado, se torna o paradigma para a efetivação da biopolítica no século XIX. Para sua compreensão é necessário observar-se uma inversão da ordem política, jurídica e biológica.

Um dos fenômenos fundamentais do século XIX foi o que se poderia denominar a assunção da vida pelo poder: se vocês preferirem, uma tomada de poder sobre o homem enquanto ser vivo, uma espécie de estatização do biológico ou, pelo menos, uma certa inclinação que conduz ao que se poderia chamar de estatização do biológico. Creio que para compreender o que se passou, podemos nos referir ao que era a teoria clássica da soberania que em última análise, serviu-nos de pano de fundo, de quadro para todas essas análises sobre a guerra, as raças, etc. Na teoria clássica da soberania, vocês sabem que o direito de vida e de morte era um de seus atributos fundamentais. Ora, o direito de vida e de morte é um direito que é estranho, estranho já no nível teórico; com efeito, o que é ter direito de vida e de morte? Em certo sentido dizer que o soberano tem direito de vida e de morte significa, no fundo, que ele pode fazer morrer e deixar viver; em todo o caso, a vida e a morte não são desses fenômenos naturais, imediatos, de certo modo originais ou radicais, que se localizariam fora do campo do poder político. **Quando se vai um pouco mais além e, se vocês quiserem, até o paradoxo, isto quer dizer no fundo que, em relação ao súdito não é, de pleno direito, nem vivo nem morto.** Ele é do ponto vista da vida e da morte, neutro, e é simplesmente por causa do soberano que o súdito tem direito de estar vivo ou tem direito, eventualmente, de estar morto. Em todo caso, a vida e a morte dos súditos só se tornam direitos pelo efeito da vontade soberana. (...) **O direito de matar é de quem detém efetivamente em si a própria essência desse direito de vida e de morte: é porque o soberano pode matar que ele exerce seu direito sobre a vida.** (FOUCAULT, 1999, p. 286)

Até o século XVIII a soberania constituía um poder de usufruto e gozo absoluto do soberano em relação aos súditos. No entanto, em uma mudança paradigmática, quando a soberania deixa de ser centralizada em um rei soberano, transferindo-se, via discurso burguês, para um Estado racista, é invertida a lógica de sua prática – *o direito de fazer viver e deixar morrer* – torna-se o núcleo da jurisdição. A jurisdição se refaz na ordem da nova técnica biopolítica do século XIX. No entanto, essa transformação jurídico-política, assim como todo processo social, não se deu de repente, mas numa mudança estrutural nas práticas das sociedades ocidentais e modernas. Antes de ser uma questão posta pela teoria política, as mudanças se deram principalmente na prática e no funcionamento de certos mecanismos, técnicas e tecnologias de poder, usufruto e gozo.

Nos séculos XVII e XVIII, com o aparecimento das *antropotécnicas*, relações técnicas de conhecimento e verdades científicas, foram conjugadas e racionalizadas para constituir a ideia de *homem*. Uma verdade sobre a vida, sobre o corpo e sobre o seu funcionamento foi necessária para tornar funcional a possibilidade de utilização do

homem pelo próprio homem, com finalidade de poder, usufruto e gozo soberano sobre sua vida. Nos séculos XVII e XVIII,

Viram-se aparecer técnicas de poder que eram essencialmente centradas no corpo, no corpo individual. Eram todos aqueles procedimentos pelos quais se assegurava a distribuição espacial dos corpos individuais (sua separação, seu alinhamento, sua colocação em série e em vigilância) e a organização, em torno desses corpos individuais, de todo um campo de visibilidade. Eram também as técnicas pelas quais se incumbiam desses corpos, tentavam aumentar-lhes a força útil através do exercício, do treinamento, etc. Eram igualmente técnicas de racionalização e de economia estrita de um poder que devia se exercer, da maneira menos onerosa possível, mediante todo um sistema de vigilância, de hierarquias, de inspeções, de escriturações, de relatórios: toda essa tecnologia, que podemos chamar de tecnologia disciplinar do trabalho. Ela se instala já no final do século XVII e no decorrer do século XVIII. (FOUCAULT, 1999, p.288)

Essas técnicas, chamadas em outros pontos da análise foucaultiana de *disciplina*, ou em todo caso, técnicas disciplinares foram um dos elementos constitutivos do conceito do sujeito e objeto denominado *homem*. A partir dessas antropológicas disciplinares do século XVIII, que tornam o *corpo do homem* a um só tempo, sujeito e objeto de uma verdade, uma nova tecnologia de poder origina-se, a *biopolítica*. Ela não elimina as técnicas disciplinares, mas as transforma e a integra como suporte sistemático. Essa nova técnica de poder, para além da ordem disciplinar, se dirige principalmente ao *corpo* do sujeito e objeto individual homem,

Se aplica à vida dos homens, ou ainda, ela se dirige não ao homem-corpo, mas ao homem vivo, ao homem ser vivo; no limite ao homem-espécie. Mais precisamente: a disciplina tenta reger a multiplicidade dos homens na medida em que essa multiplicidade pode e deve redundar em corpos individuais que devem ser vigiados, treinados, utilizados, eventualmente punidos. E, depois, a nova tecnologia quase instala se dirige à multiplicidade dos homens, não na medida em que eles se resumem em corpos, mas na medida em que ela forma, ao contrário, uma massa global, afetada por processos de conjunto que são próprios da vida, que são processos como o nascimento, a morte, a produção, a doença, etc. Logo, depois de uma primeira tomada de poder sobre o corpo que se fez consoante o modo da individualização, temos uma segunda tomada de poder que, por sua vez, não é individualizante mas que é massificante, que se faz em direção ao homem-espécie. Depois da anátomo-política do corpo humano, instaurada no decorrer do século XVIII, vemos aparecer, no fim do mesmo século, algo que já não é uma anátomo-política do corpo humano, mas que eu chamaria de uma “biopolítica” da espécie humana. (FOUCAULT, 1999, p.289)

Essa biopolítica, descrita como sendo o conjunto de processos calculáveis, racionalizando as taxas de nascimento e dos óbitos, a taxa de reprodução, a produção de uma população e de seu *meio*; essa forma discursiva de controle racional sobre a vida em termos

populacionais é a forma operante de controle onde o Estado jurídico moderno ocidental irá se escorar. Nessa forma de política e hegemônica, constituída no a partir do século XIX no ocidente moderno, a natalidade assim como a mortalidade tem posição central no que tange a noção de *controle de endemias sobre a raça*. No fim do século XVIII, esses fenômenos começam a ser levados em conta:

A introdução de uma medicina que vai ter, agora, a função maior da higiene pública, com organismos de coordenação dos tratamentos médicos, de centralização da informação, de normalização do saber, e que adquire também o aspecto de campanha de aprendizado da higiene e de medicalização da população. (...) O outro campo de intervenção da biopolítica vai ser todo um conjunto de fenômenos dos quais uns são universais e outros são acidentais, mas que, de uma parte, nunca são inteiramente compreensíveis, mesmo que sejam acidentais, e que acarretam também consequências análogas de incapacidade, de pôr indivíduos fora de circuito, de neutralização, etc. Será o problema muito importante, já no início do século XIX (na hora da industrialização), da velhice, do indivíduo que cai, em consequência, para fora do campo de capacidade, de atividade. E, da outra parte, os acidentes, as enfermidades, as anomalias diversas. E é em relação a estes fenômenos que essa biopolítica vai introduzir não somente instituições de assistência (que existem faz muito tempo), mas mecanismos muito mais sutis, economicamente muito mais racionais do que a grande assistência, a um só tempo maciça e lacunar, que era essencialmente vinculada à Igreja. Vamos ter mecanismos mais sutis, mais racionais, de seguros, de poupança individual e coletiva, de seguridade, etc. (FOUCAULT, 1999, p.291)

Essa tecnologia biopolítica sobre as raças, sobre a população, essa forma discursiva política da circulação do denominado *biopoder*, pode convergir com a noção de *corpo como lugar do poder, usufruto e gozo*. O conceito de poder, usufruto e gozo da soberania é transformado nessa ordem biopolítica, em que o lugar do Outro, o lugar da significância, será a raça. Essa nova ordem soberana, que “*faz viver e deixa morrer*”, usufrui e goza dos corpos vivos de uma espécie em detrimento de outra.

2.4

Essa dupla ordem fundamental da biopolítica, tendo por um lado o corpo e sua disciplina institucional, e do outro a ordem ligada à população e seus processos e mecanismos regulamentares biológicos de Estado, introduz na ordem discursiva novos agentes do sistema político. Um protótipo dessa forma de exercício de controle é o policiamento biopolítico, típico do século XIX, como extensão legítima da ordem soberana centrada na disciplina e na regulamentação biológica Estatal, que passa a ter a função social de:

Pôr indivíduos em visibilidade, normalização dos comportamentos, espécie de controle policial espontâneo que se exerce assim pela própria disposição espacial da cidade: toda série de mecanismos disciplinares que é fácil encontrar na cidade operária [do século XIX]. E depois tem uma série de mecanismos que são, ao contrário, mecanismos regulamentadores, que incidem sobre a população enquanto tal e que permitem, que induzem comportamentos de poupança, por exemplo, que são vinculados ao hábitat, à locação do hábitat e, eventualmente, à sua compra. Sistemas de seguro-saúde ou seguro-velhice; regras de higiene que garantem a longevidade ótima da população; pressões que a própria organização da cidade exerce sobre a sexualidade, portanto sobre a procriação; as pressões que se exercem sobre a higiene das famílias; os cuidados dispensados às crianças; a escolaridade, etc. (FOUCAULT, 1999, p. 300)

É nesse contexto do século XIX, permeado pelas relações discursivas da burguesia, em uma economia-política sobre a vida, em que cálculos políticos se efetivam a partir da ideia de norma às quais a raça deve submeter-se, se instaura o policiamento numa lógica tática de controle de endemias, doenças peçonhentas que possam vir a contaminar a raça hegemônica e tradicional da população. Assim, a biologia se inscreve gradativamente no campo da política, principalmente nesse Estado com base em um ordenamento jurídico e ao mesmo tempo regulamentador de uma *norma* sobre a raça, sobre sua higiene, sua conduta e sexualidade, abrangendo tudo o que tange ao fazer viver, prosperar, lucrar, *gozar*, num Estado progressivamente burguês.

Esse controle sobre a vida, e a compulsão das ciências biológicas positivistas em compreender as problemáticas da vida, tanto do indivíduo, quanto da raça e de sua população, começa a forçar-se principalmente no elemento da sexualidade. Noções de natalidade, doenças sexualmente transmissíveis e sua higienização são submetidas à tutela de uma moral tradicional típica da jurisdição burguesa, cristã, ocidental e moderna. E será na interseção entre *sexualidade* e *normalização de comportamentos* que se encontrará o inimigo de Estado, do qual este grande Outro deve defender a raça soberana formadora da sociedade. A raça que *pode* legitimamente *usufruir* e *gozar* politicamente da vida de outra raça concebida como inferior ou sub-raça, paradoxalmente emergente dentro de sua própria raça. Observa-se em Foucault que:

A extrema valorização médica da sexualidade no século XIX teve, assim creio, seu princípio nessa posição privilegiada da sexualidade entre organismo e população, entre corpo e fenômenos globais. Daí também a ideia médica segundo a qual a sexualidade, quando é indisciplinada e irregular, tem sempre duas ordens de efeito: um sobre o corpo, sobre o corpo indisciplinado que é imediatamente punido por todas as doenças individuais que o devasso sexual atrai sobre si. Uma criança que se masturba demais será muito doente a vida toda: punição disciplinar no plano do corpo. Mas, ao mesmo tempo, uma sexualidade devassa, pervertida, etc., tem efeitos no plano da população, uma

vez que se supõe que aquele que foi devasso sexualmente tem uma hereditariedade, uma descendência que, ela também, vai ser perturbada, e isso durante gerações e gerações, na sétima geração, na sétima da sétima. É a teoria da *degenerescência*: a sexualidade, na medida em que está no foco de doenças individuais e uma vez que está, por outro lado, no núcleo da degenerescência, representa exatamente esse ponto de articulação do disciplinar e do regulamentador, do corpo e da população. (FOUCAULT, 1999, p.301)

Desta forma, a biopolítica, funcionando nos discursos disciplinares e regulamentadores, inscreve no discurso hegemônico do Estado, a sexualidade como centro do controle sobre os corpos, permitindo o nascimento da teoria da degenerescência, segundo a qual dentro da raça surgem algumas sub-espécies inferiores e biologicamente degeneradas. Esse entendimento provém da ideia significativa no ocidente moderno denominada *norma*. O mecanismo biopolítico da norma ocupa, na representação das relações políticas a partir do século XIX até o contemporâneo século XXI, o lugar mesmo da soberania. A norma soberana sobre a raça. Esta norma, segundo Foucault,

O que permite a um só tempo controlar a ordem disciplinar do corpo e os acontecimentos aleatórios de uma multiplicidade biológica, esse elemento que circula entre um e outro é a “norma”. A norma é o que pode tanto se aplicar a um corpo que se quer disciplinar quanto a uma população que se quer regulamentar. A sociedade de normalização não é, pois, nessas condições, uma espécie de sociedade disciplinar generalizada cujas instituições disciplinares teriam se alastrado e finalmente recoberto todo o espaço – essa não é, acho eu, senão uma primeira interpretação, e insuficiente, da ideia de sociedade de normalização. A sociedade de normalização é uma sociedade em que se cruzam, conforme uma articulação ortogonal, a norma da disciplina e a norma da regulamentação. Dizer que o poder, no século XIX, tomou posse da vida, dizer pelo menos que o poder, no século XIX, incumbiu-se da vida, é dizer que ele conseguiu cobrir toda a superfície que se estende do orgânico ao biológico, do corpo à população, mediante o jogo duplo das tecnologias de disciplina, de uma parte, e das tecnologias de regulamentação, de outra. (FOUCAULT, 1999, p. 302)

É dentro dessa normalização compulsória que se encontra a questão problemática do poder, usufruto e gozo da raça soberana sobre a vida daqueles considerados degenerados e desviantes em relação à norma disciplinar e regulamentar. A dominação política totalizante da norma cria, paradoxalmente um estado de exceção dentro do próprio ordenamento jurídico: em prol da raça pura, sem degenerescência, o Estado pode suspender e dissolver o ordenamento jurídico em defesa da sociedade *normal*. Ainda,

Esse excesso do biopoder aparece quando a possibilidade é técnica e politicamente dada ao homem, não só de organizar a vida, mas de fazer a vida proliferar, de fabricar algo vivo, de fabricar algo monstruoso, de fabricar – no limite – vírus incontroláveis e universalmente destrutivos. Extensão

formidável do biopoder que, em contraste com o que eu dizia agora há pouco sobre o poder atômico, vai ultrapassar toda a soberania humana. (FOUCAULT, 1999, p. 303)

A problemática barroca de um estado de exceção, é imediatamente posta na direção da ordem discursiva biopolítica. Algumas aporias, sobre esse *poder, usufruto e gozo* contidos na biopolítica, podem emergir junto ao problema de um estado excepcional:

Como um poder como este pode matar, se é verdade que se trata essencialmente de aumentar a vida, de prolongar sua duração, de multiplicar suas possibilidades, de desviar seus acidentes, ou então conquistar suas deficiências? Como, nessas condições, é possível, para um poder político, matar, reclamar a morte, pedir a morte, mandar matar, dar a ordem de matar, expor à morte não só seu inimigos mas mesmo seus próprios cidadãos? Como esse poder que tem essencialmente o objetivo de fazer viver pode deixar morrer? Como exerce o poder da morte, como exerce a função da morte, num sistema político centrado no biopoder? (FOUCAULT, 1999, p. 304)

Eis mais uma variação do paradoxo da soberania: a soberania centrada na vida da raça do indivíduo, da população, do Estado, em defesa de si, se põe para além do ordenamento jurídico, em estado excepcional para decidir, por qualquer meio, a defesa da ordem de pureza da raça contra a degenerescência. É o racismo, discurso de dominação *político-biológico* que, inserido nos mecanismos de poder, usufruto e gozo do Estado ocidental e moderno, que faz funcionar toda uma lógica da norma e da raça para justificar o *monopólio da violência*. Esse racismo, segundo a análise sobre a biopolítica de Foucault,

É, primeiro, o meio de introduzir afinal, nesse domínio da vida de que o poder se incumbiu, um corte: o corte entre o que deve viver e o que deve morrer. No contínuo biológico da espécie humana, o aparecimento das raças, a distinção das raças, a hierarquia das raças, a qualificação de certas raças como boas e de outras, ao contrário, como inferiores, tudo isso vai ser uma maneira de fragmentar esse campo do biológico de que o poder se incumbiu; uma maneira de defasar, no interior da população, uns grupos em relação aos outros. Em resumo, de estabelecer uma cesura que será do tipo biológico no interior de um domínio considerado como sendo precisamente um domínio biológico. Isso vai permitir ao poder tratar uma população como uma mistura de raças ou, mais exatamente, tratar a espécie, subdividir a espécie de que ele se incumbiu em subgrupos que serão, precisamente, raças. Essa é a primeira função do racismo: fragmentar, fazer cesuras no interior desse contínuo biológico a que se dirige o biopoder. (FOUCAULT, 1999, p.305)

Nesse discurso de dominação biopolítica, a raça, quando aferida como degenerada, torna-se a própria inimiga da raça hegemônica, sendo categorizada como biológica e politicamente inferior. E os parâmetros para essa ampla racialização da modernidade, constituíram um “racismo cultural”, resultado do discurso binarizado

segundo o qual sempre há um inimigo a se combater. Tomado culturalmente, o discurso binarizante separa as raças por meio de diferenças relativas à localizações, línguas, costumes, religiões, etc. No século XIX predominou o discurso de raças fundamentado na biologia, embora não se possa excluir a existência de discursos de racialização cultural. O discurso da raça hegemônica, fundamentado biologia associado ao discurso político da tradição, fundado na ideia de que sempre há um inimigo a se combater, determinou, no século XIX, uma feição bélica do Estado. Segundo Foucault,

O racismo faz funcionar, faz atuar essa relação de tipo guerreiro – “se você quer viver, é preciso que o outro morra” – de uma maneira que é inteiramente nova e que, precisamente, é compatível com o exercício do biopoder. De uma parte, de fato, o racismo vai permitir estabelecer, entre a vida e a morte do outro, uma relação que não é uma relação militar e guerreira de enfrentamento, mas uma relação do tipo biológico: “quanto mais as espécies inferiores tenderem a desaparecer, quanto mais os indivíduos anormais forem eliminados, menos degenerados haverá em relação à espécie, mais eu – não enquanto um indivíduo mas enquanto espécie – viverei, mais forte serei, mais vigoroso mais poderei proliferar”. A morte do outro não é simplesmente a minha vida, na medida em que seria minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar em geral mais sadia; mais sadia e pura. (FOUCAULT, 1999, p. 305)

Sob essa lógica biopolítica, a raça se torna a condição de exercer poder, de usufruir e de gozar da vida do outro. Não um Outro tal com as mesmas dimensões do Estado ocidental e moderno, mas um *pequeno outro*, objeto vivo e morto ao mesmo tempo, que se reduz à um objeto de uso político no Estado racista burguês. A partir do século XIX, a vida do corpo desse pequeno outro, desse degenerado e anormal, será o objeto de circulação de *poder, usufruto e gozo* da raça soberana. Assim, a imagem do Estado vai se constituindo numa relação de técnicas políticas, técnicas biológicas em um ordenamento jurídico fluido e derivado desse discurso biopolítico. Deste modo, os teoremas de estado de exceção do século XVII foram justapostos à própria representação de Estado, como se a única via de se estabelecer uma biopolítica estatal tivesse como condição a existência de um estado de exceção permanente, tal como exposto por Walter Benjamin (AGAMBEN, 2002, 2004). Esse estado de exceção permanente pode ser observado na medida em que,

O racismo se desenvolve nessas sociedades modernas que funcionam baseadas no modo de biopoder; compreende-se porque o racismo vai irromper em certo número de pontos privilegiados, que são precisamente os pontos em que o direito à morte é necessariamente requerido. O racismo vai se desenvolver primeiro com a colonização, ou seja, com o genocídio colonizador. Quando for preciso matar pessoas, matar populações, matar civilizações, como se poder

fazê-lo, se se funcionar no modo do biopoder? Através dos temas do evolucionismo, mediante o racismo. (FOUCAULT, 1999, 307)

A legitimidade de um perpétuo estado de exceção, quando a representação metapolítica se torna a própria política, transcorreria por meio do ordenamento discursivo biopolítico do Estado burguês, que institui juridicamente o direito de morte do pequeno outro, em favor da vida da raça pura. Esse discurso, investido de uma devoção à imagem de uma raça superior, de uma ideia de defesa da sociedade normal contra os anormais, é o legitimador da redução do Estado à um estado de exceção permanente, pois o sitio sempre se dá na necessidade de expurgar o inimigo, nascido dentro da própria raça.

O discurso moderno da *Bellum omnium contra omnes*, justifica a presença de um Outro disciplinador e regulador, na forma de um Estado soberano fundado em uma biopolítica, sem o qual os homens permaneceriam em uma luta sem fim. A biopolítica, entretanto, em nada se abandona a ideia da *guerra*, apenas a torna legítima e fruída por outras vias. A condição de guerra, no entanto, será a defesa da sociedade contra os inimigos permanentemente emergentes no interior da própria sociedade. Essa guerra legítima de um estado de exceção pautado no racismo, será a possibilidade do gozo soberano da raça pura. O poder, usufruto e gozo da raça soberana está no discurso do extermínio da impureza, degenerescência e anormalidade. Este Estado constituído como um estado de exceção permanente, se inscreve nos discursos de,

Destruir não simplesmente o adversário político, mas a raça adversária, essa [espécie] de perigo biológico representado, para a raça que somos, pelos que estão à nossa frente. É claro, essa é apenas, de certo modo, uma extrapolação biológica do tema inimigo político. No entanto, mais ainda, a guerra – isto é absolutamente novo – vai se mostrar, no final do século XIX, como uma maneira não simplesmente de fortalecer a própria raça eliminando a raça adversa (conforme os temas da seleção e da luta pela vida), mas igualmente de regenerar a própria raça. Quanto mais numerosos forem os que morrerem entre nós, mais pura será a raça a que pertencemos. (FOUCAULT, 1999, p.308)

Desse modo, o Estado burguês, ocidental e moderno, pautado num ordenamento jurídico e nos direitos universais do homem, é a representação da raça hegemônica, totalmente estruturado na forma de um poder, usufruto e gozo biopolítico, por meio do qual o soberano absoluto goza dos corpos vivos. O assassinio é praticado por todo o corpo social numa forma de estado de exceção permanente, em defesa do Outro maior (a raça superior a ser alcançada é sempre um Outro enquanto meta) contra e se utilizando dos outros menores (vidas destituídas de “normalidade”, portanto, degeneradas e inimigas da

raça hegemônica). O permanente estado de exceção é a guerra continuada por outras vias e a própria ordem discursiva do Estado.

3 - A vida usufruída pelo soberano

3.1

Ao conceituar o Estado sob a lente da biopolítica, é necessário representar, também de maneira *típica*, os corpos viventes e agentes dentro de uma estrutura política baseada na hegemonia de uma raça normalizadora. Se o soberano é aquele que “está, dentro e fora, ao mesmo tempo, do ordenamento jurídico”, o outro do soberano também está dentro e fora do ordenamento jurídico, e sua vida vulnerável se encontra somente num patamar de utilidade: a biopolítica, em última análise, constitui um discurso que legitima o poder de decidir, de usufruir e gozar politicamente, portanto publicamente, das vidas privadas daqueles considerados anormais. Para exemplificar esse paradigma de uma vida dentro e fora do ordenamento jurídico, Franz Kafka, em seu texto intitulado *Diante da Lei* pode auxiliar no entendimento deste conceito. O breve e tortuoso conto inicia-se da seguinte forma:

Diante da lei está um porteiro. Um homem do campo chega a esse porteiro e pede pra entrar na lei. Mas o porteiro diz que agora não pode permitir-lhe a entrada. O homem do campo reflete e depois pergunta se então não pode entrar mais tarde. É possível – diz o porteiro. Mas agora não. Uma vez que a porta da lei continua como sempre aberta e o porteiro se põe de lado o homem se inclina para olhar o interior através da porta. Quando nota isso o porteiro ri e diz:
- Se o atraí tanto, tente entrar apesar da minha proibição. Mas veja bem: eu sou poderoso. Eu sou apenas o último dos porteiros. De sala pra sala porém existem porteiros cada um mais poderoso que o outro. Nem mesmo eu posso suportar a simples visão do terceiro”. (KAFKA, 1999, p.27)

Tal fragmento não expressa somente a terrível burocracia por meio da qual o poder, usufruto e gozo circula, pois o porteiro, enquanto agente responsável pela defesa da porta, nessa função, representa o próprio Estado, mas também uma situação que expressa o entendimento de uma vida absolutamente destituída de defesa e direitos. Logo após as incisões e proibições diante do porteiro, o homem do campo, impactado com o impasse, reflete - “*A lei deve ser acessível a todos e a qualquer hora, pensa ele; agora, no entanto, ao examinar mais de perto o porteiro (...) decide que é melhor aguardar até receber a permissão de entrada*” (KAFKA, 1999, p.28). Vemos aí um primeiro indicativo paradigmático destas vidas absolutamente destituídas de direitos: diante das modernas

declarações de direito, ou mais especificamente, diante da Declaração Universal dos Direitos Humanos, todos ditos humanos poderiam ter acesso à lei, à jurisdição. No entanto algum barramento acontece, certamente um elemento que se refere à raça, para que de fato se tenha acesso à lei, pelo menos para determinadas populações consideradas fora da norma (no caso emblemático do conto, a questão do *homem do campo*). O conto se desenrola de tal modo que o homem fica anos sentado num pequeno banco diante das portas abertas da lei até que, em sua velhice, questiona o porteiro:

- Todos aspiram a lei – diz o homem. – Como se explica que em tantos anos ninguém além de mim pediu para entrar?
O porteiro percebe que o homem já está no fim e para ainda alcançar sua audição em declínio ele berra:
- Aqui ninguém mais podia ser admitido, pois esta entrada estava destinada só a você. Agora eu vou embora e fecho-a. (KAFKA, 1999, p.29)

Com esse final tão dramático quanto enigmático, o conto *Diante da Lei* causa um incômodo. Se o homem do campo está diante da lei, mas nunca passou por suas portas, certamente ele, de algum modo nesta relação, está *fora-da-lei* mesmo sabendo de seus *devidos direitos*. Essa vida vivida para fora dos portões da jurisdição, das leis e das normas simbólicas, tem o seu corpo exposto a qualquer forma de violência, destituído completamente de direitos. A *Lei*, que discursivamente é destinada a uma certa noção de segurança, até mesmo em particularidades (“a entrada estava destinada só a você”) é sempre submissa à norma. É o discurso da norma, como elemento substancial de uma sociedade dividida em raças, que se põe como a meta da biopolítica. Segundo Agamben,

A soberania se apresenta na forma de uma decisão sobre a exceção. A decisão não é aqui a expressão da vontade de um sujeito hierarquicamente superior, a qualquer outro, mas representa a inscrição, no corpo do *nómos*, da exterioridade que o anima e lhe dá sentido. O soberano não decide entre lícito e ilícito, mas a implicação originária do ser vivente na esfera do direito, ou, nas palavras de Schmitt, a “estruturação normal das relações de vida”, de que a lei necessita. (AGAMBEN, 2002, p.33)

Essa norma social oriunda do século XIX, uma norma biológica da raça e pela raça, é o que Schmitt denomina de decisão soberana, a estruturação normal das relações de vida. Essa normalidade, constituída sob as bases da degeneração, pode ser entendida segundo Dain Borges do seguinte modo:

Em seu auge no século XIX, degeneração era um termo “guarda-chuva”, inclusivo, muito usado. Ainda que frequentemente confundido no uso contemporâneo, pode ser útil distinguir três dos seus significados. Em cada um

deles havia o sentimento de que o passado foi melhor, de que o presente era declinante ou decaindo de um tipo mais perfeito, de que havia acontecido uma perda de *status*, de lugar, ou de energias distintivas: a) De forma geral, ao menos desde biólogos do século XVIII como Bufon, a “degeneração” referia-se à queda do homem ou de outro tipo de vida distante de um tipo original perfeito. Até este uso deve ter derivado de uma referência convencional muito mais antiga à queda de Adão ou maldição de Ham. Mas no século XIX, pensadores franceses cunharam dois novos usos autorizados do termo. b) Na sociologia, o livro de Arthur de Gobineau *Sobre a Desigualdade Inata das Raças* (1853) definia a degeneração como o processo histórico inevitável no qual raças conquistadoras puras através da mistura com raças inferiormente puras perdem suas capacidades especiais e energia. c) Na ciência médica e psiquiátrica, de forma separada, mas quase simultânea, o *Tratado sobre Degenerações Física, Intelectuais e Morais* (1857) de Benedict-Augustin Morel identificou a degeneração como uma síndrome específica de declínio psiquiátrico cumulativo que ocorre em famílias. (BORGES, 2005, p. 45)

Desse modo, o discurso biológico assimilado à jurisdição sob a forma de discurso médico-legal, coloca a representação da anormalidade ou degeneração no centro da soberania. Suas inferências e conclusões políticas, relativas às *deficiências físicas, intelectuais e morais* determinam o inimigo a ser combatido dentro da sociedade a partir do século XIX. O conceito de raça, pertencente a um campo relacional médico-legal, engloba, sob a forma biopolítica, a intelectualidade e a moral como determinações biológicas.

A dominação biológica, progressivamente, do século XIX ao XXI, constituiu-se em uma esfera de controle das condutas de vida. Assim, na sociedade ocidental e moderna burguesa, na qual a representação da raça soberana é o que deve ser defendido a qualquer custo, os supostos desviantes em relação ao comportamento estabelecido como normal possuem o que Agamben caracteriza como *Vida Nua*:

A vida nua, isto é, a vida *matável e insacrificável* do *homo sacer*, cuja função essencial na política moderna pretendemos reivindicar. Uma obscura figura do direito romano arcaico, na qual a vida humana é incluída no ordenamento unicamente sob a forma de sua exclusão (ou seja, de sua absoluta *matabilidade*), ofereceu assim a chave graças a qual não apenas os textos sacros da soberania, porém, mais em geral, os próprios códigos do poder político podem desvelar os seus arcanos. Mas, simultaneamente, esta talvez mais antiga acepção do termo *sacer* nos apresenta o enigma de uma figura do sagrado aquém ou além do religioso, que constitui o primeiro paradigma do espaço político do Ocidente. (AGAMBEN, 2002, p. 16)

O fragmento permite compreender que a representação fundadora de um estado excepcional só é possível, na modernidade, se existir a ideia de um inimigo a ser constantemente combatido. Destarte, as vidas, que o discurso médico-legal atribui o caráter de anormalidade e degeneração, o desvio da norma, são aquelas que, no ocidente moderno são passíveis de *matabilidade*.

3.2

Na análise de Agamben, sobre o conceito de vida nua, o autor indica na obra de Festo, denominada *Sobre o significado das palavras*, um verbete no qual uma figura do direito romano arcaico denominada *homo sacer* [homem sacro] é apresentada com um sentido muito próximo à uma noção de vida em um estado de exceção. Este verbete caracteriza assim o homem sacro:

Homem sacro é, portanto, aquele que o povo julgou por um delito, e não é lícito sacrificá-lo, mas quem o mata não será condenado por homicídio; na verdade, na primeira lei tribúncia se adverte que “se alguém matar aquele que por plebícito é sacro, não será considerado homicida. Disso advém que um homem malvado ou impuro costuma ser chamado de sacro. (FESTO *apud* AGAMBEN, 2002, p.79)

Esse conceito limite do ordenamento jurídico romano que ecoa em nossa jurisdição, principalmente em sua permanente dissolução em um estado de exceção continuado por outras vias, tem sua origem no entendimento de *sacralidade* como um elemento coexistente entre a esfera religiosa e a esfera penal. Este exemplo trazido por Agamben é frutífero para observar-se que, desde a origem do ordenamento jurídico ocidental, conceitos políticos e religiosos sempre se caracterizaram por um caminho comum – a ordem da conduta de vida dos sujeitos. A noção schmittiana segundo a qual os conceitos modernos políticos são advindos de uma secularização de conceitos religiosos, se faz presente nessa figura do *homo sacer* – um paradigma religioso arcaico de matabilidade absorvido pelo discurso político ou melhor, biopolítico. A matabilidade de uns em defesa do Outro, ou seja, da raça pura soberana, é o meio discursivo biopolítico de dominação.

A compreensão do conceito de dominação, como probabilidade de *obediência* e *submissão*, é fundamental no entendimento das relações políticas. Destarte, observa-se na obra *Os três tipos puros de dominação legítima*, de Max Weber, algumas considerações possíveis para a compreensão da biopolítica. Segundo Weber, a dominação, em seu *tipo puro*, pode ser observada em três modalidades: *dominação legal-burocrática*, *dominação tradicional* e *dominação carismática* (WEBER, 2002). O primeiro tipo puro de dominação a ser exposto por Weber é o *legal*, que de acordo com o autor, se caracteriza por:

Dominação legal em virtude do estatuto. Seu tipo mais puro é a dominação burocrática. Sua ideia básica é: qualquer direito pode ser tirado e modificado mediante um estatuto sancionado corretamente quanto à forma. A associação dominante é eleita ou nomeada, e ela própria e todas as suas partes são *empresas*. Designa como “serviço” uma empresa, ou parte dela, heterônoma ou heterocéfala (isto é, cujos regulamentos e órgãos executivos não são definidos apenas internamente a ela mas pela sua participação em formas de associação mais ampla; portanto não-autônoma nem heterocéfala). O quadro administrativo consiste de *funcionários* nomeado pelo senhor, e os subordinados são *membros* da associação (“cidadão”, “camaradas”). Obedece-se não à pessoa em virtude de seu próprio direito, mas *regra* estatuída que estabelece ao mesmo tempo a quem e em que medida se deve obedecer. Também quem ordena obedece, ao emitir uma ordem, a uma regra: à “lei” ou “regulamento” de uma norma *formalmente* abstrata. (Weber, 2002, p.128)

Cabe notar que o conceito weberiano da dominação de tipo puro denominada legal, sob o estatuto de uma norma, parece ter uma extrema afinidade no caso de uma ordem discursiva biopolítica, em que todos estão submetidos à norma. O segundo tipo puro de dominação se caracteriza-se pela *tradição*, que pode ser assimilada aos discursos burgueses do século XVII e XVIII de defesa da *tradição*, o que poderia levar, em última instância a tradição de uma raça. A dominação tradicional, segundo Weber é assim caracterizada:

Em virtude da crença na santidade das ordenações e dos poderes senhoriais de há muito tempo existentes. Seu tipo mais puro é o da dominação patriarcal. A associação dominante é de caráter comunitário. O tipo daquele que ordena é o “senhor, e os que obedecem são “súditos”, enquanto o quadro administrativo é formado por “servidores”. Obedece-se à pessoa em virtude de sua dignidade própria, santificada pela tradição: por fidelidade. O conteúdo das ordens está fixado pela tradição, cuja violação desconsiderada por parte do senhor poria em perigo a legitimidade do seu próprio, que repousa exclusivamente na santidade delas. Em princípio, considera-se impossível criar novo direito diante das normas e da tradição. (WEBER, 2002, p.131)

Esta forma de dominação, pela via da tradição, teria possibilitado a constituição dos discursos que legitimavam a dominação da realeza sagrada, fundamentando-se nas tradições feudais, quanto aquele elaborado pela burguesia na defesa de suas formas de dominação. No caso da constituição do Estado racista dos séculos XVIII e XIX, a defesa da tradição apresenta-se como forma de dominação biopolítica, ao reivindicar a superioridade de sua descendência ancestral. O terceiro tipo puro de dominação legítima caracterizado por Weber é o *carismático*, assim definido:

Em virtude de devoção afetiva à pessoa do senhor e seus e a seus dotes sobrenaturais (*carisma*) e, particularmente, a faculdades mágicas, revelações

ou heroísmo, poder intelectual ou de oratória. O sempre novo, o extraordinário, o inaudito e o arrebatamento emotivo que provocam e constituem aqui a fonte da devoção pessoal. Seus tipos mais puros são a dominação do profeta, do herói guerreiro e do grande demagogo.(...) O quadro administrativo é escolhido segundo carisma e vocação pessoais, e não devido à sua qualificação profissional (como o funcionário), à sua posição (como no quadro administrativo estamental) ou à sua dependência pessoal, de caráter doméstico ou outro. Falta aqui o conceito racional de “competência”, assim como o estamental “privilégio”. São exclusivamente determinantes da extensão da legitimidade do sequaz designado ou do apóstolo a missão do senhor e sua qualificação carismática pessoal. A administração – na medida em que assim se possa dizer – carece de qualquer orientação dada por regras, sejam elas estatuídas ou tradicionais. São características dela, sobretudo, a revelação ou criação momentâneas, a ação e o exemplo, as decisões particulares, ou seja, em qualquer caso, - medido com a escala das ordenações estatuídas – o irracional. Não está preso à tradição: “Está escrito, porém lhes digo...” vale para o profeta, enquanto para o herói guerreiro as ordenações legítimas desaparecem diante da nova criação pela força da espada e, para o demagogo, em virtude do “direito natural” revolucionário que ele proclama e sugere. (WEBER, 2002, p.135)

tangindo uma questão fundamentalmente libidinal

O tipo puro de dominação legítima carismática, demonstra o *investimento afetivo* e a devoção ao líder cujas principais características são suas faculdades pessoais. As narrativas míticas (religiosas e políticas), os reis sagrados, a raça superior, a soberania – todas, apesar de apresentarem uma forma de dominação tradicional e legal, são dominações também de cunho carismático. A imagem do soberano, seja na figura do rei, seja na da raça dominante, afeta irracionalmente os devotos, possibilitando a submissão e dominação. A raça soberana, no Estado biopolítico, moderno e ocidental, apresenta em seu cerne os três tipos de dominação, e o investimento ao mesmo tempo racional e afetivo sobre esse tipo de soberania é o que possibilita seu predomínio .

3.3

A vida dominada nessa relação biopolítica, ou *vida nua*, é o extremo oposto da relação de disputa pelo poder, usufruto e gozo da soberania em relação ao poder hegemônico soberano. Após a biologização e o aparecimento do discurso médico-legal no século XIX, o racismo estatal alcança sua forma totalitária e o estado de exceção passa a constituir a condição de defesa da sociedade normativa. Paradoxalmente, na condição de existência da soberania, podemos encontrar características que a aproximam da vida nua.

De acordo com o conceito *homo sacer*, do direito arcaico romano, a característica *sacra* de uma vida é a possibilidade de ser a um só tempo matável e insacrificável. Se retornarmos às teorias do século XVI e XVII dos Dois Corpos do Rei, observa-se também que essa figura real possuía um *corpo soberano* e um *corpo consagrado politicamente*: um corpo político insacrificável e um corpo material matável. Essa figura do rei, constituída no final da Baixa Idade Média e início da moderna, assemelha-se, enigmaticamente, à condição de vida nua. Dessa maneira, pode-se levantar o indício de que, em suas origens, o poder, usufruto e gozo da soberania seria o objeto de desejo e disputa e de investimento afetivo, reivindicado por todos contra todos.

O discurso que estabelece o princípio de haver um inimigo perpétuo à ser combatido (designado de modos diferentes em cada época, mas comum à política ocidental e moderna), orienta-se por meio de relações de enfrentamento biopolítico. Em termos simbólicos e imaginários, há sempre uma disputa entre todas as vidas nuas contra todas as vidas nuas com finalidade de se alcançar o ideal de uma vida soberana (absoluta e perpétua). O próprio Estado, enquanto uma vida doada pelo pacto político de todos, mesmo sendo uma vida artificial, está posto numa ordem discursiva de disputa pela soberania. Como uma figura sagrada no ocidente moderno, o Estado jamais pode ser sacrificado, mas tem seu corpo passível de morte violenta. Destarte, encontra-se em Agamben alguns elementos para a compreensão dessa estrutura que, simultaneamente, encontra-se na vida nua e na vida soberana:

No corpo do *homo sacer*, o mundo antigo se encontra pela primeira vez diante de uma vida que, excecionalmente em uma dupla exclusão do contexto de vida, sejam profanas ou religiosas, é definido apenas pelo seu ser em íntima simbiose com a morte, sem porém pertencer ainda ao mundo dos defuntos. E é na figura desta “vida sacra” que algo como uma vida nua faz a sua aparição no mundo ocidental. Decisivo é, porém, que esta vida sacra tenha desde o início um caráter eminentemente político e exiba uma ligação essencial com o terreno sobre o qual se funda o poder soberano. (AGAMBEN, 2002, p. 107)

Observe-se que nesta ligação essencial da vida nua com o poder, usufruto e gozo soberano encontra-se a mesma formação que determina o anormal a ser combatido e a fundação da norma, tal como Foucault expõe em seu curso denominado *Os Anormais*: primeiro cria-se o conceito de *anormal* para subsequentemente constituir-se o padrão de *normalidade*. Essa relação é também exemplificada por Agamben, do seguinte modo:

Se a simetria entre os corpos do soberano e do *homo sacer*, que procuramos até aqui ilustrar, corresponde à verdade, devemos poder reencontrar analogias e repercussões no estatuto jurídico-político destes dois corpos aparentemente tão distantes. Um primeiro e imediato confronto é oferecido pela sanção que castiga o assassinato do soberano. Sabemos que o assassinato do *homo sacer*

não constitui homicídio. Pois bem, não existe nenhum ordenamento (nem mesmo entre aqueles em que o homicídio é sempre punido com a pena capital) no qual o assassinato do soberano tenha sido sempre simplesmente assinalado como um homicídio. Ele constitui, em vez disso, um delito especial que (despois que a partir de Augusto, a noção de *maiestas* associa-se cada vez mais intimamente à pessoa do imperador) é definido como *crimen lesae maiestatis*. Não importa, do nosso ponto de vista, que a morte do *homo sacer* possa ser considerada como menos que um homicídio, e a do soberano como mais que um homicídio: essencial é que, nos dois casos, a morte de um homem não verifique o caso jurídico de homicídio. Quando, ainda no estatuto albertino, lemos que a “pessoa do soberano é sacra e inviolável”, é preciso ouvir ressoar nesta singular adjetivação um eco da sacralidade da vida matável do *homo sacer*. (AGAMBEN, 2002, p. 109)

Observa-se que a sacralidade, da vida do *homo sacer* e do soberano, coincidem com a vida biológica, nas relações biopolíticas que se estabelecem a partir do século XIX. A *politização da vida*, a disputa pelo poder, usufruto e gozo soberano se dá em uma estrutura na qual todos cidadãos viventes são, diante do Estado, potencialmente matáveis ou utilizáveis para o próprio funcionamento estatal.

3.4

Durante a primeira metade do século XX, o mundo passou pela terrível experiência de duas grandes guerras, e a biopolítica de Estado alcançou, nos regimes totalitários, sua mais extrema força. Karl Löwith, segundo Agamben (2002), foi o primeiro autor a definir a politização da vida como o caráter fundamental dos Estados totalitários, traçando um *continuum* entre os Estados totalitários e o moderno governo das democracias.

Esta neutralização das diferenças politicamente relevantes e a deriva de sua decisão se desenvolveram a partir da emancipação do terceiro estado, da formação da democracia burguesa e da sua transformação em democracia industrial de massa, até o ponto decisivo em que ora se convertem no seu oposto: em uma total politização de tudo, mesmo dos âmbitos vitais aparentemente neutros. Assim teve início na Rússia marxista um estado de trabalho que é mais intensivamente estatal do que jamais tenha ocorrido nos estados dos soberanos absolutos; na Itália fascista um estado corporativo que regula normativamente, além do trabalho nacional, até mesmo o *Dopolavoro* e toda a vida espiritual; e na Alemanha nacional-socialista um estado integralmente organizado, que politiza através das leis raciais inclusive a vida que tinha sido até então privada (LÖWITH apud AGAMBEN, 2002, p. 127)

Essa análise de Löwith permite que se conclua que as democracias normativas do fim do século XIX, se tornam, no século XX, os embriões do totalitarismo. A defesa de

igualdade referente às democracias modernas, longe de ser igualdade de todas as pessoas, se reduz à igualdade dentro de uma própria raça. Do mesmo modo, contemporaneamente, é corrente no discurso dos dirigentes estatais, na defesa dos interesses privados, recorrer-se ao discurso da razão de Estado. A democracia teve, gradualmente, seu conteúdo conceitual esvaziado de sentido (justamente por ser um recurso discursivo de várias concepções políticas, tanto à direita quanto à esquerda) e constitui, atualmente, uma das mais potentes formas políticas de dominação de uma raça sobre a outra. A igualdade somente é realizável para a população adequada à norma. Para além dela só resta a vida nua e matável.

Entretanto, os Estados ocidentais modernos, não somente tem seu alicerce no discurso democrático como forma de dominação, como também em seu gêmeo, a natimorta *declarações modernas dos direitos humanos*. Agamben, expõe esse vínculo da seguinte maneira:

Somente este vínculo entre os direitos dos homens e a nova determinação biopolítica da soberania permite compreender corretamente o singular fenômeno, muitas vezes observado pelos historiadores da Revolução Francesa, pelo qual, em imediata coincidência com a declaração dos direitos de nascimento inalienáveis e imprescritíveis, os direitos dos homens em geral foram distintos em ativos e passivos. (AGAMBEN, 2002, p.137)

A representação segundo a qual os direitos são ativos e passivos, exposta por Agamben, pode ser encontrada, por exemplo, nos escritos de Emmanuel Sieyès e de Jean-Denis Lanjuinais. Em ambos os autores encontramos os indícios que permitem concluir que no processo de nascimento dos direitos modernos, dos homens e dos cidadãos, a vida nua já estava posta. Para Sieyès,

les droits naturels et civils sont ceux pour le maintien desquels la société est formée; et les droits politiques, ceux par lesquels la société se forme. Il vult mieux, pour la clarté du langage, appeler les premiers droits passifs et les seconds droits actifs...Tous les habitants d'un pays doivent jouir des droits de citoyen passif...tous ne sont pas citoyens actifs. Les femmes, du moins dans l'état actuel, les enfants, les étrangers, ceux, encore, qui ne contribueraient en rien à fournir l'établissement public, ne doivent point influencer activement sur la chose publique (SIEYÈS apud AGAMBEN, 2002, p. 137)

Da mesma forma, para Lanjuinais (apud AGAMBEN, 2002, p.137), “*Ainsi les enfants, les insensés, les mineurs, les femmes, les condamnés à peine afflictive ou infamante... ne seraient pas des citoyens*”. Tanto Sieyès como Lanjuinais, intelectuais do

pensamento político do século XVIII, deixam expressas as marcas das vidas nuas, vidas indignas de cidadania, excluídas pelas determinações políticas: mulheres, estrangeiros, crianças, insanos, condenados. Dito de outro modo, a determinação dos direitos concebidos como universais expressam não apenas aqueles que deles podem usufruir, porque estão dentro da norma, mas também aqueles que estão fora, os anormais. Já em suas origens os modernos Direitos dos cidadãos revelam a norma hegemônica existente desde a efetivação da ordem discursiva da biopolítica – somente são considerados cidadãos quem se caracterize por ser *homem, nascido no país* (portanto, dentro das noções raciais do século XVIII, pertencentes à “raça” *européia* e, em última instância, *branca*), *adulto*, considerado *com sanidade mental, sem crime ou infâmia*.

Essa ordem normativa, de quem está dentro e de quem está fora dos direitos, desde seu nascimento no séculos XVIII, está posta. O conto de Kafka, *Diante da Lei*, se torna contundente novamente: diante das portas abertas da lei, nem todas as pessoas tem direito à dignidade ou a força ativa cidadã. As declarações de direitos dos séculos XVIII, após a biologização e a hegemonia do discurso médico-legal do século XIX e após as duas atrozes guerras da primeira metade do século XX, encontram-se ampliados e revisados na denominada *Declaração Universal dos Direitos Humanos* de 10 de dezembro de 1948. Entretanto, longe de abrir as portas de direitos universalmente usufruíveis por todos aqueles concebidos como humanos, a declaração é dúbia e passível de interpretações que tendem à manutenção da norma hegemônica de dominação. Ao observar-se o penúltimo artigo da Declaração de 1948, Artigo 29º, parágrafo 2, nota-se a prevalência da norma dominante:

No exercício deste direito e no gozo destas liberdades ninguém está sujeito senão às limitações estabelecidas pela lei com vista exclusivamente a promover o reconhecimento e o respeito dos direitos e liberdades dos outros e a fim de satisfazer as justas exigências da moral, da ordem pública e do bem-estar numa sociedade democrática.

Pode-se notar elementos alheios à ordem política prescritos como obrigatórios, exemplificados pela *satisfação às justas exigências da moral*. Qualquer comportamento que se desvie da *justa exigência da moral*, não é digno de reconhecimento nesta declaração. Dentro da própria declaração encontram-se elementos que ultrapassam a ordem política, linhas de fuga que justificam a legítima dominação. Estas prescrições morais, advindas do discurso tradicional (e no ocidente principalmente do discurso

cristão, ou teológico-político), são constituídas por conceitos vagos que esvaziam intencionalmente o próprio conteúdo de igualdade da declaração.

3.5

O Estado moderno, constituído por um plano *consciente*, a partir das racionalizações instituídas pelo ordenamento jurídico, e de um plano *inconsciente*, constituído pelas práticas relacionais dos corpos viventes em investimentos pulsionais, se caracteriza como se fosse uma *linguagem*. Sua estrutura e funcionamento, constituído e praticado nas relações políticas cotidianas na modernidade, nada mais são do que um discurso de poder e gozo. Um discurso que, até o momento, é exposto com base na guerra de todas as pessoas contra todas as pessoas em nome de um *ideal* (que, considerando-se as exposições de Nietzsche (1998), poderia ser denominado de *ideal ascético*) que constitui a norma de uma raça.

Essas práticas discursivas da norma, que envolvem um esforço político e social para sua consecução, são na modernidade a efetivação de ideais morais e políticos de dominação, seja pela legalidade, pela tradição ou por meio do carisma. O processo de re-secularização do Estado e o processos de normalização trouxeram, consigo, o legado da estrutura eclesiástica medieval representado pela moralidade que nega os desejos e o corpo individual em prol de um bem maior, do grande Outro, que é, a um só tempo Estado, raça, norma e soberania. A biologização da vida, durante o século XIX, ampliou o alcance da norma, fundindo a moral cristã ocidental e a ciência moderna positivista na esfera política.

A vida nua, isto é, os corpos viventes absolutamente barrados de qualquer direito político e que deste o início encontravam-se fora da lei e da norma, é o alvo e o elemento que possibilita a dominação de uma guerra continuada por outras vias, o gozo soberano sobre os corpos dos não-cidadãos. A norma, na condição de um discurso simbólico e imaginário, exclui, a vida real de seu ordenamento, possibilitando. E é justamente nesse ponto que se localizam as vidas nuas. A constatação de Freud (2013), na obra *Gradiva*, segundo a qual as obras dos artistas revelam a expressão consciente e inconsciente de uma cultura (neste caso, uma *cultura de Estado*) permite que se considere as palavras de Kafka uma contribuição à analítica do poder, da mesma forma que a irônica frase do compositor brasileiro Caetano Veloso, membro do movimento cultural tropicalista: “De

perto, ninguém é normal". O caráter idealizado da norma exclui a possibilidade de alguém estar totalmente incluído na norma e cabe ao Estado ocidental, moderno e cristão compelir todas as relações para a consumação da exigência moral, teológica e política normatizantes. Como a norma é constituída a partir do que ela mesma nega, ou seja, a anormalidade, constata-se que o discurso político das Declarações de Direitos modernos, determinam, a partir da exclusão, quem são os cidadãos e quem representa a vida nua, desprotegida, matável. Neste sentido, as formas de vida excluídas do discursos jurídico e normatizante, instituídas pelas estruturas imaginárias e simbólicas, permanecem em uma condição de existência efetivamente sem sentido político, contando apenas com a sua própria vida desprovida de uma dimensão pública.

4 - O corpo litúrgico do Estado

4.1

Ao pensar o modo de gozo específico do soberano, novamente o aporte na teologia-política pode ser fundamental para esta tese. Se tomarmos o conceito teológico de liturgia, que etimologicamente significa “prestação pública”, nota-se o peso político contido nos ritos cristãos. E, apesar destes ritos, sacrifícios e aclamações parecerem ter se perdido com o tempo (ou que, no máximo, só funcionam no estritamente âmbito religioso), não deixam de estar também presente na vida pública contemporânea. Os rituais públicos, após a re-secularização do Estado moderno, possuem ainda uma *assinatura* da sacralidade própria dos ritos eclesiástico, de tal maneira que toda a estrutura de relações que compõem o Estado contemporâneo é proveniente das estruturas de pensamento cristão – assim como a estrutura eclesiástica medieval da Igreja Católica teve sua estrutura provinda da burocracia romana. Este Estado polimorfo, na visão de Schmitt (2009), comporta em suas relações de representações e significados um imenso espectro religioso.

A relevância da religiosidade nas relações que dão origem ao Estado não se dá de modo comparativo – por meio de uma comparação entre a Igreja e o Estado – mas refletindo-se em que medida o Estado moderno se origina sob a influência estruturante da Igreja Católica, portanto, compartilhando uma estrutura similar de representação. Deriva-se disso, que toda a ritualística do soberano dentro do Estado é configurada como se fosse uma liturgia própria, uma religiosidade extremamente necessária à política moderna em sua constituição e estruturação hierárquica. Imersos nessa constituição sagrada do soberano, em suas práticas e apresentação pública, que se instalam os signos do poder de decisão limite. Agamben (2011), ilustrando a noção de sacralidade política, apresenta em sua análise os cerimoniais romanos e a constituição hierárquica do soberano (a partir de sua indumentária):

Não se trata simplesmente de uma paixão pelo luxo ou pela pompa, ou de um desejo de se distinguir dos cidadãos comuns, mas sim de uma verdadeira esfera constitutiva da soberania, que os estudiosos têm dificuldade de definir, recorrendo de tempos em tempos a termos necessariamente vagos, como “cerimoniais”, “insígnias ou sinais de domínio” (*Herrschaftszeichen*) ou “símbolos do poder ou do estado” (*Machtsymbole, Staatsymbolik*). Assim, Mommsen já observava que, a partir do século III “a vestimenta purpúrea de guerra se transforma no símbolo da monarquia”. Mas o que significa aqui “símbolo”? O significado técnico de objetos como os feixes lictórios no direito romano ou a coroa no direito medieval é conhecido há muito tempo e, no

entanto, ainda falta uma teoria jurídica capaz de definir com precisão seu âmbito e seu valor. (AGAMBEN, 2011, p.196)

Dentro dessa ritualística que escapa à teoria jurídica, uma parte importante da liturgia política se localiza nas denominadas *aclamações públicas*.

A ação aclamatória, igualmente investida nas esferas política e teológica, é um fenômeno eficaz para análise da estruturação litúrgica do corpo do Estado. Dentro da esfera religiosa cristã, a culpa e a dívida são os dois signos primordiais que nos ritos aclamatórios são constantemente evocados. Nas orações, os votos, hinos e gestos, típicos dos ritos cristãos, deixam nítido um desejo imperial próprio do cristianismo. A própria palavra liturgia traz esse caráter público de aclamação divina, onde cada fiel publicamente se compromete com Deus Soberano e com seus iguais, e em comunhão regorjiza a glória divina. O gozo cristão, dotado de um sentimento de servidão e culpa, alcança um clímax na aclamação pública de Deus, em que suas condutas e voto são reafirmados perante de todos numa celebração.

Um rito religioso de caráter aclamatório emblemático e que possui a mais extrema intersecção da esfera teológica com a política é o chamado *Santo Sacrifício da Missa Tridentina* ou *Missa Tridentina de Ritual Romano*. Este rito sagrado para os cristãos católicos fora estabelecido em 14 de Julho de 1570 pelo Papa São Pio V (QUO PRIMUM, 2008) como restauração do Missal Romano, cujo a característica se baseia na ordem estrita de ritual tradicional romano, não possibilitando variações ou interpretações próprias da liturgia cristã. Em 7 de Julho de 2007, a Missa Tridentina fora revitalizada pelo Papa Bento XVI (SUMMORUM PONTIFICUM, 2007) – denominado por esse de “*forma extraordinária do Ritual Romano*”-, e possui, desde sua origem, uma estruturação litúrgica fundamental para a esfera teológico-política, pois, a partir deste ritual, é possível observar alguns signos constituidores de uma idéia de Soberania tanto da Santíssima Trindade quando do Estado Moderno e de suas idênticas formas de poder, usufruto e gozo. A função da *Missa Tridentina* é de publicamente demonstrar a devoção e glorificação dos fiéis à Deus, Cristo e Espírito Santo. Em Missa, cada fiel, lado-a-lado, referenda seu voto sagrado com seu superior, e em uníssono respondem com aclamação e glorificação. De modo semelhante, no Estado, as autoridades e as leis (Profana Trindade) necessitam do mesmo modo dessa renovação de votos ritualísticos em glorificação.

Glorificação pública e glória, dois conceitos da mesma máquina governamental, são fundamentais para a compreensão tanto da constituição do Soberano e seu modo de gozo específico, assim como do modo de gozo específico da servidão. Destarte, a glória,

conceito do qual trataremos adiante, apresenta-se crucial para o entendimento da aclamação e glorificação pública. Segundo Agamben (2011, p.215) “naturalmente, não se pode deixar de reconhecer que o *kabod*¹⁰, a glória em seu significado bíblico originário, continha antes de mais nada a ideia de um “senhorio e de uma “soberania”. Ainda acerca do significado de *kabod*, Agamben (2011) busca em Maimônides¹¹ três caminhos interpretativos:

Dos três pontos em que Maimônides articula o significado de *kabod*, o primeiro refer-se ao episódio do Êxodo, em que “a glória de YHWH” aparece aos hebreus como um fogo que consome, circundado por uma nuvem que só Moisés pode penetrar. O segundo em que o termo designaria a essência de Deus, deriva na realidade do mesmo contexto. YHWH, enquanto fala com ele, cobre Moisés com a mão para impedi-lo de ser seu *kabod* deslumbrante; mas, ainda assim, a pele do rosto de Moisés recebe tal esplendor que os hebreus não podem olhá-lo e ele deve cobrir-se com um véu. Maimônides, com um gesto característico, extrai o segundo significado do termo – que a passagem bíblica não sugere – do fato de que o *kabod*, no primeiro significado de “luz criada”, não revela simplesmente YHWH, mas também o esconde, exatamente na mesma medida. Tal impossibilidade de ver funda a pressuposição do segundo significado, ou seja, de um *kabod* “verdadeiro ser de Deus”, escondido atrás do *kabod* “luz criada”. O terceiro significado, o de louvor por partes das criaturas, é o único significado concreto, na medida em que designa uma determinada prática humana (embora Maimônides estenda a glorificação às criaturas inanimadas, que “dizem” a seu modo o *kabod* de Deus); contudo, também dessa vez Maimônides o usa para extrair o segundo significado, na medida em que o louvor pressupõe a grandeza e a perfeição do ser divino. Assim, a glorificação deriva, de certo modo, da glória, que, na verdade, ela mesma fundamenta. (AGAMBEN, 2001, p.219)

A *Septuaginta* (nome da versão da Bíblia hebraica traduzida em etapas para o grego *koiné* ou helenístico) traduz o termo *kabod* por *doxa*, e esse termo grego (que a Vulgata trará como glória) torna-se assim a expressão técnica da glória no Novo Testamento. Porém, como sempre acontece com qualquer tradução, o termo *kabod* sofre uma transformação profunda ao ser entendido como *doxa*, tanto para a teologia quanto para a política; O termo grego homérico que corresponde à esfera semântica da glória não

¹⁰O termo *Kabôd* encontra-se originalmente na Tanakh - (em hebreu כבוד) a Torá hebraica, conjunto canônico dos textos sagrados judeus, fonte textual do Antigo Testamento cristão. *Kabôd* YHWH, é o termo usado para descrever a glória e transcendência de Javé (Eu sou quem sou - aquele que é inominável) e sugere que a comunicação entre Deus e o homem se dá pela sua infinita eminência e o esplendor de seu reino. *Kabôd* recebeu nos textos dos evangelhos escritos em grego *koiné*, do século I. D.C. a tradução de (*doxa*).

BAUER, J.B. Dicionário Bíblico-Teológico. S.P.:Edições Loyola, 2000

LOURENÇO, J. A Bíblia Hebraica, in *Gaudium Sciendi*, Lisboa, no.03 jan.2012

¹¹ *Rabbi Moshe ben Maimon* (1135 – 1204), Moisés Maimônides (em português) foi um filósofo e Codificador Rabínico espanhol do período medieval. Maimônides elaborou os Treze Princípios do Judaísmo (como um sumário de crenças judaicas em face do cristianismo e islã) e sua principal obra é *O Guia dos Perplexos* – obra de natureza filosófica judaica-aristotélica.

é o *doxa*, mas *kleos*. *Doxa* em grego homérico tem um significado próximo ao termo *opinião popular*; enquanto *kleos* é vinculado ao significado de “ser ouvido”, (Idem, p.222) próximo a um sentido não propriamente de glória, mas de algo mais mundano e humano, ou seja, de glorificação. *Doxa*, para os cristãos, talvez possua um resíduo semântico de *opinião pública* sobre Deus - no sentido litúrgico do termo – e junto a isso a aclamação dos fiéis a Deus. A aclamação é, portanto, uma ação que faz funcionar via opinião litúrgica essa glória do soberano, que se revela na comunhão de seus devotos e em sua confirmação unânime – quando todos os fiéis confirmam, uns perante os outros, seus votos ao soberano. Esse paradigma teológico-político da aclamação como glorificação pode ser observado de maneira extrema por Schmitt (Schmitt, Apud Agamben, 2011) ao afirmar que “a aclamação é um fenômeno eterno de toda comunidade política. Nenhum Estado sem povo, e nenhum povo sem Estado”. O rastro da transformação do termo *doxa* como glória é difícil de se perseguir, mas confirma-se tanto nas inúmeras doxologias cristãs para explicar tanto a Glória de Deus quanto a sua glorificação, quanto na *oikonomia* teológica de justapor os dois significados.

4.2

Observa-se que tanto na eucaristia quanto nos ritos aclamatórios a estrutura de relação soberana encontra-se presente; o Reino de Deus e seu esplendor é tal qual a Coisa Pública – e narram-se ambos como sendo alcançados somente através do ordenamento, de sacrifícios e aclamações dos devotos e cidadãos. Tanto do lado sacro quanto do profano preserva-se uma narrativa mítica, e que em certa medida retoma à interpretação freudiana de Lacan do Grande Homem. O mitologema freudiano do Pai Primevo ou desse Grande Homem, longe de ser uma verdade, é antes um mito “formal” para explicar outros mitos – pois talvez somente assim consiga-se ser mais frutífero nas interpretações e entendimentos teológicos e políticos como duas esferas de mesma estrutura. Lacan continua essa vereda em sua *Ética da Psicanálise* (2008), expõe

Moisés, o egípcio é o Grande Homem, o legislador, e também o político, o racionalista, aquele que cuja via Freud pretende descobrir no aparecimento histórico, no século XIV a.C., da religião de Akhenaton¹², atestadas pelas descobertas recentes. Esta promove um unitarismo da energia, simbolizada pelo órgão solar, de onde ela irradia e se espalha sobre o mundo. Esse primeiro

¹²Lacan refere-se aqui a Akhenaton nome que o faraó Amenhotep IV, da XVIII dinastia egípcia (século XIV A.C.), que substituiu durante seu reinado a adoração dos antigos deuses egípcios encabeçados pelo Deus Sol - Amon Rá, por um Deus único – Aton Rá, a figura visível do Deus Sol em sua grandeza como manifestação de todo o poder e de toda a vida.

empreendimento de uma visão racionalista do mundo centrada no sol, fracassou. Tão logo Akhenaton desaparece, o formigamento dos temas dos temas religiosos se multiplica, mais no Egito do que em outros lugares, o pandemônio dos deuses controla a situação e o leme, e aniquila essa reforma. Um homem guarda a tocha dessa visada racionalista é Moisés o egípcio, que escolhe um pequeno grupo de homens para conduzi-lo através da prova que os tornará dignos de fundar uma comunidade que aceite em sua base esses princípios. Em outros termos, alguém que queria o socialismo num só país – com a diferença de que, além do mais, não havia país, mas um punhado de homens para fazê-lo. (LACAN, 2008, p.208)

O trecho citado implica em que em um só momento, o glorioso Grande Homem funciona tanto quanto um guia espiritual, quanto político; e possui uma racionalidade implícita, necessária para suas operações. Na mitologia judaico-cristã, é Moisés o profeta que traz as leis de Deus para seu povo e que ao mesmo tempo o governa para a terra prometida. Tido como o único que operou conversa frente a Deus, sofre com glória a tão esplendorosa da sarça ardente que necessita depois ter o rosto coberto por um véu para falar com seu povo. É esta dimensão do Grande Homem, alguém que transita entre o imaginário e o simbólico das esferas teológica e política. Assim, o paradigma apresentado por Freud, prossegue por Lacan ao apontar o assassinio de Moisés:

Ele considera que Moisés, o egípcio, tenha sido assassinado por seu populacho (...) e que essas pessoas consagraram-se em seguida. (...) Freud só pode encontrar a via motivada para a mensagem de Moisés racionalista na medida em que essa mensagem transmitiu-se na obscuridade, isto é, que a mensagem encontrou-se vinculada, no recalque, ao assassinato do Grande Homem. E é precisamente por meio disso que pode ser veiculada, conservada num estado de eficácia que podemos medir na história. É tão perto da tradição cristã que é impressionante – é na medida em que o assassinato primordial do Grande Homem vem emergir num segundo assassinato, o do Cristo, que, de alguma forma, o traduz e o traz à luz, que a mensagem monoteísta se termina. É na medida em que a maldição secreta do assassinato do Grande Homem cujo poder advém unicamente do fato de ressoar sobre o fundo do assassinato inaugural da humanidade, o do pai primitivo, é na medida em que este, enfim, vem à luz que se efetiva o que cabe bem chamar, pois está no texto de Freud, de redenção cristã. Apenas essa tradição prossegue até seu término a obra de revelar o que está em questão no crime primitivo da lei primordial. (LACAN, 2008, p.209-210)

Este culto ao Grande Homem – ao Soberano – trás seu pleno desenvolvimento no Cristianismo e sua influência para a política de Estado moderna. O sentimento de culpa e a necessidade posterior de se seguir a Lei, tão presentes em nosso cotidiano, resguarda esse recalque do assassinio na origem da cultura cristã. Lacan, ainda ao analisar a obra freudiana, descreve:

Para que algo da ordem da lei seja então veiculado é preciso que passe pelo caminho traçado pelo drama primordial articulado em *Totem e Tabu*, ou seja, o assassinato do pai e suas consequências, assassinato, na origem da cultura,

dessa figura da qual não se pode deveras nada dizer, temível, temida assim como incerta, a do personagem onipotente, semi-animal da horda primordial, morto pelos filhos. Em seguida – articulação na qual não se detém suficientemente – se instaura um consentimento inaugural que é um tempo essencial na instituição da lei, quanto à qual toda a arte de Freud será de vinculá-la ao assassinato do pai, de identificá-la à ambivalência que então funda as relações do filho com o pai, isto é, ao retorno do amor após efetuado o ato.

Esse ato constituía todo o mistério. Ele é feito para nos velar isto, que não apenas o assassinato do pai não abre a via para o gozo que sua presença era suposta interditar, mas ele reforça sua interdição. (LACAN, 2008, p. 211)

A partir destes fragmentos podemos pensar dois modos de operação, ambos de natureza hipotética e mitológica, sob os quais são fundados os mitos teológico-políticos: por um lado temos o Parricídio ou o assassinato do Grande Homem e por outro lado uma brevíssima alusão (mesmo que informal) ao paradigma do *Soberano ou Rei Estrangeiro*, teorizado por Georges Dumézil e posteriormente explanado por Marshall Sahlins (1990). Nesta teoria, segundo Sahlins,

A soberania aparece como vinda do exterior da sociedade. O rei que é de início um estrangeiro e uma figura um tanto aterrorizante, será depois absorvido e domesticado pela população nativa, em um processo que passa por sua morte simbólica e seu consequente renascimento sobre a forma de um deus local. (SAHLINS, 1990, p.100)

Nas teorias de soberania “arcaica” (como denomina o Sahlins), o poder soberano, que funda a política de dado local é ambivalentemente exterior à cultura sobre a qual exerce seu domínio. “Moisés, o egípcio”, por exemplo, é quem guia os hebreus e quem traz leis alheias ao seu povo; O soberano não é somente aquele que está ao mesmo tempo dentro e fora do ordenamento jurídico por ser elevado, mas também por ser estrangeiro à própria coisa que o funda. Interessante notar também que essa teoria teológica-política dos reis-divinos engendra a consagração do chefe com sua morte, expressando um *impulso* que Sahlins (1990) alude à leitura antropológica anarquista de Pierre Clastres denominado *sociedade contra o Estado*. Tal paradigma do rei-estrangeiro dentro da teologia-política ainda prossegue na análise exposta por Sahlins:

As dimensões políticas da estrutura em questão, a ideologia de dominação externa e de usurpação política, são bem conhecidas dos estudos antropológicos de estados arcaicos e de protoestados. Os célebres trabalhos de Sir James Frazer e de A. M. Hocart sobre a soberania divina documentam uma ampla distribuição mundial do mesmo esquema básico de poder, das ilhas Fiji às Américas, através da Índia ao mundo clássico (Frazer, 1905, 1911-15; Hocart, 1969 [1927], 1970 [1936]). Luc de Heusch (1958, 1962, 1972) sintetizou de forma brilhante a sua descrição para muitas partes da África. Ele se utiliza dos estudos de Dumézil para certos conceitos descritivos e Dumézil

por sua vez encontra certos aspectos fundamentais da soberania repetidos na Polinésia, em Daomé e no México pré-hispânico, assim como na antiga Irlanda, na Índia, na Pérsia e na Escandinávia. "Nem é entre os indo-europeus", escreve Dumézil, "que esses fatos estão mais claros ou mais completos." Para estudá-los do "ponto de vista da sociologia geral", seria melhor voltar o olhar para os polinésios ou para os índios do noroeste da América do Norte, e o melhor comentário sobre a ascensão do antigo rei hindu Prthu "talvez seja fornecido pelas cenas que, apenas recentemente, marcaram a sucessão do soberano, nas ilhas Fiji" (Dumézil, 1949:41- 42) (SAHLINS, 1990, p.110)

Esta noção aponta para uma relação de poder soberania que não é “natural” à sociedade, mas apresenta-se antes uma “ruptura da ordem moral da população, e precisamente como o maior dos crimes contra o parentesco: fratricídio, parricídio, a união de mãe com filho, pai com filha, ou irmão com irmã.” (Idem, p.112). Ainda seguindo por essa vereda, a proposição de Sahlins prossegue de tal modo:

Levemos a sério a sugestão feita por Dumézil de que os rituais de instauração do chefe fiji podem servir de pista para o sistema indo-europeu. Frazer já havia colocado certos termos para essa comparação. As lendas dos reis latinos, desde Rômulo até Tarquínio II, assim como as dos gregos desde Tântalo e Pêlops até Agamêmnon, mostram similaridades consistentes relativas à filosofia de governo. O rei é um estrangeiro, frequentemente um príncipe guerreiro imigrante cujo pai é um deus ou um rei em sua terra nativa. Mas, exilado por seu próprio amor ao poder, ou banido por assassinato, o herói é incapaz de lá ser bem-sucedido. Em vez disso, toma o poder em outra parte e através de uma mulher: princesa nativa, que ele consegue por uma proeza milagrosa que envolve façanhas de força, artifício, estupro, habilidade atlética e/ou o assassinato de seu antecessor. O heróico genro, vindo de terras estrangeiras, demonstra seus dons divinos, obtém a filha da terra e herda a metade do reino ou mais (cf. Préaux, 1962). Antes de ser um conto de fadas essa era a teoria da sociedade. (Idem, p. 114)

Esta referência à chefia polinésia a qual Sahlins (assim como Dumézil) reporta é precisamente a história da chegada do capitão Cook às ilhas havaianas. Resumidamente, narra-se que Cook surge nas ilhas de Kahiki - domínio celeste e invisível do além-horizonte – sendo recebido como o sendo o próprio deus Lono (deidade da fertilidade e agricultura). Esse fato não impediu os nativos de matarem Cook em 1779 e, assim que morto, Cook fora empossado como antecessor divino pelos chefes dominantes do Havaí. Tal fato expressa uma inevitável confluência com o paradigma do Grande Homem. Um rei estrangeiro e temivelmente impeditivo, que após sua morte é consagrado junto ao povo.

Os conceitos de glória e de glorificação podem ser encontrados nesses elementos culturais na medida em que é justamente o assassínio do Grande Homem (glorioso por si) o ato máximo de glorificação, ou seja, o rito de o tornar sagrado. A Glória do soberano temível e impeditivo é reinvestida com a violenta glorificação ritualística deste: é

precisamente o *ressentimento* contra o poder soberano. Ao investigar essa relação política e teológica, Sahlins aponta:

Notem que em todas essas genealogias, nesses mitos e ritos, sejam eles polinésios ou indo-europeus, estamos tratando com categorias culturais. Mesmo abstratas, são conceitos fundamentais representados nas pessoas. As supostas ações dessas revelam as relações corretas entre as categorias, enquanto processo de sua organização e combinação. Antropólogos chamam a isto de "estrutura", porém esse termo não deveria ser pensado como um esquema sincrônico de contrastes e de correspondências — por exemplo, o chefe está para o povo como o estrangeiro está para o nativo, o mar está para a terra como os tomadores de mulheres estão para os doadores etc. Assim como o tempo e a sequência são fundamentais para contar um mito ou executar um rito, a estrutura também é um desenvolvimento produtivo das categorias e de suas relações. No evento são produzidos termos novos e sintéticos e as categorias elementares mudam seus valores. A vida da sociedade, de uma maneira abstrata, é gerada através da combinação de qualidades opostas, porém complementares, cada uma incompleta sem a outra. (Idem, p.121)

O que Sahlins indica nessa distinção teórica entre os termos *estrutura* e *evento* é precisamente que “a estrutura é a vida cultural das formas elementares. Exatamente porque essa diacronia é estrutural e repetitiva, é possível seu diálogo com o tempo histórico enquanto projeto cosmológico que abarca o evento contingente.”(Idem, p. 110) Destarte, apesar da abstrata estruturação do Grande Homem, os eventos específicos e locais (ou, a ‘realidade efetiva das coisas’) sofrem e agem sobre o estrutural. Assim, a noção de glória e de glorificação, signos culturais típicos da relação de soberania, encontram similares fórmulas estruturais, porém diferentes devido a deriva dos múltiplos eventos. A estrutura como forma elementar de cultura, longe de ser (como sugere o sentido material do termo) algo sólido e intrangisível, é antes um elemento processual, dinâmico e que, apesar de apresentar uma repetitibilidade, ela pode ser eventualmente mutável.

4.3

A relação de poder soberano, pertencente à trágica trama da vida e morte social, em sua estrutura já se torna expresso sua constituição de forças paradoxais. Como pode-se observar nos apontamentos de Dumézil e Sahlins,

Dumézil, referindo-se aos conceitos indo-europeus, dá nomes às forças opostas que estão em jogo: *celeritas* e *gravitas*, e esses termos latinos cabem perfeitamente no caso de Fiji. *Celeritas* refere-se à violência juvenil, ativa, desordeira, mágica e criativa dos príncipes conquistadores; e *gravitas*, às venerandas disposições, calmas, judiciosas, sacerdotais, pacíficas e produtivas

de um povo estabelecido. No momento inicial de sua combinação, *celeritas* prevalece sobre *gravitas*, isto é, quando os invasores capturam os poderes reprodutivos da terra para fundarem seu reino. Mas essa mesma violência criativa que institui a sociedade seria perigosamente imprópria para constituí-la. Esses dois termos combinados produzem um terceiro, o poder soberano, ou seja, uma junção das funções de guerra e de paz, rei e sacerdote, vontade e lei. Essa dualidade da soberania é uma condição "da sociologia geral" de todos esses reinos, sejam polinésios ou indo-europeus. O soberano pode governar a sociedade, o que vem a ser a mediação de suas partes antitéticas, pois o poder soberano em si mesmo partilha a natureza da oposição, combinando em si a antítese elementar. (Idem, p.122)

Interessante é a direta relação que os autores traçam entre sacerdócio e governo político do soberano, que deve assegurar duplamente a supremacia e perpetuação do reino e a glória. Essa dupla natureza da formação do poder soberano implica que o seu detentor aja entre duas instâncias, a teológica e a política, de modo que, o paradoxal soberano permanece acima da sociedade e, ao mesmo tempo, incorpora e representa o bem-estar geral. Visto deste ângulo, o soberano é a representação da própria Coisa Pública, ambivalentemente temível e amável. A confluência entre os polos opostos do Estado e da Sociedade só coexistem através da estrutura narrativa poder soberano. Exemplificado por Sahlins,

essa alternância entre os pólos opostos de Estado e Sociedade é apenas um dos muitos ciclos desse tipo, colocados em diversas dimensões temporais. Em um dos ciclos de duração mais curta, a cada ano o reinado de Júpiter é interrompido por uma saturnália popular, durante a qual toda a **ordem é suspensa**. Na Saturnália, na Lupercália, em seus sucessores carnavalescos e nos festivais anuais análogos dos reinos tradicionais, em toda parte, aparece mais uma permutação da estrutura original. Nesse momento de renascimento cósmico e social, *celeritas* e *gravitas* mudam de lugar: o povo se toma o partido da desordem e a celebração de sua comunidade vem a ser aquilo que é chamado de um ritual de rebelião (Gluckman, 1963). Um festival das ordens mais baixas é então a celebração "dos baixos estratos materializados em corpo", como é chamado por Bakhtin — precisamente aquilo que chamamos de "mundano". A inversão é combinada com subversão e, até mesmo, com perversão, em cenas de licenciosidade geral, de folia e de intercâmbio de papéis. Escravo e senhor se tornam iguais e, talvez, até invertam suas posições. O rei é posto em fuga (*regifugium*) ou é morto ritualmente. No célebre caso antropológico das cerimônias *incwala* dos *swazi*, sua capital é saqueada e ele é marcado por insultos sagrados como inimigo do povo. Em partes da Europa e na Polinésia, assim como na África e no Oriente Próximo, o governante é substituído por um rei farsesco ou pelo deus deposto do povo, que recupera a rainha da terra e preside a folia. (Idem, p.123-124)

Os termos destacados no trecho acima, relativo à suspensão da ordem, é diretamente relacionado à noção de estado de exceção. Nesses rituais sagrados em que o soberano é glorificado, é surpreendente o modo como se apresenta, novamente, a figura do *homo sacer*. Nessa relação simbólica entre súditos e soberano, a inversão de representações se dá quando os súditos se tornam soberano e o soberano se torna o homem sagrado a ser sacrificado - lembrando a teoria de Bodin que o poder soberano é absoluto

e perpétuo – não há espaço vazio nesta relação, e como uma troca simbólica, os papéis permutam dando continuidade a esta fórmula. Tal logo o Grande Homem sagrado é morto, a ordem entra em vigência novamente. Nessa mesma direção, Agamben (2004) expõe também essa relação entre a suspensão da ordem e essas festividades anômicas:

A secreta solidariedade entre a anomia e o direito manifesta-se num outro fenômeno, que representa um figura simétrica e, de certa forma, invertida em relação ao *iustitium* imperial. Há muito tempo, folcloristas e antropólogos estão familiarizados com aquelas festas periódicas – como as Antestérias e as Saturnais do mundo clássico e o charivari e o carnaval do mundo medieval e moderno – caracterizadas por permissividade desenfreada e pela suspensão e quebras hierárquicas, jurídicas e sociais. Durante essas festas, que são encontradas com características semelhantes em épocas e culturas distintas, os homens se fantasiam e se comportam como animais, os senhores servem os escravos, homens e mulheres trocam de papéis e comportamento delituosos são considerados lícitos ou em todo caso, não passíveis de punição. Elas inauguram, portanto, um período de anomia que interrompe e, temporariamente, subverte, a ordem social. (AGAMBEN, 2004, p.108-109)

Essas festas anômicas certamente são mecanismos de negar o Grande Homem (ou o Grande Outro dos súditos, sejam fiéis ou cidadãos) e de resistência e tensão na relação de disputa pelo poder soberano. A troca simbólica dos papéis, nessas festividades – cujos resíduos persistem fortemente no mundo moderno - demonstra o ressentimento e a vontade de destruição que os súditos apresentam em relação a este Grande Outro, a esta deidade teológica e política. Esse impulso de negação do “Estado” é similar ao pensamento filosófico-político das chefias ameríndias descritas por Pierre Clastres (2013) que não apenas nega a autoridade do Estado cotidianamente, nos mecanismos criados socialmente, como também constituem uma forma política própria de autogoverno das pessoas dessas culturas. As festas citadas podem também apresentar algo semelhante a essas culturas, como uma forma profana de aclamação, de glorificação. Porém, o receptáculo da Glória não é mais o rei, e sim os próprios súditos em posição excepcional de Soberano. Cada súdito é permutado em soberano e o autogoverno de cada soberano é glorificado nessas festividades litúrgicas teológico-políticas. As festividades são, assim, os resíduos estruturais que significam que o rei sempre deverá temer o seu povo.

4.4

Acerca dessa pulsão existente nas estruturas de relação de poder, duas categorizações que necessitam ser relevadas: a primeira é que tal pulsão jamais pode ser

coincidência com o conceito da esfera biológica denominada *instinto*; e a segunda é que tal pulsão é ação, complexa e existente nas práticas culturais das sociedades, variando historicamente e nunca se apresentando como breve destituição do rei, para lugar nenhum, como negação. É antes uma “vontade de outra-coisa” diferente do estabelecido pelas narrativas do poder soberano. Lacan (2008), em sua interpretação de Freud, destaca essa noção de pulsão do seguinte modo:

A pulsão, como tal, e uma vez que é então pulsão de destruição, deve estar para além da tendência ao retorno ao inanimado. O que ela poderia ser? – senão uma vontade de destruição direta, se assim posso expressar-me para ilustrar o que está em questão. Qualquer que seja o interesse que a leitura de Schopenhauer, por sua ressonância, pôde ter despertado em Freud, não se trata de nada que seja da ordem de uma *Wille* fundamental, e é somente para fazer vocês sentirem a diferença desse registro com a tendência ao equilíbrio que estou chamando-o assim por enquanto. Vontade de Destruição. Vontade de recomeçar com novos custos. Vontade de Outra-coisa, na medida em que tudo pode ser posto em causa a partir da função do significante. (LACAN, 2008, p.254)

A partir da perspectiva lacaniana, compreende-se, de certo modo, como a pulsão uma ser uma ação própria da esfera cultural. Se tomarmos a noção de estrutura como formas elementares de cultura, os símbolos e os signos assim como os seus sentidos e significados serão os elementos que compõem a estrutura simbólica. A denominada pulsão é uma categoria intrínseca às narrativas de poder, assim como o lugar por onde fluem os corpos. Novamente expressando, o corpo não como uma categoria biológica, mas cultural (imaginária e simbólica: uma imagem cultural fomentada por signos culturais).

Vinculado à pulsão, e propriamente onde tem interesse maior a análise, encontra-se o sentimento de *comoção*. Lacan, que se debruça sob tal termo, nos deixa indícios para a compreensão, dentro de uma *oikonomia* teológica-política, da constituição do corpo do Estado e, ao mesmo tempo, do soberano. O conceito de comoção apresenta, aqui nesta análise, o seguinte entendimento:

Falava-lhes há pouco de comoção, *émoi*, e aproveite para detê-los, nesse emprego intempestivo que é feito dessa palavra, na tradução corrente do francês, de *Triebregung* por *émoi pulsionnel*. Por que ter escolhido tão mal essa palavra? *Émoi* nada tem a ver com a emoção nem com emocionar. *Émoi* é uma palavra francesa que está ligada a um verbo mais antigo, *émoyer*, ou *esmayer*, que quer dizer propriamente *faire perdre à quelq'un*, eu já ia dizendo, *ses moyens* se não fosse um jogo de palavras em francês, mas é justamente da potência que se trata. *Esmayer* se vincula ao velho gótico *magnan*, *mögen* em alemão moderno. Uma comoção, como todos sabem, é algo que se inscreve na ordem das relações da potência entre vocês e, propriamente falando, o que faz com que vocês as percam. (Idem, p.296)

A investigação do termo *comoção* é produtiva na medida em que aponta para um sentimento e, ao mesmo tempo, uma ação presente frequentemente nas esferas litúrgicas

das vida eclesiástica, assim como da vida política. O termo *mögen* em alemão ao final do texto, pertence à esfera de significados do que poderia-se denominar de simpatia (um sentimento comum e fluente entre as coisas); Já o outro termo *magnan* se liga ao entendimento de um sentimento que não é algo somente particular, mas antes um sentimento oceânico, magnífico e colossal. A nota de tradução de Antônio Quinet acerca do termo *Émoi* por comoção também possui uma trilha frutífera para tal análise do poder, usufruto e gozo soberano:

Émoi (cf. Latim popular *exmagere*) – Em sua acepção literária e antiga significa emoção, perturbação, agitação que se apodera de seres sensíveis, e é sinônimo de comoção, choque nervoso, abalo, excitação, efervescência. Em sua acepção mais especializada, significa emoção considerada em seu aspecto afetivo sob o ângulo do prazer e da dor, sendo mais empregado como a emoção mesclada de inquietação, de tristeza, e que é sinônimo de contrariedade, aborrecimento, preocupação. Em seu emprego mais corrente em francês, significa uma perturbação agradável, sexual. Em seu sentido poético e figurado, se refere a coisas cujo movimento é assimilável a uma emoção humana. Optamos pelo termo *comoção* em português que corresponde à acepção empregada aqui por Lacan, ou seja, estremecimento causado no organismo, e especialmente sistema nervoso; perturbação, abalo, e também o que aparece em segundo plano no termo *émoi* em francês, ou seja, revolta e motim; revolução, agitação popular; significado que aqui é valorado por Lacan. (QUINET apud LACAN, 2008, p.386)

Além da categorização de Quinet e da tradução lacanianiana de *comoção*, no dicionário de língua portuguesa Novo Aurélio (1999) o termo comoção é apresentado do seguinte modo: “comoção (Do lat. *commotione*) *S. f.* 1. Perturbação, abalo. 2. Revolta, motim. 3. Perturbação orgânica.”(FERREIRA, 1999, p.510). Observa-se que o significado de motim e revolta provindo do termo comoção liga-se ao termo *magnan* e *mögen* na medida em que é um sentimento requente nas revoltas uma certa simpatia e sentimento comum de grandeza colossal. Como expressa Lacan também, um “fazer-se perder em qualquer um” (*faire perdre à quelq’un*). A *comoção* é o movimento próprio da pulsão, entendido como *Triebregung* (um movimento pulsional). A pulsão como vontade cultural se expressa nessas ações comotivas, de modo que revela outro significado do termo – o prefixo *co* significando algo conjunto, coletivo; seguido por *moção*, podendo ser relativo a movimento e ao ato de se mover: comoção é um sentimento de um movimento conjunto com uma só vontade coletiva.

Assim, o emprego do termo *comoção* é plenamente possível para categorização do sentimento fluente na comunhão existente na liturgia religiosa, assim como nas aclamações públicas próprias da liturgia política. O sentimento comum às duas esferas expressam propriamente uma pulsão ligada à estrutura do poder pastoral, que dentro das

práticas teológicas-políticas de algumas culturas, culminam nas figuras fictícias de Deus e do Estado, significantes do poder e gozo soberano. Salientamos anteriormente algumas culturas negam essa estrutura do poder e gozo soberano, expressando a pulsão da comoção como revolta e motim contra-Estado (e após a descarga efetiva da pulsão, o esquecimento). Entretanto, nas culturas de ressentimento como as cristãs e de Estado, a comoção age reativamente – Pode-se até matar o Grande Homem, porém a culpa moral que sucede o ato é tão pavorosa, que seu movimento pulsional age sob a forma de aclamação e glorificação, constituindo o corpo desse grande Outro imaginário.

Essa descarga pode ser denominada como *Eucharistia*, ou seja, a Ação de Graças, e, entende-se aqui, que este termo, comumente vinculado à esfera religiosa, também tem uma extrema importância para as formas de Estado. Uma primeira acepção do termo pode ser vinculada à glorificação, no ato aclamatório de dar ao soberano (teológico ou político) à própria Glória. As Graças dada aos soberanos, em comunhão, é um símbolo da doação dos corpos à um corpo maior e comum a todos. E é surpreendentemente, na esfera do Catolicismo, por exemplo, nos ritos da eucaristia, como o ato simbólico de comer o que representa o corpo e o sangue de Cristo, mostra-se como um momento trágico do soberano sendo devorado pelos devotos – o corpo e o sangue é repartido em comunhão e cada fiél, dando *graças* ao senhor devorado, tem um rincão da glória soberana.

Faz-se necessário relevar a ligação do termo *Eucharistia* à noção de *Charisma*, relação de natureza irracional, que dentro da esfera teológica vincula-se à *Graça*. Utilizando-se da ideia de dominação carismática, observa-se neste ritual *oikonomico* um dispositivo simbólico, de doação e aquisição, que possivelmente representa a disputa pelo poder, usufruto e gozo soberano. O devoto só pode dar *Graças*, se ele mesmo tiver antes *Graça*. Após as Graças serem dadas ao Soberano, todos os devotos em ressentimento se submetem à sua vontade. Este sentimento de culpa sucedido do ato da devoração é um imperativo para uma pulsão de arrependimento, servidão e glorificação do soberano. O soberano, este grande Outro fictício, que possui um poder de usufruto e gozo que pode ser denominando glória, é figurado pela transferência dos fiéis nesses momentos de descarga de glorificação aclamatória. Imagina-se um poder de Deus ou Estado que seja semelhante ao poder catártico coletivo das aclamações, em que um acúmulo e dispêndio de energia pulsional é de proporções tão extraordinárias, que os devotos julgam existir um Outro maior, enquanto a situação catártica que fora o dispositivo de poder. A ficção parte de uma transferência da ação, da prática coletiva e catártica.

Prólogo - O nascimento e as representações da soberania

I.

O curto período de tempo de 1570 a 1651, situado no limiar entre da Idade Média e Moderna, é crucial para os estudos de teologia-política. Neste estudo enfoca-se três momentos fundamentais que permitem, por meio da abordagem de teologia-política compreender o caráter extra-mundano do poder soberano. O primeiro é o estabelecimento pela Igreja Católica em 1570 da *Missa Tridentina* – cujo rito, de modo simbólico, tem função *litúrgica* (ou pública) de aclamar o Reino e a Glória de Deus e narrar a tragédia soberana. Seu auge, a comunhão, é a confirmação de todos a todos os presentes, do poder soberano da Santíssima Trindade. O segundo marco pode ser identificado apenas seis anos mais tarde, com a publicação de *Les Six Livres de la République* de Jean Bodin. Nesta obra o autor francês

introduz uma diferença fundamental entre governo e Estado (...). Para Bodin, governante e soberano não são sinônimos: enquanto o poder soberano tem poder absoluto, o governante é um administrador da coisa pública e pode ter seu poder por delegação do poder supremo. Esta distinção, que aparece nos Seis livros da República, obriga a Bodin a esclarecer a natureza absoluta e perpétua do poder soberano em contraste com a transitoriedade do poder governamental. (RISCAL, 2001, p.174)

O estabelecimento da Missa Católica Tridentina e a teorização de Bodin pertencem a um mesmo conjunto de discursos que fazem nascer, para a modernidade, as ideias de Estado e soberania. Este termos já eram, de certo modo, utilizados nas práticas político-teológicas do período, porém o estabelecimento racionalizado e imediatamente consecutivo do rito teológico e da elaboração teórica política parecem demonstrar um co-pertencimento das duas esferas à uma mesma estrutura. Ambas narram a mesma tragédia – de um Rei que jamais pode morrer.

O terceiro marco fundamental é a publicação de *Leviatã, ou, Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*, de Thommas Hobbes, em 1651. A questão litúrgica e aclamatória e da doação e reconhecimento público do poder soberano é expresso na segunda parte da obra, denominada *Da República/ CAP. XVII – Das Causas, Geração e Definição de uma REPÚBLICA*. Este capítulo tem uma importância fundamental na medida em que ele expressa um teorema político da origem da Coisa Pública. O portador moderno da soberania, o novo Deus, fundido ao velho, é o Estado.

Denomino como um teorema a obra de Hobbes, uma vez que *teoria, estratégia, lógica e oikonomia* estão presentes e indissociáveis durante o percurso de sua análise. O capítulo destacado acima, exemplarmente, apresenta a confluência das esferas teológicas e política. O fragmento que seguirá, já citado nesta pesquisa, que expressa a condição de cessão e transferência do poder na criação do corpo político do Estado, visa agora um outro olhar, um olhar do ponto de vista litúrgico do Estado, em que a suprema aclamação é :

mais do que consentimento ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles, numa só pessoa, realizada pro um pacto de cada homem com todos os homens, de um modo que é como se cada homem dissesse a cada homem: *Autorizo e transfiro o meu direito de me governar a mim mesmo a este homem, ou a esta assembléia de homens, com a condição de transferires para ele o teu direito, autorizando de uma maneira semelhante todas as suas ações.* Feito isso, à multidão assim unida numa só pessoa se chama REPÚBLICA (*Commonwealth*), em latim CIVITAS. É esta a geração daquele grande LEVIATÃ, ou antes (para falar em termos mais reverentes) daquele *Deus mortal*, ao qual devemos, abaixo do *Deus imortal*, a nossa paz e defesa. (HOBBS, 2008, p. 147)

Hobbes separa ao final um deus mortal e um deus imortal. Entretanto a função geradora de ambos os deuses é a mesma – a função litúrgica da transferência e empoderamento do soberano. Eclesiástico ou Civil, o soberano só se origina dentro dessa função litúrgica e aclamatória. O fragmento citado de Hobbes, em certa medida, reproduz politicamente o mesmo conteúdo que a *Missã Tridentina* produz teologicamente, ou seja, um ritual de empoderamento do Soberano. Hobbes também define a república como

uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída por todos como autora, de modo que ela pode usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comuns. (HOBBS, 2008, p.148)

Tal fragmento reproduz, como um eco, o ritual católico, um dos momentos do auge da comunhão, que é desejar ao próximo a *Paz de Cristo*. A paz desse soberano político se faz do mesmo modo que a do soberano teológico: Só haverá paz para os submissos, seja cristão ou republicanos. Aos ingovernáveis, o fogo e a guerra eterna.

Em algumas sociedades contemporâneas, como exemplo a sociedade brasileira, em que o voto para a escolha dos representantes políticos é obrigatório, pode-se observar nitidamente essa compulsão à aclamação. O dia do voto é feriado nacional, o ato de votar é considerado sagrado, o que permite entrever-se sua condição ritual e simbologia política. A não participação na escolha do representante político constitui crime federal levando à suspensão de inúmeros direitos de cidadania. Como um ato litúrgico, todo um modo de agir é envolto em tal ritualística e um gozo é liberado nessa ordem de comunhão

pública. Nada há de desencantamento nessa ação política que é apenas uma entre tantas outras ritualizações da atual ordem estatal. A sacralidade dos rituais políticos se estende para além e se impregna em tribunais, sessões públicas, solenidades, marchas e paradas em feriados nacionais, que enaltecem símbolos como bandeiras, cargos, patentes, obras legislativas, entre outros, e no fim dá a forma e fortalece a noção que de soberania e de seu gozo glorioso.

Além da figura mítica do Homo Sacer, do homem sacro, que pode ser morto mas não sacrificado, há uma outra figura dentro das relações de Estado que nos auxilia no entendimento da sacralidade política : os Párias. O termo tem origem na tradição indiana e designa a classe mais baixa da sociedade, os *Parayar*, pessoas consideradas intocáveis, impuras e incrédulas. O termo, modernamente tratado, não retira esses atributos, mas, ao contrário, soma-os ao crime político de alguém que se nega a se submeter às leis de Estado e normas sociais. Contrariando toda a sacralidade do Estado, seus símbolos e rituais, o pária é expulso de sua pátria, não podendo ser sacrificado pelo Estado, mas pode ser morto (por ser posto fora-da-lei). Só pode receber as *bençãos de paz* do direito e do Estado, quem se submeter a este soberano e glorificá-lo.

II.

A ideia de soberania, assim como seu gozo específico denominado Glória, origina-se no limiar final da Idade Média, sob influência de culturas indo-européias, romanas e cristãs. Com o decorrer dos séculos, figuras, símbolos, rituais e representações sofreram alterações. Entretanto a estrutura da soberania encontra-se presente – como forma elementar da cultura – em *eventuais* novas formas de disputa. Mesmo as teorias neoliberais contemporâneas, que visam um esvaziamento do poder estatal, participam dessa relação de poder soberano. A disputa entretanto torna-se mais complexas com a intervenção das contingências impostas pelo novo deus mortal designado *Mercado*.

Pode-se observar essa relação de disputa pelo poder, usufruto e gozo soberano nas teorias neoliberais atuais. Dentre tantos autores coniventes com o modo político-econômico, destacarei o documento público denominado *A sociedade orfã*, de José Renato Nalini, atual secretário de estado da educação de São Paulo, nomeado em 22 de janeiro de 2016, publicado em 05 de Abril de 2016. O documento inicia-se do seguinte modo:

Uma das explicações para a situação de anomia que a sociedade humana enfrenta em nossos dias é a de que ela se tornou órfã. Com efeito. A fragmentação da família, a perda de importância da figura paterna – e também a materna – a irrelevância da Igreja e da Escola em múltiplos ambientes, geram um convívio amorfo. Predominam o egoísmo, o consumismo, o êxtase momentâneo por sensações baratas, a ilusão do sexo, a volúpia da velocidade, o desencanto e o niilismo.

Uma sociedade órfã vai se socorrer de instâncias que substituam a tibia parentalidade. O Estado assume esse papel de provedor e se assenhoreia de incumbências que não seriam dele. Afinal, Estado é instrumento de coordenação do convívio, assegurador das condições essenciais a que indivíduos e grupos intermediários possam atender à sua vocação. Muito ajuda o Estado que não atrapalha. Que permite o desenvolvimento pleno da iniciativa privada. Apenas controlando excessos, garantindo igualdade de oportunidades e só respondendo por missões elementares e básicas. Segurança e Justiça, como emblemáticas. Tudo o mais, deveria ser providenciado pelos particulares. (NALINI, 2016)

O fragmento, que apresenta clara influência neoliberal, aponta para a necessidade de um esvaziamento do Estado, para que este deixe de ser provedor e passe a ser uma instância reguladora de segurança e justiça (ambos grafados com letras maiúsculas na carta, apontando um valor categórico e metafísico para ambos os conceitos). Destaca-se também o caráter teológico tradicional, que dá início a um discurso que aponta a perda dos referenciais da Igreja e da figura paterna (e somente como ressalva aponta a materna também), não deixando de escapar a visão moralizante sobre as formas de prazeres sexuais e outros prazeres mundanos. Adiante, a curta carta finaliza-se do seguinte modo:

No dia em que a população perceber que ela não precisa ser órfã e que a receita para um Brasil melhor está no resgate dos valores esgarçados: no reforço da família, da escola, da Igreja e do convívio fraterno. Não no viés facilitado de acreditar que a orfandade será corrigida por um Estado que está capenga e perplexo, pois já não sabe como honrar suas ambiciosas promessas de tornar todos ricos e felizes. (NALINI, 2016)

O tom moralizante do discurso é claro. Embora possamos encontrar várias expressões do discurso neoliberal, escolheu-se este texto por dois motivos: o primeiro é a intensidade do ataque contra o Estado, o que faria supor uma concepção da soberania estatal como instância ilusória e declínio cuja onipotência deveria ser reduzida para possibilitar o progresso social. O segundo motivo, é o fato de José Renato Nalini, tratar-se de uma figura pública, cujo cargo político é de extrema importância para a conjuntura política e educacional brasileira. Os termos adotados denotam uma completa adesão aos argumentos neoliberais associados a um tradicionalismo cristão que representam o discurso dominante da cultura política brasileira contemporânea. Este é apenas um breve e curto exemplo entre uma infinidade de outros.

Embora aponte para uma redução do papel do Estado, o discurso não pretende, em última instância, destituir o poder soberano mas transferir o seu estatuto mundano para a esfera do mercado, fazendo do Estado um órgão dentro desse novo corpo soberano. A referência teológica e moralizante expressa ao longo da carta deixa claro que o autor não vislumbra o fim dos valores sagrados do cristianismo mas aponta que o declínio estatal se dá por justamente não se apoiar mais em tais referências.

O novo soberano, ainda moral e cristão, não seria mais depositado no Estado, mas sim no Mercado. Um mercado transnacional, especulativo, constituído por uma mão invisível, que acrescenta ao pragmatismo econômico uma dimensão metafísica produzida por práticas de ordem moral. Dito de outro modo, a atual e generalizada disputa pelo poder soberano se dá entre o Estado e o Capital (que avançam em sua condição de estar em todos os lugares ao mesmo tempo em lugar nenhum), sem perder a dimensão da disputa pela raça soberana e por uma religião soberana. Em um bloco polimorfo, a disputa soberana na atualidade se dá conjugando a um só tempo as ilusões de um Deus, de um Estado, um Capital e uma Raça superior, originárias nas relações políticas-biológicas dos séculos XVIII e XIX. Cada forma de disputa pelo poder soberano e de seu gozo glorioso ocorrem diferentes esferas, todas, porém pertencentes a uma mesma estrutura de poder, usufruto e gozo. A quem nada possuir deste quinhão, só resta a extrema vulnerabilidade da vida nua, uma vida destituída absoluta e perpetuamente da soberania de si.

REFERENCIAL BIBLIOGRÁFICO

AGAMBEN, G. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.

_____. **Estado de exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004

_____. **O Reino e a Glória: uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer**, II, 2. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. Arte, Inoperatividade, Política. *In. Política/Politics*. Org. Rui Mota Cardoso. Porto, Museu de Arte Contemporânea de Serralves, 2008.

ARENDT, H. **A Condição Humana**. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2005.

BENJAMIN, W. **Origem do Drama Baroco Alemão**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

BLOCH, M. **Os Reis Taumaturgos – o caráter sobrenatural do poder régio: França e Inglaterra**. S. P.: Cia das Letras, 1999.

BORGES, D. “Inchado, feio, preguiçoso e inerte”: A degeneração no Pensamento Social Brasileiro, 1880-1940. *In: Teoria & Pesquisa, número 47 – Dossiê Normalidade, Desvio, Diferenças*. Org. Richard Miskolci. São Carlos: UFSCar, 2005.

CLASTRES, P. **A Sociedade contra o Estado**. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

FOUCAULT, M. **Em Defesa da Sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **As Palavras e as Coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **Nascimento da Biopolítica**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **Os Anormais**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FREUD, S. **Totem e Tabu: Algumas concordâncias entre a vida psíquica dos homens primitivos e a dos neuróticos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013

_____. **Gradiva**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013

HOBBS, T. **Leviatã, ou, Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. Org. Richard Tuck, 2ª.Edição. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

KAFKA, F. Diante da Lei. *In. Um Médico Rural*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

KANTOROWICZ, E. **Os Dois Corpos do Rei: Um estudo sobre teologia política medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

LACAN, J. **Seminário, livro 7: A ética da psicanálise, 1959-1960**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

_____. **Seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, 1964**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

_____. **Seminário, livro 20: Mais, ainda. 1972-1973**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LE GOFF, J. **O maravilhoso e o cotidiano no ocidente medieval**. Porto: Edições Setenta, 1994.

LOURENÇO, J. **A Bíblia Hebraica**, in *Gaudium Sciendi*, Lisboa, no.03, jan.2012

NASIO, J-D. **5 lições sobre a teoria de Jacques Lacan**. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

NIETZSCHE, F. **Genealogia da Moral**. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1998.

RISCAL, S. **O conceito de soberania em Jean Bodin: Um estudo do desenvolvimento das idéias de administração pública, governo e Estado no século XVI**. Campinas: 2001.

SAHLINS, M. D. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

SCHMITT, C. **Teología Política**. Madrid: Editorial Trotta, 2009

WEBER, M. **A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo**. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2004.

_____. **A “objetividade” do conhecimento nas ciências sociais**. In: **Max Weber**. Org. Gabriel Cohn. São Paulo: Editora Ática, 2003.

_____. **Os três tipos puros de dominação legítima**. In: **Max Weber**. Org. Gabriel Cohn. São Paulo: Editora Ática, 2003.