

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

JOÃO LOURENÇO BORGES NETO

GIORGIO AGAMBEN E A GUERRA CIVIL MUNDIAL

GOIÂNIA
2025



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES

E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico

Dissertação Tese Outro*: _____

*No caso de mestrado/doutorado profissional, indique o formato do Trabalho de Conclusão de Curso, permitido no documento de área, correspondente ao programa de pós-graduação, orientado pela legislação vigente da CAPES.

Exemplos: Estudo de caso ou Revisão sistemática ou outros formatos.

2. Nome completo do autor

João Lourenço Borges Neto

3. Título do trabalho

Giorgio Agamben e a guerra civil mundial

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

a) consulta ao(à) autor(a) e ao(à) orientador(a);

b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação. O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.



Documento assinado eletronicamente por **João Lourenço Borges Neto, Discente**, em 07/10/2025, às 21:57, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Adriano Correia Silva, Professor do Magistério Superior**, em 21/10/2025, às 14:29, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **5705408** e o código CRC **E86E6675**.

Referência: Processo nº 23070.042683/2025-19

SEI nº 5705408

JOÃO LOURENÇO BORGES NETO

GIORGIO AGAMBEN E A GUERRA CIVIL MUNDIAL

Tese apresentada ao programa de Pós-graduação em Filosofia, na Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás(UFG), como requisito para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia

Linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política

Orientador: Prof. Dr. Adriano Correia Silva

GOIÂNIA
2025

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Borges Neto, João Lourenço
Giorgio Agamben e a guerra civil mundial [manuscrito] / João Lourenço Borges Neto. - 2025.
151 f.

Orientador: Prof. Dr. Adriano Correia Silva.
Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Filosofia (Fafil), Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Goiânia, 2025.
Bibliografia.

1. Stasis. 2. Giorgio Agamben. 3. jus publicum europaeum. 4. guerra civil. 5. inimigo. I. Silva, Adriano Correia, orient. II. Título.

CDU 1



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE FILOSOFIA

ATA DE DEFESA DE TESE

Ata Nº 18 da sessão de Defesa de Tese de João Lourenço Borges Neto que confere o título de Doutor em Filosofia do Programa de Pós Graduação em Filosofia, na área de concentração em Filosofia.

Aos onze dias do mês de setembro do ano de dois mil e vinte e cinco, a partir das 14:30 horas, semipresencial na sala de Defesas do Programa de Pós Graduação em Filosofia, realizou-se a sessão pública de Defesa de Tese intitulada “LABIRINTO DO TEMPO: a guerra civil em curso”. Os trabalhos foram instalados pelo Orientador, Professor Doutor Adriano Correia Silva (FAFIL/UFG) com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Professora Doutora Isabela Ferreira de Pinho (UFRJ), membra titular externo; Professor Doutor Castor Mari Martin Bartolomé Ruiz (UNISINOS), membro titular externo; Professora Doutora Adriana Delbó Lopes (FAFIL/UFG), membra titular interno; Professor Doutor Renato Moscateli (FAFIL/UFG), membro titular interno. Durante a arguição os membros da banca fizeram sugestão de alteração do título do trabalho, conforme explicitado abaixo. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta a fim de concluir o julgamento da Tese tendo sido o candidato aprovado pelos seus membros. Proclamados os resultados pelo Professor Doutor Adriano Correia Silva (FAFIL/UFG), Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora, aos onze dias do mês de setembro do ano de dois mil e vinte e cinco.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA

Giorgio Agamben e a guerra civil mundial



Documento assinado eletronicamente por **Renato Moscateli, Professor do Magistério Superior**, em 22/09/2025, às 13:46, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Adriana Delbo Lopes, Professora do Magistério Superior**, em 22/09/2025, às 15:26, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Adriano Correia Silva, Professor do Magistério Superior**, em 22/09/2025, às 22:32, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Castor Mari Martín Bartolomé Ruiz**, **Usuário Externo**, em 23/09/2025, às 14:29, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Isabela Ferreira de Pinho**, **Usuário Externo**, em 06/10/2025, às 15:10, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **5578519** e o código CRC **33304F2F**.

Referência: Processo nº 23070.042683/2025-19

SEI nº 5578519

RESUMO

A presente pesquisa tem como objetivo investigar a obra *Stasis: a guerra civil como paradigma político (Homo Sacer II,2)*, de Giorgio Agamben, buscando compreender como a reflexão sobre a guerra civil se inseriu ao arcabouço teórico da tetralogia *Homo Sacer* e contribuiu para o diagnóstico da crise sistemática da forma jurídico-estatal. Publicado em 2015, *Stasis* reúne dois ensaios derivados dos seminários ministrados por Agamben em outubro de 2001, na Universidade de Princeton. No primeiro destes ensaios, o filósofo conduz uma investigação arqueológica sobre a guerra civil na Grécia Antiga, questionando a separação rígida entre *oikos* e *polis* e demonstrando como a guerra intestina dissolve a fronteira entre o político e o impolítico. No segundo, propõe uma releitura do frontispício do *Leviatã*, de Thomas Hobbes, identificando nele uma ilusão de perspectiva que, segundo Agamben, revelaria o segredo da forma estatal. A partir das análises de Agamben nos primeiros ensaios de *Stasis*, que evidenciam a inseparabilidade entre guerra civil e política, orientamos nossa pesquisa com o objetivo de investigar a crise da estatalidade. Nesse contexto, identificamos no ideal barroco, segundo proposto por Walter Benjamin, elementos de uma teoria da história que está na origem da formação do Estado moderno e da consolidação do *jus publicum europaeum*. Por fim, em diálogo com Carl Schmitt, reconstruímos o conceito de guerra próprio do direito internacional interestatal europeu, examinando seu declínio e as implicações para a emergência de uma guerra civil mundial que redefiniu os significados de: inimigo legitimamente reconhecido, criminoso e inumano.

Palavras-chave: *stasis*; ausência de povo; guerra civil; *jus publicum europaeum*; inimigo; Giorgio Agamben.

ABSTRACT

This research aims to investigate *Stasis: Civil War as a Political Paradigm* (Homo Sacer II,2) by Giorgio Agamben, seeking to understand how the reflection on civil war is integrated into the theoretical framework of the *Homo Sacer* tetralogy and how it contributes to diagnosing the systematic crisis of the juridical-state form. Published in 2015, *Stasis* gathers two essays derived from seminars conducted by Agamben in October 2001 at Princeton University. In the first essay, the philosopher conducts an archaeological investigation of civil war in Ancient Greece, questioning the rigid separation between *oikos* and *polis* and demonstrating how civil strife dissolves the boundary between the political and the non-political. In the second essay, he offers a reinterpretation of the frontispiece of Thomas Hobbes' *Leviathan*, identifying in it an optical illusion that, according to Agamben, reveals the secret of the state form. Based on Agamben's analyses in the first essays of *Stasis*, which highlight the inseparability of civil war and politics, our research is guided by the objective of investigating the crisis of statehood. In this context, we identify in the Baroque ideal, as proposed by Walter Benjamin, elements of a theory of history underlying the formation of the modern state and the consolidation of the *jus publicum europaeum*. Finally, in dialogue with Carl Schmitt, we reconstruct the concept of war proper to European interstate law, examining its decline and the implications for the emergence of a global civil war that redefined the meanings of the legitimately recognized enemy, criminal, and inhuman.

Keywords: stasis; absence of a people; civil war; *jus publicum europaeum*; enemy; Giorgio Agamben.

SUMÁRIO

<i>INTRODUÇÃO</i>	6
<i>CAPÍTULO I: QUANDO O GOLPE É ORGANIZANDO NA SALA DE JANTAR</i> ... 10	
1.1 Prólogo metodológico.....	10
1.2 Corolário para <i>stasis</i>	15
1.3 <i>Stasis emphylos</i>	24
1.4 <i>Oikeios polémos</i>	27
1.5 A politização da casa e a despolitização da cidade.....	30
<i>CAPÍTULO II: A MÁQUINA EM PERSPECTIVA DO VAZIO</i>	39
2.1 Mitologia das engrenagens: uma nova episteme.....	40
2.2. Soberania: o espírito que move as engrenagens.....	49
2.3. O relógio sob outra perspectiva.....	60
<i>CAPÍTULO III: RITMOS DA RUÍNA: BENJMIN, CARL SCHMITT, BARROCO E HISTÓRIA</i>	88
3.1 Soberano em cena: o drama de restauração e catástrofe.....	91
3.2. Os dois corpos do poder: leviatã e behemoth.....	103
3.3. O drama do bárbaro melancólico.....	111
3.4 Diante do espelho, o inimigo é o outro.....	120
<i>EXCURSO</i>	131
<i>CONCLUSÃO</i>	140
<i>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</i>	145

INTRODUÇÃO

Datada de 22 de abril de 1500 e reconhecida como o primeiro registro histórico sobre o Brasil, a carta de Pero Vaz de Caminha relatou a chegada dos portugueses à costa brasileira. Endereçada ao rei de Portugal, descreveu com detalhes o “achamento desta vossa terra nova, que ora nesta navegação se achou”. Nas margens daquela nova terra, diz Pero Vaz, foram avistados homens de pele parda que caminhavam nus, sem qualquer vestimenta que cobrissem suas vergonhas. Eis a certidão de nascimento da primeira chegada civilizatória à terra que, mais tarde, viria a se chamar Brasil. Alguns séculos depois, por volta da década de 1930, uma nova expedição desembarcou no Brasil, vinda da França, com a missão de instaurar o Departamento Francês de Ultramar e transmitir aos analfatóteles, ou, para usarmos uma expressão de Lévi-Strauss, aos “totalmente ignorantes” desta terra, os saberes da filosofia. Na década de 1960, já consolidado há alguns anos o Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, deu-se continuidade ao influxo civilizatório com a implantação de uma nova orientação metodológica fundamental para toda formação em filosofia: o método estrutural de análise de texto. A partir daquele momento, a história da filosofia assumiu o caráter de uma “ciência rigorosa” substituindo “opiniões e teses isoladas” por um “movimento metódico de um pensamento estruturado”. Este foi o terreno onde se desenvolveu, ainda que meio irregular, como é próprio daquilo que nasce em meio ao cerrado, esta tese de doutoramento.

Mas, afinal, do que se trata esse método estrutural de leitura do texto filosófico? Uma resposta breve pode ser encontrada no célebre texto de Victor Goldschmidt, *Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos*.

O método estrutural de interpretação filosófica defende que a análise de um sistema de pensamento tenha uma independência essencial em relação ao contexto histórico, com preocupação apenas na compreensão da estrutura interna da obra examinada. Por estrutura se entende o conjunto meramente procedimental da investigação que asseguram a coerência do pensamento e conferem inteligibilidade ao sistema filosófico. Segundo Goldschmidt, “o método se encontra em atos nos próprios movimentos do pensamento filosófico, e a principal tarefa do intérprete é restituir a unidade indissolúvel deste pensamento” (Goldschmidt, 1970 p.140). Essa abordagem implica considerar que as afirmações que compõem o sistema filosófico não têm outras causas a não ser as razões explicitamente reconhecidas e assumidas pelo próprio filósofo.

Por isso, cabe ao investigador munido do método estrutural pesquisar os próprios movimentos internos do pensamento filosófico, restando a tarefa fundamental de reconstruir o pensamento, tal como foi articulado na obra. Desse modo, o trabalho de pesquisa, ao refazer os movimentos inscritos na estrutura da obra, situa-se em um tempo especificamente metodológico, isto é, o tempo lógico. É curioso, embora também cômico, o reconhecimento, por parte de Goldschmidt, de que a vida impõe suas necessidades, posto ser “uma fatalidade corporal”. No entanto, esse dado natural não deve anular a “possibilidade *de se retirar do tempo vivido* para encadear pensamentos numa ordem de uma nova temporalidade” (Goldschmidt, 1970, p. 143). Por isso, o tempo lógico significa uma independente com os tempos exteriores ao sistema estudado, como, por exemplo, o tempo da história factual. A história, explica o filósofo, “dos fatos econômicos e políticos, a história das ciências, a história das ideias gerais (que são as de ninguém) fornecem um quadro cômodo, talvez indispensável, em todo caso, não-filosófico, para a exposição das filosofias” (Goldschmidt, 1970, p.144).

A presente tese de doutorado, portanto, tem como objetivo central investigar os vínculos internos do pensamento político de Giorgio Agamben, com ênfase na análise estrutural do livro *Stasis: a guerra civil como paradigma político*. A pesquisa buscou compreender de que modo a investigação sobre a guerra civil se insere no arcabouço teórico da tetralogia *Homo Sacer*, bem como de que forma essa obra oferece elementos que contribuem para o diagnóstico de uma crise sistemática da forma jurídico-estatal e da relação fundamental entre política e vida, elementos centrais para a formulação do diagnóstico de eclipse duradouro que marca a política em nossos tempos, apresentado no primeiro volume da série: *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*.

Compondo o volume II, 2 da série *Homo Sacer, Stasis*, publicado pela primeira vez em 2015, reúne dois ensaios preparados por Giorgio Agamben para um seminário ministrado na Universidade de Princeton, em outubro de 2001, intitulados: *Stasis* e *Leviatã-Behemoth*. O primeiro ensaio desenvolve uma investigação de caráter arqueológico sobre a guerra civil na Grécia Antiga, questionando a noção clássica de uma separação clara entre o espaço privado (*oikos*) e o espaço público (*polis*). Neste ensaio, Agamben mostra como a *stasis* cria uma zona cinzenta em que o político e o impolítico se entrelaçam, desfazendo a fronteira tradicional entre as esferas doméstica e pública. Já o segundo ensaio propõe uma releitura da estrutura do Estado moderno a partir da imagem da máquina. Essa análise parte da interpretação do frontispício do *Leviatã*, de Thomas Hobbes, no qual Agamben não vê um autômato, mas uma ilusão de perspectiva. Essa

mudança de enfoque, de acordo com o filósofo italiano, permitiria revelar um dos segredos da forma estatal: a *adêmia*, isto é, a ausência de povo como constitutivo do corpo político

Como estrutura formal, o trabalho de doutorado foi organizado em três capítulos. No primeiro, iniciamos com um prólogo metodológico, no qual explicitamos o modo como nos propomos a ler Giorgio Agamben, ou seja, a partir de uma concepção arqueogenealógica formulada no ensaio *O que é o contemporâneo?*. Em seguida, passamos à reconstrução do percurso teórico de Agamben a partir de seu diálogo com a historiadora Nicole Loraux. Para isso, reconstituímos a estrutura argumentativa presente no artigo *La guerre dans la famille*, de Loraux, com o objetivo de, posteriormente, apresentar as conclusões desenvolvidas por Agamben a partir desse confronto teórico.

No capítulo seguinte, buscamos inicialmente situar a filosofia de Thomas Hobbes a partir de sua concepção mecanicista para, em seguida, reconstruir as múltiplas interpretações reunidas por Giorgio Agamben sobre o frontispício do *Leviatã*. Nosso objetivo foi compreender como Agamben identificou, nessa imagem de capa, uma perspectiva curiosa que, ao mesmo tempo, revela e oculta o *arcano imperii* da estatalidade, assim como sua profunda vinculação com a lógica biopolítica e com a guerra civil.

O terceiro capítulo parte da hipótese, formulada por Giorgio Agamben, de que a investigação do *arcano imperii* torna-se necessária diante da constatação de uma crise sistemática da forma jurídico-estatal. Nesse contexto, propomos uma análise da estrutura do Estado moderno desde sua fundação entendido como resposta às guerras civis de religião do século XVII, tendo como principais interlocutores teóricos como Walter Benjamin e Carl Schmitt. Inicialmente, tomamos como base a leitura benjaminiana da obra *Origem do drama barroco alemão*, na qual a forma do drama barroco foi associada ao conceito de soberania de Schmitt. A partir dessa articulação, identificamos no *Trauerspiel* uma filosofia da história que compreende o barroco como expressão de uma crise permanente, marcada por uma tensão constante entre o impulso restaurador e a iminência da catástrofe. Argumentamos que esse ideal barroco desempenhou um papel constitutivo na formação do modelo estatal moderno e na consolidação do *jus publicum europaeum*. Na sequência, em companhia de Carl Schmitt, reconstruímos o conceito de guerra próprio da estatalidade, seu declínio e metamorfose em guerra civil de escala global. No último ponto do capítulo, analisamos as implicações dessa transformação tanto para a compreensão da guerra quanto para a redefinição do inimigo político.

Por fim, é preciso reconhecer que, em vários momentos, não cumprimos com o mandamento de uma análise puramente estrutural, permitindo que a experiência factual atravessasse constantemente nossa reflexão. As leituras e inquietações que irão aparecer em forma de texto ao longo desta tese foram, em grande parte, marcadas pelo contexto histórico em que a pesquisa foi conduzida e, portanto, mais do que por uma adesão estrita à objetividade interna do sistema filosófico agambeniano. Desenvolvida majoritariamente durante o período pandêmico, em que a possibilidade de se retirar do tempo vivido foi impossível, esta investigação assumiu escolhas intencionais, ainda que por vezes arbitrárias, tanto na seleção dos temas quanto nos modos de abordagem. Um exemplo disso é a concepção de guerra civil, que, de maneira distinta, perpassa os três capítulos desta tese. Nesse percurso, as leituras feitas, as conversas realizadas, as análises pensadas e, por fim, a própria escrita assumiram a forma de um labirinto em busca de uma porta.

CAPÍTULO I: QUANDO O GOLPE É ORGANIZANDO NA SALA DE JANTAR

Exu matou o pássaro ontem com a pedra que jogou hoje.
Oriki de Exu

1.1 Prólogo metodológico

Dando início ao percurso de nossa pesquisa, gostaríamos de introduzir uma breve questão de método relevante para o trabalho que segue.

Como o retorno a elementos do passado, sejam eles palavras gregas ou figuras paradigmáticas, é um traço comum na filosofia de Giorgio Agamben, nas páginas seguintes desta introdução pretendemos sublinhar que esse regresso no tempo possui suas próprias características. Em primeiro lugar porque o filósofo tem o costume de usá-las para introduzir suas reflexões, e, em um segundo momento, porque suas investigações pertinentes às questões contemporâneas são recheadas de paradigmas e escavações do passado.

É próprio ao exercício dos filósofos o embate com a tradição do pensamento ocidental e, nesse caso, as obras de Giorgio Agamben demonstram com vigor o trabalho do filósofo.

Por outro lado, muito mais do que fazer a história da filosofia demonstrando o domínio sobre os conceitos, o projeto filosófico político de Giorgio Agamben procura sempre lidar com presente. A filosofia agambeniana é sempre uma reflexão e uma tentativa de compreensão do agora.

Considerando que o objeto de pesquisa do filósofo italiano é o presente, gostaríamos também de ressaltar que seu método de investigação é uma arqueologia-genealógica. Ou seja, trata-se tanto de vasculhar o passado em busca de elementos singulares que sirvam de material para seus diagnósticos, quanto de se preocupar menos com a origem primeira ou data de nascimento de um determinado evento, conceito ou figura a ser utilizada com paradigma, e, mais com a potência emanada deles que possa servir no auxílio para compreensão do presente. Para elucidar esta questão metodológica, transcrevo duas passagens de Giorgio Agamben:

Overbeck, que por muito tempo trabalhou com as fontes da patrística, tem plena consciência disso: 'Não há história sem tradição – mas se, nesse sentido, toda história é acompanhada por uma tradição, isso não significa [...] que a coisa, que é chamada de tradição, permaneça sempre idêntica [...]. Quem escreve a história deve chegar à sua exposição através de um incansável

trabalho preliminar; este é a crítica da tradição. Na medida em que a historiografia pressupõe essa crítica e as pretensões da crítica em relação à autonomia são justificadas, também se justifica a exigência de retroceder em cada período até sua tradição e é justo se perguntar se a tradição da pré-história não se caracteriza antes da tradição de qualquer outro período (Agamben, 2019, p.125).

Podemos chamar provisoriamente de ‘arqueologia’ aquela prática que, em toda investigação histórica, tem a ver com a origem, mas com o ponto de insurgência do fenômeno, e deve, portanto, se confrontar novamente com as fontes e com a tradição. E não pode encarar a tradição sem desconstruir os paradigmas, as técnicas e as práticas mediante as quais ela regula as formas de transmissão, condiciona o acesso às fontes e determina, em última análise, o próprio estatuto do sujeito cognoscente. O ponto de insurgência é aqui, então, a um só tempo, objetivo e subjetivo, situando-se, aliás, num limiar de indecidibilidade entre o objeto e o sujeito. Ele nunca é o surgir do fato sem também o surgir do próprio sujeito cognoscente: a operação sobre a origem é, ao mesmo tempo, uma operação sobre o sujeito (Agamben, 2019, p.128).

Em 2004, em entrevista realizada por Flavia Costa, Giorgio Agamben, ao ser questionado sobre seu trabalho iniciado na série *Homo Sacer*, respondeu que suas investigações implicariam em anos de escavações. Ao longo de todo o percurso do projeto *Homo Sacer*, desde a primeira publicação, em 1995 (*O poder soberano e a vida nua*), até a última, em 2017 (*O uso dos corpos*), seu leitor se vê imerso a uma variedade de palavras gregas e exemplos de figuras do passado. É a partir desse extenso repertório de elementos que o filósofo procura encontrar paradigmas que possam ser atualizados para servirem de auxílio de compressão do contemporâneo. Alguns desses paradigmas são: o *homo sacer*, um dispositivo do direito romano arcaico, que se transforma no paradigma de inteligibilidade de vidas matáveis e expostas ao mando do poder soberano; os campos de concentração, da primeira metade do século XX, que aparecem em sua obra como paradigma do estado de exceção como regra; a *oikonomia* trinitária dos primeiros séculos do cristianismo, que é alçada a paradigma da biopolítica moderna e do triunfo da economia; e, por fim, *a stasis* ou guerra civil na Grécia antiga, que nos interessará mais adiante, e que exerce a função de paradigma político contemporâneo.

No último volume *O uso dos corpos*, da série *Homo Sacer*, o filósofo italiano esclareceu que a finalidade de seu trabalho filosófico foi trazer à luz a *arché* dos diversos conceitos que estão escondidos nos escombros da história. Em todo caso, é importante ressaltar que uma investigação sobre a origem desses conceitos não implica numa pesquisa a-histórica preocupada apenas com seu passado cronológico. Pelo contrário, o método de investigação do passado utilizado por Giorgio Agamben diz respeito a uma investigação filosófica que demonstra o quanto a *arché*, isto é, a origem dos conceitos, opera de forma ininterrupta no tempo presente.

Retomando a lição inaugural do curso de filosofia teórica nos anos de 2006-2007, Agamben escreve o ensaio *O que é o contemporâneo?*, publicado no Brasil em 2009, onde expõe com clareza o que entende ser o trabalho de uma investigação do presente. Giorgio Agamben, no ensaio citado acima, apresenta duas questões centrais que serão respondidas no referido ensaio: *de quem e do que somos contemporâneos? E o que significa ser contemporâneo?*

Ao introduzir sua resposta sobre o que significa ser contemporâneo, Giorgio Agamben utiliza-se no ensaio de um conceito importante em Friederich Nietzsche: o contemporâneo é intempestivo. Citando uma passagem da *Segunda consideração intempestiva (extemporânea)*, o filósofo italiano diz que:

Intempestiva esta consideração o é [...] porque procura compreender como um mal, um inconveniente e um defeito algo do qual a época justamente se orgulha, isto é, a sua cultura histórica, porque eu penso que somos todos devorados pela febre da história e deveremos ao menos disso nos dar conta (Nietzsche apud Agamben, 2009, p.58).

Ao buscar amparo na obra nietzschiana, ele nos propõe considerar o tempo a partir de outra configuração distinta da que estamos habitualmente acostumados. Ou seja, não devemos pensar o tempo na perspectiva da história linear. Perpassa a qualidade do contemporâneo manter com o tempo uma relação paradoxal. Isto é, ao mesmo tempo em que participa e vive a sua época, também dela deve se distanciar se a pretende compreender.

Nesta relação com o próprio tempo, por um certo capricho da obviedade, aquele que se entende contemporâneo deve reconhecer que pertence ao seu momento histórico, posto que dele não lhe é possível escapar. Em todo caso, com ele também não se pode coincidir totalmente caso o aspire compreendê-lo. Pelo que foi exposto, portanto, o contemporâneo não é o nostálgico que nega o seu presente desejoso em viver outra época. Entretanto, precisa dele se distanciar se deseja ser contemporâneo de seu próprio momento histórico. O exercício de se distanciar e procurar uma certa desconexão com o próprio tempo não se trata de uma fuga. Para além disso, o que está em jogo é uma paradoxal dissociação e desconexão. Ou seja, é deste deslocamento em relação ao seu tempo que o contemporâneo se torna capaz de acessar sua própria época. Aqueles, afirma o filósofo, “que coincide, muito plenamente com a época, que em todos os aspectos a esta aderem perfeitamente, não são contemporâneos porque, exatamente por isso, não conseguem vê-la, não podem manter fixo o olhar sobre ela” (Agamben, 2009, p.59).

Na sequência do ensaio que estamos analisando, *O que é o contemporâneo?*, Giorgio Agamben acrescenta ainda uma definição complementar que já estava presente na citação nietzschiana. O contemporâneo, escreve o filósofo italiano, deve ser aquele que enxerga as vibrações do escuro que são emanados do seu próprio tempo. Se a integral associação com o seu tempo o impossibilita manter fixo o olhar sobre a atualidade, o contemporâneo, ao se deslocar, consegue realizar a dupla tarefa de manter fixo o olhar sobre presente e, ao mesmo tempo, perceber nele não as suas luzes, mas o seu escuro. Essa figura singular percebe a própria obscuridade do presente e, por conta disso, diz Agamben, “é capaz de escrever mergulhando a pena nas trevas do presente” (Agamben, 2009, p.63). Se, ao recorrer ao texto nietzschiano, o filósofo italiano pôde afirmar que o exercício de deslocamento do próprio tempo possibilita ao contemporâneo fixar o olhar ao seu período histórico e “compreender como um mal, um inconveniente e um defeito algo do qual a época justamente se orgulha” (Agamben, 2009, p.58), neste segundo ponto Agamben complementa a sua definição apontando para uma atividade constitutiva do contemporâneo. Isto é, ser contemporâneo não se trata de um mero afastar-se de sua época. É muito mais do que uma relação de deslocamento. Além da dissociação com o tempo, há nele também uma atividade própria. Ou seja, a atividade fundamental do contemporâneo não consiste em perceber as luzes que hoje cintilam. Sua atividade abrange ser capaz de enxergar o que seu tempo tem de sombrio.

Recorrendo como metáfora a estudos da neurofisiologia da visão, na sequência do ensaio, e relacionando com a capacidade dos olhos de enxergarem o escuro, Giorgio Agamben comenta que o exercício do contemporâneo em enxergar a obscuridade de seu tempo é uma atividade. Segundo os neurofisiologistas que estudam os olhos, quando nos encontramos em algum ambiente privado de luz, certas células dos olhos se ativam e produzem uma visão que nós denominamos de escuro. O escuro, portanto, não se trata de uma não-visão ou uma ausência de luz. Ao contrário, o escuro que enxergamos é uma atividade inerente a específicas células chamadas de *off-cells*. Agamben, apropriando-se desta explicação neurofisiológica dos olhos, associa a capacidade de enxergar o escuro do tempo como uma habilidade e uma atividade próprias daqueles que vivenciam a contemporaneidade. Isso significa, diz Agamben, que

perceber esse escuro não é uma forma de inércia ou de passividade, mas implica uma atividade e uma habilidade particular que, no nosso caso, equivalem a neutralizar as luzes que provêm da época para descobrir as suas trevas, o escuro especial, que não é, no entanto, separável daquelas luzes (Agamben, 2009, p.63).

Do exemplo das células dos olhos que produzem a visão do escuro quando estamos em ambientes privados de luz, ainda com os ecos do texto nietzschiano, Agamben complementa a sua definição do contemporâneo como aquele que não apenas enxerga o escuro do seu tempo, mas também “não se deixa cegar pelas luzes do século e consegue entrever nessas partes a sombra, a sua íntima obscuridade” que nunca deixa de interrogá-lo (Agamben, 2009, p.64).

Para concluirmos esse prólogo metodológico, acreditamos, portanto, que as investigações realizadas por Giorgio Agamben, ao se definirem como um exercício arqueológico-genealógico, buscam escavar o passado para enxergar nele não a luz, mas conseguir enxergar, nos escombros da história, a íntima obscuridade do presente. Ou, para trazermos ao texto outra imagem bastante conhecida, de um filósofo muito influente nos textos de Agamben, citamos a nona tese de *Sobre o conceito de história*, de Walter Benjamin:

Seus olhos estão escancarados, seu queixo caído e suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde *nós* vemos uma cadeia de acontecimentos, *ele* vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as arremessa a seus pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. (...) Mas uma tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. *Essa tempestade* é o que chamamos progresso (Benjamin, 1994, p.226).

Como dissemos no início, escavar os escombros da história, conforme propõe Agamben, não deve ser confundido com uma leitura do passado a-histórico. Isto é, com um retorno ao passado com a finalidade de elaborarmos uma leitura linear da história, como se a história fosse “uma cadeia de acontecimentos” ou peças de um grande quebra-cabeças pronto para ser montado.

Ser contemporâneo, segundo a leitura de Agamben, compreende a premissa de que o tempo não é linear, mas descontínuo. O tempo não é homogêneo, possui uma essencial desomogeneidade. Refletir a contemporaneidade pressupõe, portanto, a condição de dividir o tempo. Ou seja, o que subjaz à reflexão sobre a contemporaneidade não é o tempo cronológico marcado pelas linhas da história ou o tempo do relógio. A história, cito Benjamin mais uma vez, é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio. Contudo, é no tempo cronológico que algo urgente o impulsiona e dentro deste o transforma. Portanto, articular historicamente o passado

não significa conhecê-lo ‘tal como ele de fato foi’. Significa apropriar-se de uma lembrança [*Erinnerung*], tal como ela relampeja no momento de um perigo. (...) O perigo ameaça tanto a existência da tradição como os que a recebem. (...) Em cada época, é preciso tentar arrancar a transmissão da tradição ao conformismo, que quer apoderar-se dela. (...) O dom de despertar no passado as centelhas da esperança é *privilégio exclusivo* do historiador convencido de que tampouco os mortos estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer (Benjamin, 1994, p.224).

1.2 Corolário para *stasis*

Por mais de vinte anos, o filósofo italiano Giorgio Agamben desenvolveu exaustivamente uma série de reflexões sobre a política ocidental. Suas investigações, no campo da filosofia política, buscaram em diálogos com uma miríade de interlocutores de diversas áreas do conhecimento, muitas vezes contínuos e descontínuos, elucidar os enigmas que a política ocidental atravessa no mundo contemporâneo. Esse conjunto de reflexões teve início no ano de 1995, alcançando seu fim em 2017 sob a alcunha do projeto *Homo Sacer*.

Do ponto de vista estrutural, o projeto *Homo Sacer* se organizou da seguinte maneira: *Homo Sacer I: O poder Soberano e a vida nua I* (1995). *Homo Sacer II: Estado de Exceção II, 1* (2003); *Stasis: A guerra civil como paradigma político II, 2* (2015); *O sacramento da linguagem: Arqueologia do juramento II, 3* (2008); *O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo II, 4* (2007); e *Opus Dei: Arqueologia do ofício II, 5* (2012). *Homo Sacer III: O que resta de Auschwitz: O arquivo e o testemunho, III, 1* (1998). Por fim, *Homo Sacer IV: Altíssima pobreza: Regra monástica e forma de vida, IV, 1* (2011); *O uso dos corpos, IV, 2* (2014).

Considerando à estrutura acima apresentada, a tese de doutoramento tem como objetivo expor as proposições centrais de dois seminários proferidos por Giorgio Agamben na Universidade de Princeton, em outubro de 2001, posteriormente publicados na coletânea *Homo Sacer*, sob o título *A guerra civil como paradigma político, II, 2*¹. Para tanto, o primeiro capítulo foi dedicado ao ensaio *Stasis*, enquanto o segundo ao ensaio *Leviatã-Behemoth*.

¹ Segundo Vinícius Honesko, responsável pela primeira tradução brasileira do terceiro ensaio de *Homo Sacer II, 2, Nota sulla guerra, il gioco e il nemico*, publicado no volume 1, n. 71, da revista *História: Questões & Debate* da Universidade Federal do Paraná, o texto de Agamben foi publicado pela primeira vez, em 2018, na edição italiana integral de *Homo Sacer*. Posteriormente, em fevereiro de 2019, foi inserido na segunda edição ampliada de *Stasis* (Honesko, 2023, p.264).

Ao lermos os artigos que Agamben destina à guerra civil, devemos, em princípio, colocar em perspectiva três eventos fundamentais que alteraram recentemente a história do Ocidente e inauguram o século XXI. O primeiro destes eventos foi o ataque terrorista ao World Trade Center ocorrido nos Estados Unidos em setembro de 2001. Na sequência, em consequência do primeiro ponto, a invasão americana e das forças da OTAN ao Afeganistão com a finalidade de encontrar o líder da Al-Qaeda, a organização responsável por aqueles atentados, Osama Bin Laden. Em 20 de setembro de 2001, o então presidente americano, George W. Bush, em discurso ao Congresso de seu país, declarou que a partir daquele momento os Estados Unidos travariam uma guerra contra o Terror. Uma guerra declarada, portanto, não contra um Estado-nação, mas ao um novo e difuso inimigo mundial: o terrorista².

Na primeira etapa da guerra ao terror em terras afegãs, concomitantemente à procura pelos responsáveis pelos ataques terroristas, a força de coalizão ocidental também destituiu do governo daquele país o grupo Talibã sob o argumento de restituir a democracia àquele povo. Importante ressaltar que a destituição do regime do Talibã ocorreu mediante e simultaneamente a uma guerra civil. Nesse sentido, a invasão das forças de coalização ocorreu como auxílio em um dos lados daquela guerra intestina.

Lembremos que a guerra contra o terror, travado pelo mundo ocidental, não se resumiu apenas aos limites do território afegão. Pelo contrário, se alastrou por todas as partes do globo em especial pelos países do Oriente Médio. Se, no começo do século XXI, o ocidente alçou a guerra contra o terror como o conflito primeiro do mundo ocidental, na mesma medida, também identificou o terrorista como a figura do inimigo global a ser combatido. Diferente de outras guerras travadas entre Estados, a configuração deste novo inimigo não se restringe aos solos das nações de modo que qualquer nacionalidade poderia abrigar um terrorista em potencial.

Após esta pequena digressão dos eventos marcantes do começo de nosso século, devemos retornar ao livro de Giorgio Agamben. Para iniciarmos a exegese da obra agambeniana gostaríamos preliminarmente de expor as teses propostas pelo filósofo que foram enunciadas na advertência de sua obra: 1) a guerra civil como limiar de politização fundamental do Ocidente; 2) a ausência do povo (*adêmia*) como o elemento constitutivo do Estado moderno. É interessante frisar que ambas as teses enunciadas na advertência

² As implicações dessa mudança do sentido de guerra desenvolveremos no terceiro capítulo da tese.

da *Stasis* se articulam com aquelas defendidas no projeto *Homo Sacer*, ou seja, o estado de exceção como o paradigma político do Ocidente e a vida nua como o produto deste:

Os leitores decidirão em que medida as teses aqui propostas – em que identificam na guerra civil como o limiar de politização fundamental do Ocidente, e na *adêmia*, isto é, na ausência de um povo, o elemento constitutivo do Estado moderno – permanecem válidas ou se o ingresso na dimensão da guerra civil mundial alterou de modo essencial o seu significado (Agamben, 2017, p.7)³.

Conforme demonstrado nas últimas linhas da citação acima e sem muitas explicações, dado ser apenas uma advertência ao leitor, o filósofo italiano parece querer indicar que na contemporaneidade a guerra civil tomou dimensões globais. Todavia, Giorgio Agamben explica que não há na atualidade uma doutrina da guerra civil (*stasiologia*). Segundo ele, essa ausência de uma teoria sobre a guerra civil é um consenso geral entre os juristas e politólogos que obstrui uma investigação séria sobre o fenômeno “que é ao menos tão antigo como a democracia ocidental” (Agamben, 2017, p.11). Por outro lado, ao percorremos o caminho da tradição do pensamento político, encontraremos tanto uma doutrina da guerra (*polemologia*) quanto uma doutrina da paz (*irenologia*).

Embora seja possível encontrar no pensamento ocidental uma teoria da guerra nos tempos atuais, de acordo com Agamben, não nos parece mais possível realizar uma distinção evidente entre a guerra e a guerra civil. Dito de outro modo, não existe mais uma delimitação objetiva do que diferenciaria uma guerra travada entre Estados de um conflito intestino. Para reforçar essa afirmação, podemos novamente trazer à baila como exemplo a guerra contra o terrorismo.

A dificuldade em distinguir uma guerra entre Estados de uma guerra civil reside na própria circunscrição do conceito de guerra. Desde a instauração da ordem interestatal do continente europeu, isto é, *Jus Publicum Europaeum*, e com a consolidação de um direito internacional de matriz europeia vigente entre os séculos XVI ao XIX (Carl Schmitt, 2014, p.150), não mais de matriz eclesiástico-medieval, mas inteiramente estatal, a guerra civil foi suplantada pela guerra entre estados, racionalizadas por acordos de natureza jurídico-formais.

³ Reproduzimos a citação presente na *Advertência* feita por Giorgio Agamben na abertura de sua obra: “*Los lectores decidirán en qué medida las tesis ahora propuestas – que identifican en la guerra civil el umbral de politización fundamental de Occidente, y en la adêmia, es decir, en la ausencia de un pueblo, el elemento constitutivo del Estado moderno – conservan vigencia o si el ingreso en la dimensión de la guerra civil mundial ha alterado de modo esencial su significado*” (Agamben, 2017, p.7).

O primeiro efeito racionalizador da formação espacial “Estado” consistiu, na política interna e externa, na des-teologização da vida pública e na neutralização das contradições da guerra civil religiosa. Isso significou a eliminação dos partidos supraterritoriais que estavam presentes nas guerras civis dos séculos XVI e XVII. As guerras civis religiosas terminaram. No âmbito territorial do Estado, e por causa do Estado, as divergências entre os partidos religiosos foram superadas por uma decisão jurídica de caráter público, já não eclesiástica, mas estatal e policial. Para a nova ordem interestatal do continente europeu, que surge desde a tomada de terra no Novo Mundo, e para as suas guerras intraeuropeias, a des-teologização teve um efeito evidente: racionalizar e humanizar a guerra, isto é, possibilitar sua circunscrição no âmbito do direito das gentes. Esta circunscrição reside na separação do problema da guerra justa em relação ao problema da *justa causa* e na sua sujeição a categorias jurídico-formais (Schmitt, 2014, p.150).

Para a ordem estatal gestada desde a Europa, o conflito entre Estados tem início com uma declaração formal de guerra e se encerra com a assinatura de um tratado de paz. Hoje, porém, como observa Agamben, ambos os requisitos estão ausentes. Hannah Arendt havia lembrado que a paz constitui o horizonte da guerra e, mais que isso, que a ideia da guerra como preparação para a paz remonta, ao menos, a Aristóteles (Arendt, 2011, p.41). Essa formalização jurídica do direito internacional⁴ consolidou-se junto ao surgimento dos Estados-nação, sustentando a noção de que apenas o portador da soberania possui legitimidade tanto para declarar guerra quanto para firmar o tratado de paz.

Segundo Carl Schmitt, embora com “particularidades que mostravam sintomas de uma mudança no significado da guerra” (Schmitt, 2014, p.279), o último tratado de paz que o Ocidente conheceu foi o Tratado de Versalhes que colocou um ponto final na Primeira Guerra Mundial. Não havendo mais os ritos formais que instauram e/ou suspendem os conflitos entre Estados, segundo o filósofo italiano, deixa de ser possíveis uma clara distinção guerra entre Estados de uma guerra civil. Por isso, de acordo com Agamben, no mundo contemporâneo, uma guerra mundial teria mais aproximações do

⁴ “No novo direito das gentes europeu, a guerra entre Estados surgiu em oposição à guerra religiosa e à guerra civil, neutralizando e superando as oposições entre os partidos. A guerra torna-se agora uma 'guerra em forma', *'une guerre en forme'*, pois se torna uma guerra entre Estados europeus como tais, claramente delimitados no que concerne ao seu território, um confronto entre unidades espaciais representadas como *personae publicae* [pessoas públicas] que formam, no solo comum europeu, a 'família' europeia e que, desse modo, estão aptas a se ver futuramente como *justi hostes* [inimigos justos]. Dessa maneira, a guerra pôde se tornar algo como o análogo de um duelo, um terçar armas entre as *personae morales* [pessoas morais] territorialmente definidas, que constituem entre si o *jus publicum europaeum* [direito público europeu], na medida em que dividem entre si o solo da Europa, enquanto o restante do solo da Terra - nessa ordem espacial global, mas ainda inteiramente centrada na Europa - é tratado como livre, isto é, como livremente ocupável pelos Estados europeus. O solo europeu converte-se, de modo particular, em teatro de guerra, o *theatrum belli*, o espaço circunscrito no qual poderes estavelmente autorizados e militarmente organizados medem forças sob os olhos de todos os soberanos europeus” (Schmitt, 2014, p. 150-151).

que se poderia supor com uma guerra civil mundial. Não apenas a ausência dos requisitos formais de início e fim do conflito contribuem para uma indistinção entre a guerra da guerra civil, como também, a ausência de uma teoria da guerra civil que possa objetivar as características de um conflito desta natureza.

Foi Hannah Arendt, no livro *Sobre a Revolução* (1963), que introduziu em nossos tempos o conceito de guerra civil mundial. Na introdução da obra, ao comentar o cenário político global marcado pela possibilidade de uma guerra de aniquilação total, a filósofa explica que os indícios da guerra total já se encontravam na Primeira Guerra Mundial quando “a diferença entre soldados e civis deixou de ser respeitada” (Arendt, 2011, p. 39). E, na sequência do texto, pôde relacionar, a partir da percepção da opinião pública da época, a segunda guerra mundial como uma guerra civil de escala global. Cito Arendt:

[...] em nosso século surgiu um tipo de acontecimento completamente diferente, em que mesmo a fúria da guerra era como que apenas um prelúdio, uma fase preparatória da violência desencadeada pela revolução (tal foi, sem dúvida, o entendimento de Pasternak sobre a guerra e a revolução na Rússia, em *Doutor Jivago*), em que, ao contrário, uma guerra mundial aparece como consequência da revolução, uma espécie de guerra civil se alastrando por todo mundo, tal como a própria Segunda Guerra Mundial foi vista por uma parcela considerável da opinião pública, e de maneira bastante justificável. (Arendt, 2011, p.43).

Curioso caso de coincidência, Carl Schmitt também publicou a *Teoria do Partisan* em 1963. De acordo com Agamben, assim como *Sobre a Revolução* de Arendt, o livro de Schmitt foi responsável por trazer ao debate o conceito de guerra civil mundial. Para o jurista alemão, as revoluções do século XX e, sobretudo, a figura do *partisan* e a guerra em guerrilhas por ele travada contra o exército regular questionam as delimitações de guerra do *Jus Publicum Europaeum*. Se, o *nomos eruopaeum* reconhecia demarcações evidentes entre militares e civis, guerra e a paz e inimigos legitimamente reconhecidos do criminoso, com o *partisan* essas distinções tornam-se indiscerníveis. Nesse sentido, a guerra travada pelo *partisan* se assemelharia à guerra civil. Nas palavras de Carl Schmitt:

A princípio, em todo caso, a guerra permanece *cerceada* e o *partisan* se localiza fora desse cerceamento. O fato de estar fora de todo cerceamento torna-se, agora, inclusive sua essência e sua existência. O moderno *partisan* não espera do inimigo nem direito nem misericórdia. Ele abandonou a inimizade convencional da guerra domesticada e cerceada, entrando no âmbito de uma outra, a da inimizade real, que se intensifica através do terror e da luta contra o terror até chegar ao extermínio. Com relação ao *partisan*, são especialmente importantes dois tipos de guerra e, num certo sentido, até mesmo com ele aparentadas: a guerra civil e a guerra colonial. [...] Porém, ao relatar estas diferenciações essenciais ou até mesmo questioná-las, abrem as

portas para um tipo de guerra que perturba conscientemente aquelas claras separações (Schmitt, 2009, p. 159-180)

Giorgio Agamben compreende que o desinteresse pelo fenômeno da guerra civil, pelo menos no final dos anos setenta do século XX, ocorreu pela crescente popularidade do conceito de revolução. Muito embora, diz Agamben, o conceito de revolução substituiu muitas vezes o de guerra civil, ambos os fenômenos possuem significações próprias. Mais uma vez, coube a Hannah Arendt, no livro *Sobre a Revolução*, demonstrar a heterogeneidade de ambos dos conceitos. As revoluções modernas, explica Arendt,

pouco têm em comum a *mutatio rerum* da história romana ou com a *στάσις* [*stasis*], a guerra civil que afetava a pólis grega. Não podemos equipará-las à *μεταβολαί* [*metabolai*] de Platão, a transmutação como que natural de uma forma de governo em outra, nem ao *πολιτείων ἀνακόκλωσις* [*politeion anakoklosis*] de Políbio, o ciclo recorrente inalterável a que estão presos os assuntos humanos, sempre que chegam a seus extremos. A Antiguidade conhecia a mudança política e a violência concomitante à mudança, mas nenhuma das duas parecia gerar algo inteiramente novo (Arendt, 2011, p. 47-48).

Para Hannah Arendt, muitos dos equívocos de interpretação dos eventos políticos pela teoria de seu tempo decorriam da incapacidade de estabelecer distinções. Não por acaso, em *Sobre a Revolução*, Hannah Arendt se dedicou a diferenciar as revoluções modernas de outros fenômenos, como as guerras e as transformações políticas próprias da antiguidade, entre elas, a guerra civil (*stasis*). A violência, numa primeira análise, parece ser um traço comum entre ambos os fenômenos. Entretanto, segundo Arendt, o que distingue as revoluções modernas é a sua capacidade de engendrar o novo e de estarem intrinsecamente relacionadas à emancipação e à liberdade. Para Giorgio Agamben (2017, p.14), a diferença entre os dois conceitos é, na realidade, meramente nominal. No entanto, ao concentrar sua atenção no conceito de revolução e atribuir-lhe maior prestígio do que à *stasis*, Hannah Arendt acabou, segundo o filósofo italiano, contribuindo para a marginalização dos estudos sobre a guerra civil.

Em momentos distintos, apresentados nos dois ensaios de *Stasis*, Giorgio Agamben investiga a presença do conceito de guerra civil no pensamento político ocidental a partir de dois contextos históricos específicos: os testemunhos de filósofos e historiadores da Grécia Clássica e a formulação teórica de Thomas Hobbes. Para o filósofo, em ambas as tradições, a guerra civil não constitui um fenômeno marginal, mas sim um paradigma político estruturante, que opera em tensão permanente. De um lado, afirma-se a sua necessidade e, de outro, impõe-se a exigência de sua exclusão. Por isso explica Agamben

(2017, p.14), “que o paradigma seja em realidade, único, significa que as duas necessidades opostas mantêm entre si uma secreta solidariedade”.

Para Agamben, qualquer análise sobre o problema da *stasis* (guerra civil) na Grécia Clássica deve começar, necessariamente, pelos estudos de Nicole Loraux. A historiadora francesa dedicou ao tema uma série de artigos e ensaios reunidos, em 1997, no livro *La cité divisée: L'oubli dans la mémoire d'Athènes*. Embora Agamben recorde textualmente que a própria Loraux considerava *A cidade dividida* seu melhor livro, o filósofo italiano identificou em outro ensaio, *La guerre dans la famille*, escrito em 1986 para uma conferência em Roma, o mais importante, original e radical dos textos dedicados ao problema da *stasis*. Para ele:

Na vida dos estudiosos, como na dos artistas, também há mistérios. Assim, nunca entendi satisfatoriamente porque Loraux não incluiu naquele volume um ensaio, escrito em 1986 para uma conferência em Roma, intitulado *La guerre dans la famille* e que talvez seja o mais importante entre os estudos que dedicou ao problema da *stasis*. A circunstância é mais inexplicável, desde o momento em que ela decidiu publicar o ensaio, no mesmo ano em que o livro apareceu, em uma edição da revista *Clio* dedicada às guerras civis, como se ela soubesse – porém teria sido uma motivação em verdade singular – de que as teses desenvolvidas no ensaio eram, sem dúvida, mais adequadas àquela publicação por sua originalidade e radicalidade do que aquelas – embora verdadeiramente agudas – propostas no livro (Agamben, 2017, p. 15).

Giorgio Agamben relembra que outros estudiosos antes de Nicole Loraux também demonstraram a importância da *stasis*. Por exemplo, Gustave Glotz, Fustel de Coulanges e, mais recente, Jean-Pierre Vernant. Todavia, a novidade das análises de Loraux foi especificar o *locus* próprio da *stasis*. Ou seja: a relação entre o *oikos* (família-casa) e a *pólis*. A partir de sua interpretação do ensaio de Nicole Loraux, a hipótese exposta por Agamben foi que, ao indicar o lugar da *stasis* na relação amalgamada entre *oikos* e a *pólis*, a guerra civil redesenha a topografia tradicional das relações entre família e cidade e, em consequência, reconfigura o espaço próprio da própria política. Cito Agamben: “Não se trata, segundo o paradigma corrente, de uma superação da família na cidade, do privado no público e do particular no geral, senão de uma relação mais ambígua e complexa, que precisamente tentaremos compreender” (Agamben, 2017, p. 16).

A partir desse momento, se quisermos entender as conclusões que Giorgio Agamben retira do ensaio de Loraux, devemos primeiro destrinchar o referido ensaio da historiadora francesa. Nos próximos parágrafos, portanto, propomos adentrar ao ensaio *La guerre dans la famille* com o intuito de esmiuçá-lo.

Em síntese, dois são os pontos centrais que Nicole Loraux aponta em sua interpretação sobre a guerra civil na Grécia antiga: em primeiro lugar, *stasis* deve ser pensada como uma guerra na família e, em segundo, por ser a *stasis* uma guerra em família, o seu fim tende à reconciliação.

Para fundamentar sua posição em relação à guerra civil na Grécia Clássica, Loraux apresenta dois sintagmas importantes: *Stasis emphylos* e *oikeios polémos*. O primeiro indica uma guerra fratricida que ocorre no interior do *phylos*. O segundo, por sua vez, trata de um conflito originário do *oikos*. De acordo com a historiadora francesa, o uso desses sintagmas pode ser rastreado na literatura grega desde discursos políticos, obras filosóficas ou na poesia. Por outro lado, ainda como síntese, Giorgio Agamben reelabora a tese de Nicole Loraux, assumindo que a *stasis* deve ser pensada como um fenômeno de politização da casa (*oikos*) e de despolitização do espaço público (*a pólis*). De maneira similar ao *Estado de Exceção*, a *stasis* era um dispositivo que incluía a vida natural (*zoé*) na ordem jurídico-político através de sua exclusão. Segundo Agamben, através da *stasis* o *oikos* era politizado e incluído no interior da *pólis*. O que subjaz à relação entre o *oikos* e a *pólis*, na perspectiva do filósofo italiano, é o aparecimento de uma zona de indistinção na qual o político e o impolítico se coincidem. Nesse sentido, a política deve ser concebida como um campo de forças cujas as polaridades são o *oikos* e a *pólis*, o público e o privado. A guerra civil, assim, emerge como uma zona cinzenta onde o não político se politiza e o político se despolitiza.

De acordo com Nicole Loraux, a guerra entre irmãos é um importante recurso metafórico para entender a *stasis* como conflito familiar. Desde as narrações mitológica à literatura trágica, a rivalidade entre laços de consanguinidade, como, por exemplo, Atreu e Tiestes, narrado por Ésquilo na *Orestéia* ou a morte mútua de Polinice e Etéocles, contado por Sófocles na *Trilogia Tebana*, a guerra entre irmãos foi vista como tema por excelência trágico. Aristóteles, na *Poética*, destaca a importância da escolha adequada dos eventos na construção de uma obra de arte trágica, argumentando que devem ser escolhidos eventos que inspirem medo e compaixão. Nesse sentido, o sofrimento ocorrido entre familiares é um elemento crucial para uma boa tragédia. Como afirma Aristóteles:

Se se passam entre inimigos, nada nos seus actos ou nas suas intenções inspira compaixão, a não ser o sofrimento em si. O mesmo acontece se se trata de pessoas que nem são amigas nem inimigas. Mas se o sofrimento ocorre entre pessoas de família como, por exemplo, se o irmão mata, tenta matar ou faz qualquer outra coisa deste género ao seu irmão, ou o filho ao pai, ou a mãe ao

filho, ou o filho à mãe, esses são os casos que devem ser aproveitados (Aristóteles, 2008, p.64) [1453B 18-22].

Entretanto, na política, Aristóteles (1303b 31-37) também demonstrou que o litígio entre dois irmãos em razão da partilha de bens foi a causa de uma dissensão na cidade de Hestínia durante as Guerras Persas. De acordo com Aristóteles, agora não mais no campo das metáforas como o fez na *Poética*, afirmou que as revoltas que ocorrem entre os notáveis comumente arrastam a cidade para a *stasis*:

Em geral, as revoltas entre os notáveis, arrastam toda a cidade para a discórdia. Assim sucedeu em Hestínia durante as Guerras Persas, quando dois irmãos se envolveram em litígio por causa de uma partilha dos bens paternos. Como o mais desfavorecido dos dois não teve acesso à fortuna em causa, nem tão pouco à do tesouro que o pai deles tinha descoberto, atraiu o apoio dos populares à sua causa, enquanto o outro irmão, mais abastado, concitou o apoio dos ricos. (Aristóteles, 1998, p.365)

No século IV a. C., a guerra entre irmãos, que como notamos acima era vista como uma ameaça à *pólis*, passa a ser retratada de maneira diferente nos diálogos platônicos. No *Menéxeno*, a discórdia que poderia afetar e arrasar com a cidade assume, também, um processo de reconciliação fraterna. De maneira semelhante, no livro V da *República*, ao estender os laços de parentesco para todas as cidades gregas, Platão une os gregos em relações fraternas. Nesse sentido, Platão argumenta que a guerra entre gregos deveria ser referida como *stasis* e, quando ocorrer, deveria findar num processo de reconciliação dado os laços de consanguinidade entre os habitantes da *Hélade*. Por outro lado, por possuir definição e característica específica, a guerra travada contra inimigo estrangeiro, os bárbaros, não poderia ser comparada à *stasis* e, portanto, sua denominação também seria específica: *polémos*. Cito Platão:

Parece-me que, se a guerra e a discórdia apresentam dois nomes diferentes, designam duas coisas realmente diferentes e aplicam-se às divisões que sobrevêm em dois objetos. [...] Assim, o nome de discórdia se aplica à inimizade entre parentes e o de guerra à inimizade entre estranhos. [...] Vê se o que vou dizer agora também o é: pretendo, com efeito, que os helenos perecem a uma mesma família e são parentes entre si e que os bárbaros pertencem a uma família diferente e estranha. [...] Em consequência, quando os helenos combatem os bárbaros, e os bárbaros combatem os helenos, diremos que eles se guerreiam, que são inimigos por natureza e chamaremos guerra a sua inimizade; mas, se acontece algo semelhante entre helenos, diremos que são amigos por natureza, mas que em tal momento a Hélade está enferma, em estado de sedição, e daremos a esta inimizade o nome de discórdia (Platão, 2012, p.209, 470b-d).

Para desenvolver melhor a ambiguidade da *stasis*, que ora se apresenta como uma guerra fratricida entre irmãos de sangue e, em outro momento, como uma discórdia familiar resolvida na reconciliação da *pólis*, Nicole Loraux apresenta dois sintagmas importantes que foram utilizados ao longo da literatura clássica: *stasis empylos* e *oikeios polémos*. Ambas as expressões carregam o significado de guerra civil, entretanto, cada uma delas apresentam particularidades.

1.3 Stasis emphylos

O sintagma, *stasis emphylos*, à primeira vista pode ser interpretado como redundante, uma vez que *stasis* expressa o conflito interno à *pólis*, enquanto *emphylos* reforçaria a dimensão interior da dissensão. Entretanto, a aparente repetição deve ser compreendida como um recurso que destaca a natureza familiar da guerra civil, ultrapassando a mera redundância e conferindo maior densidade conceitual ao significado da guerra civil. *Phylos* pode ser traduzido por linhagem, estirpe ou raça. Enquanto o prefixo *em-* reforça o caráter essencial e interno do próprio sintagma, destacando, portanto, aquilo que ocorre no interior da estirpe. Assim, *stasis emphylos* corresponde a discórdia no interior do *phylos*, isto é, trata-se do conflito interno entre membros da mesma linhagem sanguínea. Platão, no livro V da República, ao diferenciar *stasis* de *polémos*, empregou a expressão *stasis emphylos* para enfatizar a singularidade familiar da discórdia. Do mesmo sentido se valeu Heródoto de Halicarnasso, em *Histórias*, quando ao fazer uma exortação apontando para os perigos da guerra civil utilizou o sintagma *στάσις ἔμφυλος*: “Hélide sucumbiria, pois, uma dissensão intestina é pior que uma guerra (Heródoto, 1989, p.19)⁵.”

Segundo Nicole Loraux, *stasis emphylos*, é a expressão mais antiga para a guerra intestina e também a unidade sintática mais difícil de traduzir. Para explicar o significado desse sintagma, é necessário, antes, esclarecer o sentido da palavra *phylos*, que qualifica o substantivo *stasis*. Pode-se traduzir *phylon* por um conjunto de significados conexos, que vão desde raça até tribo, podendo também ser interpretado como estirpe, linhagem ou qualquer forma de agrupamento. Em resumo, *phylon* remete à ideia de pertencimento

⁵ “ἡ Ἑλλάς, ὀρθὰ νοεῦντες: στάσις γὰρ ἔμφυλος πολέμουόμοφρονέοντος τοσοῦτω κάκιον ἐστὶ ὄσω πόλεμος εἰρήνης” (Heródoto, VIII, 3). Para esse trecho de Heródoto encontramos três traduções. Sendo, a tradução brasileira de J. Brito Broca (2019), a espanhola de Carlos Schrader (1989) e a francesa de Larcher (1850). Decidimos pelo uso da tradução espanhola cotejado com a tradução francesa por encontramos nelas maior proximidade do significado do sintagma *stasis emphylos* proposto por Nicole Loraux.

natural a um grupo. Por sua vez, *emphylos* carrega o sentido de “estar dentro de”, isto é, estar inserido no grupo, na estirpe, na linhagem, na raça. Cito Agamben:

Portanto, a ambivalência da *stásis* é, segundo Loraux, função da ambiguidade do *oikos* com o qual aquela é conatural. A guerra civil é *stasis emphylos*, conflito próprio do *phylon*, do parentesco de sangue: é ela até tal ponto conatural à família, que *tá emphyilia* [literalmente, ‘as coisas internas da estirpe’] significa simplesmente ‘guerras civis’ (Agamben, 2017, p.17).

Conforme nos explica Loraux, o termo *emphylos* teve seu emprego recorrente, ao longo da literatura poética e prosaica do século VII a.C. ao III d.C., para assinalar os conflitos no interior da família ou derramamentos de sangue. Ainda de acordo com a historiadora, na era clássica não há ocorrência do uso desse termo sem sublinhar e adjetivar o lado perturbador de conflitos ou assassinatos cometidos entre membros do mesmo grupo. É o caso, por exemplo, do uso *emphylos* adjetivando o substantivo *haima*: *ἐμφύλιον αἷμα*.

Em tradução literal, *haima* significa sangue. Ao ser adjetivado por *emphylos*, o emprego do sintagma, de acordo com a historiadora francesa, pretende significar o derramamento de sangue ocorrido no interior de grupos que compartilham laços consanguíneos. É o caso, por exemplo, do emprego de *emphylos haima* para se referir aos crimes de Ixion (Loraux, 1997, p.27), o primeiro na mitologia grega a derramar o sangue de um familiar ou no trágico exemplo do parricídio cometido por Édipo (Loraux, 1997, p.27). Também na filosofia encontramos o uso da mesma expressão quando Platão, no livro VIII da República, recorre ao sintagma *emphylos haima* para chamar a atenção dos crimes e desmesuras do tirano:

que aquele que provou entranhas humanas, cortadas em postas junto com as de outras vítimas, é inevitavelmente transmudado em lobo. Não ouviste contá-la? [...] Do mesmo modo, quando o chefe do povo, seguro da obediência absoluta da multidão, não sabe abster-se do sangue dos homens de sua própria tribo (*ἐμφυλίου αἵματος*), mas, acusando-os injustamente, conforme o processo favorito dos de sua igualha, e arrastando-os perante os tribunais, se mancha de crimes mandando tirar-lhes a vida, quando, com língua e boca ímpias, prova o sangue de sua raça, exila e mata acenando com a supressão das dívidas e uma nova partilha das terras, então, não deverá um tal homem necessariamente, e como que por uma lei do destino, perecer pela mão de seus inimigos, ou tornar-se tirano, e de homem transformar-se em lobo? (Platão, 2012, p. 333).

Outro uso de *emphylos*, carregando o significado de conflito e derramamento de sangue, pode ser encontrado em sua combinação com *phonos*, ou seja, homicídio.

Téognis, importante poeta grego do século VI a.C., escreveu uma série de elegias expressando suas preocupações com as transformações que envolvia a *pólis* em seu tempo, bem como contra as desmesuras cometidas pelos tiranos. No livro I, verso 51, o poeta emprega expressão *emphylos phonos* para alertar contra os terríveis excessos inerentes à guerra civil e, por consequência, à ascensão do tirano ao governo da *pólis*: “tudo o que sai disso são sedições, massacres entre cidadãos. (*ἔμφυλοι φόνοι ἀνδρῶν*)⁶. Que tais excessos nunca se tornem a lei desta cidade” (Théognis, 1962, p. 31).

Ainda percorrendo os rastros do uso da palavra *emphylos*, Nicole Loraux sublinha o emprego em companhia da palavra *Ares* na tragédia Eumênides. Na terceira parte da *Orestias*, de Ésquilo, após o término do julgamento e absolvição de Orestes, Palas Atenas pronuncia o seguinte conselho às erínias: “Não provoquei desordens e motins [*Ἀρη ἐμφύλιόν*] dentro dos muros da minha cidade. Que as guerras [*πόλεμος*] sejam só em terra estrangeiras e às portas das cidades estrangeiras. Que a paz reine perpétua em nossa pátria”⁷ (Ésquilo, 2004, p.135[860-865])

A tragédia retrata a ligação estreita entre a guerra civil e a família, assim como o perigo representado pelo *Ares emphylios*, o deus da guerra residente no *oikos*, quando lança suas forças sobre a cidade. De acordo com Loraux, a *Orestias* é a recordação da longa sequência de assassinatos ocorridos na família dos Átridas. Por outro lado, é nela também que se celebra a superação das séries de vinganças de sangue através da criação do tribunal do Areópago.

O uso da palavra *emphylos* na literatura clássica, portanto, conforme explica Nicole Loraux, sublinha a realidade brutal e sinistra da guerra civil [*stasis*]. Travada no interior

⁶ Sobre o motivo de seguirmos com a tradução de *ἀνδρῶν* (*andrôn*) por cidadão, assim como o motivo do emprego de *phónoi* como assassinato não do homem, mas de concidadãos, ver o texto de Nicole Loraux (2008, p. 17): “Consideremos la ciudad clásica, la ciudad de los historiadores clásicos. Claramente separada de sus márgenes y cortada en buena parte de sus raíces sociales - tanto como, en lo esencial, religiosas la ciudad es un grupo de hombres (de machos, para ser precisos; los griegos dicen ándres) asociados entre sí por una constitución (politeía) que puede ser democrática u oligárquica (en ese nivel de generalidad, el tirano no detentaría ningún lugar ya que, como lo dicen los mismos griegos, está excluido de la ciudad; a lo sumo se ve en él un momento siempre superado del desarrollo de la irresistible evolución de la historia constitucional de las ciudades griegas). La vida de la ciudad es política y militar ya que los ándres hacen la guerra y, reunidos en asamblea, toman decisiones en las que prima el sistema mayoritario de votantes. La ciudad tiene una historia que, para beneplácito de sus ‘colegas’ modernos, ha sido ya escrita por los historiadores griegos (véase Loraux, 1980). Esa historia habla de constituciones y guerras y es indiferente a la vida silenciosa de las mujeres, los extranjeros y los esclavos. La ciudad relata sus érga (sus ‘actos’, en este caso sus altas hazañas militares). La ciudad habla consigo misma y se relata.”

⁷ ἐν τοῖς ἐμοῖς ἀστοῖσιν ἰδρύσῃς Ἀρη ἐμφύλιόν τε καὶ πρὸς ἀλλήλους θρασύν. θυραῖος ἔστω πόλεμος, οὐ μόλις παρών. ἐν ᾧ τις ἔσται δεινὸς ἐκλείας ἔρωσ· ἐνοικίου δ’ ὄρνιθος οὐ λέγω μάχην (Ésquilo, Eumênides, 860-865). “Não instigues corações de galos nos meus cidadãos, nem instale Ares nas tribos, audácias recíprocas. Externa seja a guerra, não escassa, onde houver terrível amor de glória, e não digo briga de ave doméstica” (Ésquilo, 2004, p. 135).

do tecido social entre membros da mesma estirpe, a guerra civil deve ser censurada na medida em que é responsável pelo derramamento de sangue de familiares.

Ao percorrer os escritos poéticos, e, também, demais obras da tradição grega a partir do século VII a.C., Nicole Loraux aponta para um questionamento que o sintagma *stasis emphylos* parece querer evidenciar: a *stasis* pertence à realidade natural da cidade ou trata-se de um conflito contrário à natureza? Se a *stasis* pertence à realidade natural da cidade ou se é um conflito contrário a natureza que precisa ser evitado, Nicole Loraux buscará, em outro sintagma, também referente à guerra intestina, elementos para sua resposta.

1.4 Oikeios polémos

A expressão *oikeios polémos* é descrita por Nicole Loraux como um conceito sólido, amplamente utilizado na prosa clássica do final do século V. Ele descreve a *stasis* como uma guerra interna de forma objetiva e imparcial, ao contrário da *stasis emphylos* que, por vezes, oscila entre um significado redundante, como também indica a relação ambígua e conatural existente entre a guerra civil e o *oikos*.

Oikeios polémos: guerra na casa ou entre familiares (*oikeioi*). Em resumo, guerra familiar. O sintagma *oikeios polémos*, frequentemente utilizado na prosa clássica desde o final do século V a.C., caracteriza a guerra intestina como uma guerra familiar, desencadeado no interior da casa e travado entre parentes. Ou seja, *oikeios polémos* expressa de forma evidente o caráter familiar da guerra civil (*stasis*).

Ainda segundo Loraux, o uso do sintagma *oikeios polémos* teria a função evitar ou minimizar a conotação sombria associada à ideia de guerra fratricida. A escolha desse jogo de palavras visa escapar dos significados negativos próprios de *stasis*, bem como substituir a oposição rígida entre *stasis* e *polémos*. Trata-se, portanto, de uma estratégia linguística que reconhece a família como um espaço harmônico, e não como fonte de conflitos.

Ao lado do *polémos*, agora se introduz outra modalidade [*oikeion*]. Ao designar a dissensão como uma “guerra”, evita-se a palavra *stasis*, assim como todas aquelas que a ela estão associadas, em primeiro lugar, *phonos*, o assassinato, e realiza uma operação ideológica bem-sucedida, substituindo a oposição irreconciliável de *stasis* e *polémos* pela noção de um confronto que seria apenas uma espécie de guerra, a espécie familiar. Em todo caso, um processo

que ainda estaria na categoria de ordem, sob a qual a prosa grega pensa *polémos* (Loraux, 1997, p.34)⁸.

Além disso, conforme expõe Platão, as hostilidades entre parentes (*oikeios*) configuram-se com discórdias inevitáveis entre indivíduos destinados à reconciliação, uma vez que tais relações se alicerçam na consanguinidade autêntica (*syngéneia*). Essa articulação entre os vínculos de sangue, a comunidade constituída por membros da mesma linhagem, e o imperativo da reconciliação ao término dos conflitos na *pólis* encontram-se explicitamente na seguinte passagem do diálogo *Menêxeno*:

Com que vontade e familiaridade os cidadãos se misturaram uns com os outros, tanto no Pireu quanto na cidade e, contra toda a esperança, com os outros gregos! Com que restrição eles puseram fim à guerra com os de Eleusis! E a causa de tudo isso não foi outra senão o parentesco real [*συγγένεια*], que busca uma amizade sólida, baseada na comunidade de linhagem [*ὁμόφυλος*], não em palavras, mas em ações (Platão, 1983, p.181 [243e-244a]).

Nesse sentido, o uso do sintagma *oikeios polémos* apresenta a discórdia familiar como um fenômeno mais harmônico e menos sombrio do que os termos *stasis* e *stasis emphylos*. Como explica Nicole Loraux, “a julgar pela maioria das suas ocorrências, a família parece ser considerada mais como lugar de concórdia do que como origem de qualquer dissensão” (Loraux, 1997, p. 33)⁹. Ainda segundo a historiadora, a interpretação de *oikeios polémos* como a guerra no interior do *oikos* ou da família representa um consenso entre os pesquisadores, no entanto, o aspecto inovador desse uso reside em atribuir à família um papel de harmonia, contrapondo-se com a noção tradicional de dissensão.

No livro V da *República*, Platão define a discórdia (*stasis*) como a inimizade entre parentes, em contraste com a guerra (*polémos*), caracterizada pela inimizade natural entre helenos e bárbaros, portanto, estranha à família. Embora não utilize o sintagma *oikeios polémos* e empregue *stasis* para designar a guerra civil, Platão conservou, segundo Loraux, a ideia de que os conflitos entre parentes (*oikeioi*) tendem à reconciliação. Assim, mesmo sem recorrer à expressão, o filósofo manteve a compreensão de que tais

⁸ “Le côté du *polémos*, maintenant, par où s’introduit une autre modalité. A designer la dissension comme une ‘guerre’, on évite le mot *stasis*, donc tous ceux qui lui sont associés, au premier rang desquels il y a *phonos*, le meurtre; et l’on accomplit surtout une fructueuse opération idéologique en substituant à l’irréconciliable opposition de *stasis* et *polémos* la notion d’un affrontement qui ne serait que l’une des espèces de la guerre, l’espèce familiale. Em tout état de cause, un processus qui relèverait encore de la catégorie de l’ordre, sous laquelle la prose grecque pense *polémos*” (Loraux, 1997, 34).

⁹ “à em juger par la majorité de ses occurrences, la famille semble envisagée plus comme lieu de concorde que comme origine de toute dissension” (Loraux, 1997, p.33).

hostilidades são conduzidas como entre “pessoas destinadas a reconciliar-se” (Platão, 2012, p.209) e que buscam, deliberadamente, afastar da guerra familiar os aspectos sinistros e violentos que a noção de *stasis* poderia conter (Loraux, 1997, p. 34). Para Agamben (2017, p.18), ao associar a interpretação platônica de *oikeios polémos* à ideia de guerra em família, Nicole Loraux construiu as bases para sua tese de que a guerra civil é conatural à família na mesma medida em que é também conatural à cidade. Por isso, seria possível afirmar que a guerra civil constitui parte integrante da vida política dos gregos.

A própria Nicole Loraux observou que, na Atenas do século IV, *oikeios polémos* se tornou de maneira precisa uma designação de guerra familiar virtualmente edificante (Loraux, 1997, p. 38). Embora a historiadora reconheça que o sintagma *oikeios polémos* exprime de modo rigoroso a discórdia no seio familiar, Giorgio Agamben questiona se a tese de Loraux, segundo a qual a guerra civil é conatural tanto à família quanto a cidade, encontra de fato fundamento. Nesse sentido, a guerra no interior da família é um escândalo que deve ser remediado, um destino inevitável ou uma condição natural? Para Nicole Loraux, a resposta reside na estreita e complexa relação entre *stasis*, *pólis* e família. Em certos momentos, é a família que desencadearia a *stasis* contra a *pólis*; em outros, foi a *stasis* instaurada na *pólis* que conduziu à destruição da família; e houve ainda situações em que a *pólis*, concebida como uma grande família, repeliu a *stasis*. Uma íntima relação entre *pólis*, *stasis* e *oikos*, em que “um [...] deve ser sempre ameaçado pelos outros dois, ligados por uma relação necessária, de aliança ou afinidade: assim se delimita o espaço onde pensar em grego a guerra civil” (Loraux, 1997, p.38)¹⁰

Finalizando o percurso em companhia de Nicole Loraux, algumas linhas ainda precisam ser ditas a respeito do objeto de seu ensaio, a saber: a relação constitutiva entre *stasis*, família e a *pólis*. Segundo a historiadora francesa, esses três elementos constitutivos da política clássica se articulam segundo linhas de forças. Esta articulação heterogênea expõe o paradoxo da própria estrutura da política ocidental. Ou seja, o espaço público não é uma superação do espaço privado. Pelo contrário, Nicole Loraux, ao apontar a *stasis* como elemento revelador da equação *pólis/oikos*, parece indicar elementos que corroboram a tese agambeniana de haver uma zona de indeterminação

¹⁰ “L’affaire se jouera entre trois termes: la *stasis*, la cité, la famille. Énumérer les figures familiales de la cité invite à une combinatoire où c’est tantôt la famille qui induit la *stasis* contre la cité, tantôt la *stasis* installée dans la cité qui détruit la famille, tantôt la cité comme famille qui repousse la *stasis*. Trois termes dont l’un doit toujours être menacé par les deux autres, reliés par un rapport nécessaire, d’alliance ou d’affinité: ainsi se delimita l’espace où penser en Grec la guerre civile” (Loraux, 1997, p.38).

existente entre esses dois polos. Significativo nesse aspecto é que a investigação realizada por Nicole Loraux sobre *stasis* na Grécia Clássica revela-se, a partir de sua relação com a cidade grega, como o elemento testemunhal da zona de indeterminação *oikos-pólis*, na medida em que da guerra civil tem origem no interior da família. E, em movimento contrário, a reconciliação da guerra familiar ocorre no espaço público da *pólis* com o fim da *stasis*. Por isso, explica Loraux, ser necessário,

com os gregos tentar pensar a guerra na família. Assumindo que a cidade é um *phylon*: disso se segue que a *stasis* é seu revelador. É necessário assumir que a cidade é um *oikos*: no horizonte do *oikeios pólemos* uma celebração de reconciliação está se aproximando. E, finalmente, admitindo que entre essas duas operações, a tensão não pode ser resolvida (Loraux, 1997, p.62)¹¹.

1.5 A politização da casa e a despolitização da cidade

Após o trajeto percorrido através do ensaio *La guerre dans la famille* de Nicole Loraux, passamos, neste momento, para as análises realizadas por Giorgio Agamben do referido ensaio. O filósofo italiano enumera três teses centrais do ensaio de Loraux. A primeira é de que a *stasis* questiona o lugar comum de limite, na política grega, entre o *oikos* e *pólis*. Ou seja, de que a cidade e o espaço público tratam-se de uma superação da casa e do espaço privado. Em relação ao primeiro ponto, gostaríamos de relembrar a passagem inicial da *Política* de Aristóteles onde a *pólis* é considerada como uma espécie específica de comunidade, assim como outras, como a aldeia e família, que engloba todas as demais. Segundo Aristóteles:

Observamos que toda a cidade é uma certa forma de comunidade e que toda comunidade é constituída em vista de algum bem. É que, em todas as suas ações, todos os homens visam o que pensam ser o bem. É, então, manifesto que, na medida em que todas as comunidades visam algum bem, a comunidade mais elevada de todas e que engloba todas as outras visará o maior de todos os bens. Esta comunidade é chamada “cidade”, aquela que toma a forma de uma comunidade de cidadãos. (Aristóteles, 1998, p.49)

Na sequência a esta passagem de Aristóteles, encontramos a distinção realizada pelo filósofo entre o chefe de uma empresa [*oikónomos*], o chefe da família [*despótes*] e o político. Segundo Aristóteles, aqueles que encontram neles apenas uma diferença de

¹¹ “Il faut, avec les Grecs, s’essayer à penser la guerre dans la famille. Poser que la cité est un phylon: il s’ensuit que stasis est son révélateur. Faire de la cité un oikos: à l’horizon d’oikeios polémos, se profile une fête de reconciliation. Et admettre enfin qu’entre ces deux opérations, la tension n’est pas de celles qui se résolvent” (Loraux, 1997, p.62).

quantidade de indivíduos sobre seu comando compreende equivocadamente as suas características essenciais. Ambos se diferenciam, diz Aristóteles, pela finalidade de suas ações. Não se trata de uma diferença por quantidade, mas por qualidade. Ou seja, enquanto o *oikónomos* e o *despótes* se ocupam da reprodução e conservação da vida, o horizonte do agir político é a vida boa. Trata-se de uma diferença de qualidade posto que ambas as comunidades possuem um *télos* específico.

A cidade por ser autossuficiente [autárquica], ainda na companhia de Aristóteles, é a comunidade mais perfeita e, na medida que engloba todas as demais, deve se preocupar com o maior de todos os bens, isto é, a vida boa [*tò eû zén*]. Nesta passagem aristotélica, encontramos, segundo Giorgio Agamben, um cânone da política ocidental. Ou seja, senda a *pólis* uma comunidade perfeita [autárquica] e seu bem devendo mirar a qualificação da vida, isto é, [*eû zén*], o simples fato de viver [*tò zén*], como a reprodução ou conservação da vida, é finalidade das outras espécies de comunidade, tais como, a família. Contudo, segundo Agamben, esta oposição entre viver [*tò zén*] e viver bem [*eû zén*] é, ao mesmo tempo, uma implicação do primeiro no segundo. Ou seja, uma implicação da família na cidade e, por consequência, da *zoé* na vida política.

Mais uma vez, foi em *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua* onde Agamben apontou, pela primeira vez, para a implicação da *zoé* na vida política. O que fundamenta o argumento de Agamben ao afirmar essa implicação é que na medida em que o simples fato de viver é excluído da *pólis*, ele é, também incluindo quando as zonas de diferenciação entre *oikos* e *pólis* se esfumaçam.

Um outro argumento apontado por Agamben é que a separação entre ser vivente e vida qualificada não passa de um mitologema metafísico. O nexos entre vida nua e política, diz Agamben, “é o mesmo que a definição metafísica do homem como ‘vivente que possui linguagem’ busca na articulação entre *phoné* e *logos*” (Agamben, 1995, p. 15). Novamente, é num trecho da *Política* de Aristóteles que encontramos a estrutura essencial da política ocidental quando a linguagem é alçada como a parte essencial do humano o diferenciando dos demais animais. Nesse sentido, em razão desta peculiaridade humana, somos capazes do agir político e ético. A razão pela qual o homem, explica Aristóteles,

mais do que uma abelha ou um animal gregário, é um ser vivo político [*πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῷον*] em sentido pleno, é óbvia. A natureza, conforme dizemos, não faz nada ao desbarato, e só o homem, de entre todos os seres vivos, possui a palavra. Assim, enquanto a voz indica prazer ou sofrimento, e nesse sentido é também atributo de outros animais (cuja natureza também atinge sensações de dor e de prazer e é capaz de as indicar) o discurso [*λόγος*],

por outro lado, serve para tornar claro o útil e o prejudicial e, por conseguinte, o justo e o injusto. É que, perante os outros seres vivos, o homem tem as suas peculiaridades: só ele sente o bem e o mal, o justo e o injusto; é a comunidade destes sentimentos que produz a família e a cidade (Aristóteles, 1998, p.55).

De acordo com Giorgio Agamben (2002, p.16), o trecho de Aristóteles sublinha como desde a Antiguidade a política se constituiu como elemento central da estrutura da metafísica ocidental, pois é nela que se estabelece a conexão entre o ser vivo e o *logos*. A tarefa metafísica por excelência consiste em politizar a vida nua, isto é, decidir sobre a humanidade do vivente humano. Ainda, segundo Agamben, a modernidade permaneceu fiel à estrutura básica da tradição metafísica ao realizar essa tarefa. A categoria fundamental da política ocidental é, portanto, a separação entre a vida nua e a existência política, a exclusão-inclusão da *zoé* na *pólis*. A política existe porque o homem, por meio da linguagem, separa a própria vida nua e mantém com ela uma íntima relação. Enquanto a voz (*phoné*) apenas expressa prazer e dor, a linguagem serve para expressar o justo e o injusto e, assim, criar a comunidade política. Em outras palavras, é a relação entre política e vida que se encontra em jogo na passagem da voz para ao discurso, da *phoné* para o *logos*.

Ressaltamos, portanto, que as investigações iniciadas por Giorgio Agamben no primeiro volume da série *Homo Sacer* já demonstravam que o fundamento da política ocidental, isto é, as relações entre o *oikos* e a *pólis*, a *zoe* e o *biós*, devem ser repensados desde o seu início. Na introdução de *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*, publicado em 1995, ao comentar sobre a biopolítica de Michel Foucault, Giorgio Agamben diz que a tese “foucaultina deverá, então ser corrigida ou, pelo menos, integrada, no sentido de que aquilo que caracteriza a política moderna não é tanto a inclusão da *zoé* na *pólis*, em si antigüíssima” (Agamben, 2002, p. 16). Nesta perspectiva, o diagnóstico defendido por Agamben no livro de 1995 não destoa da primeira das teses relacionadas pelo filósofo italiano do ensaio de Nicole Loraux. Nas palavras de Agamben:

Minhas investigações eram perfeitamente coerentes com a exortação de Loraux ao questionar o lugar comum “de uma irresistível superação do *oikos* por parte da cidade”. Não se trata de uma superação, senão um complicado e não resolvido intento de capturar uma exterioridade e de expulsar uma intimidade (Agamben, 2017, p. 22).

Em relação à segunda e à terceira teses das investigações realizadas por Nicole Loraux, ou seja, o lugar originário da *stasis* ser o *oikos*, e, a guerra civil compreendida como *oikeios pólemos*, isto é, uma guerra na família, Agamben as entende como mais

problemáticas. Nesse sentido, como habitual em suas investigações, o filósofo pretende revisitar e corrigir as hipóteses expostas por Nicole Loraux.

De acordo com Agamben, a origem da palavra *stasis* remete a *ístemi*, que significa o ato de se levantar, se pôr em pé. Por sua vez, *stasimós* designa o lugar onde, no teatro trágico, o coro permanece em pé e se pronuncia, enquanto *stás* indica o local onde se faz o juramento em pé. Nesse sentido, pergunta Agamben: qual é, afinal, o lugar próprio da *stasis*? Para tentar responder a essa questão, o filósofo propõe revisitar alguns dos textos clássicos analisados pela historiadora francesa, buscando oferecer uma nova interpretação. O primeiro trecho revisitado por Agamben é o capítulo IX (869c-d) das *Leis* de Platão, dedicado aos crimes de assassinato. Segundo tradução do próprio filósofo italiano:

O irmão [*adelfos*, o irmão de sangue] que, numa guerra civil, matar o irmão em combate [...] será considerado puro [*catharós*], como se tivera matado a um inimigo [*polémios*]; o mesmo sucederá com o cidadão que, nas mesmas condições, matar outro cidadão, e com o estrangeiro que matar um estrangeiro (Agamben, 2017, p. 24)¹².

Foi no tópico reservado ao “*o ódio em família*” que Nicole Loraux escreveu a sua interpretação referente à passagem 869 c-d das *Leis* de Platão. Neste comentário, a historiadora francesa reconheceu, mais uma vez, a relação de intimidade entre a *stasis* e a família. O trecho platônico, segundo ela, reforça a tese da família aparecer como metáfora da cidade. O seu argumento é de que em momentos nos quais se desencadeia o ódio civil, os assassinatos ocorrem entre parentes próximos. Os estragos ocorridos em círculos familiares, portanto, surgem como medida da destruição causada pela guerra civil. A *stasis*, nesta perspectiva, é o que dissolve e também divide a família. Nas palavras de Nicole Loraux: “ao rasgar os laços de parentesco, a guerra civil mina uma das bases essenciais da vida na cidade” (Loraux, 1997, p.44)¹³.

¹² Com o objetivo de manter em perspectiva as interpretações de Agamben e Loraux, transcrevo a passagem citada do mesmo trecho pela historiadora francesa: “*Le frère qui, dans une sédition, tuera son frère au combat ou dans quelque autre circonstance de ce genre, en se défendant contre lui qui attaquait le premier, sera pur comme s'il avait tué un ennemi (καθάπερ πολέμιον ἀποκτείνας ἔστω καθαρός), et de même pour le citoyen tuant, dans les mêmes conditions, un citoyen (καὶ εἰάν πολίτην, ὡσαύτως). [O irmão que, nunca sedição, matar seu irmão em combate ou em alguma outra circunstância deste gênero, defendendo-se contra aquele que atacou primeiro, será puro como se tivesse matado um inimigo ennemi (καθάπερ πολέμιον ἀποκτείνας ἔστω καθαρός [assim como tendo matado um inimigo, que ele seja puro]), e do mesmo modo para o cidadão que mata, nas mesmas condições, um cidadão (καὶ εἰάν πολίτην, ὡσαύτως [e se um cidadão, da mesma forma])*” (Loraux, 1997, p.44).

¹³ “em déchirant les liens de parenté, la guerre civile sape l’une des bases essentielles de l’avie em cité” (Loraux, 1997, p.44).

Giorgio Agamben discorda da interpretação de Loraux. Segundo ele, o que subjaz ao trecho platônico não é a conexão entre a *stasis* e o *oikos*, mas, o fato de guerra civil assimilar e tornar indiscernível irmãos de inimigos, o dentro e o fora, a casa e a cidade (Agamben, 2017, p. 24). Na *stasis*, segue Agamben, o assassinato de familiares não se diferencia do assassinato das demais pessoas. O trecho das *Leis* diz: “o irmão que, numa guerra civil, matar o irmão em combate [...] será considerado puro, como se tivera matado um inimigo (καθάπερ πολέμιον ἀποκτείνας ἔστω καθαρός)”. O uso da palavra *καθάπερ*, que pode ser traduzida como “assim como”, “tal como”, “do mesmo modo que”, esclarece o significado proposto por Agamben. Por sua vez, quem é declarado como *καθαρός* [puro], não receberá uma sanção ou punição.

Para Agamben (2017, p.24), portanto, a citação platônica demonstra que *stasis* não tem lugar no interior da casa. Pelo contrário, ela constitui um limiar de indistinção entre o *oikos* e a *pólis*, entre o parentesco de sangue e a cidadania. Entretanto, à resposta pergunta sobre onde se encontra o *topos* específico da guerra civil se mantém obscura.

Reformulando a tese inicial de Nicole Loraux, a hipótese de Giorgio Agamben é que a *stasis* não habita o interior da família e tampouco possui um *topos* determinado. Ou seja, ela não se encontra nem no *oikos* e nem na *pólis*. A guerra civil, pelo contrário, traça uma zona de cinzenta entre o espaço não político da família e o político da cidade. Por consequência, ainda com Agamben, a família ao ultrapassar esse limiar de indiferença [*stasis*], a família se politiza, e a *pólis*, em movimento inverso, se equivale ao *oikos*. Nas palavras de Agamben: “Isto significa que, no sistema da política grega, a guerra civil funciona como um umbral de politização ou de despolitização, através do qual a casa se excede na cidade, e a cidade se despolitiza na família” (Agamben, 2017, p. 25).

Para fortalecer a ideia de ser a *stasis* uma zona onde a família se politiza e a *pólis* é despolitizada, Agamben identifica na *atimia* um dispositivo tradicional do direito grego formulado pelo legislador Sólon, como mais um suporte para sua teoria. Nas palavras de Agamben: no “direito grego, existe um documento singular, que parece confirmar além de toda dúvida a situação da guerra civil como umbral de politização/despolitização que acabamos de propor” (Agamben, 2017, p. 25).

De acordo com Aristóteles, na *Constituição de Atenas*, ao perceber a apatia de alguns cidadãos durante conflitos internos que infligiam a cidade, Sólon formulou, em resposta, uma lei que punia os que não tomassem partido em um dos lados envolvidos na disputa interna com a diminuição, total ou parcial, dos seus direitos cívicos, podendo,

inclusive, serem considerados proscritos. A *atimia* (*ἀτιμὸν εἶναι*)¹⁴, ou seja, a perda dos direitos cívicos, poderia ser aplicada tanto a uma pessoa quanto aos seus parentes, incluindo sua linhagem hereditária. Ao comentar as atribuições do conselho do Areópago, isto é, um grupo formado por quatrocentos magistrados responsável por zelar das leis de Atenas, Aristóteles escreve:

julgava os que haviam conspirado para derrubar a democracia, pois Sólon tinha estabelecido uma lei que instituía o direito à denúncia em casos destes. Ora, ao ver que, apesar de a cidade se envolver em frequentes dissensões, alguns dos cidadãos, por apatia, se compraziam com o acaso, promulgou uma lei a eles dirigida; determinava que, se a cidade estivesse em dissensão, quem não pegasse em armas por nenhum dos partidos seria punido com atimia e não tomaria parte na vida da cidade (Aristóteles, 2003, p.33).

Não tomar parte na *stasis*, escreve Agamben, era o mesmo que ser expulso da cidade para ser recolhido à vida privada do *oikos* e reconduzido à condição apolítica do espaço privado. Nesse sentido, a guerra civil, antes de ser considerada uma bem para sociedade grega, tinha a função de revelar e decidir sobre o elemento político e impolítico em situações extremas. Segundo Giorgio Agamben, a conexão essencial entre *stasis* e a política se manifesta em outro dispositivo jurídico de origem grega: a anistia. O filósofo italiano pontua que Nicole Loraux não mencionou em seu ensaio *La guerre dans la famille* o instituto da anistia. Entretanto, no livro *A cidade dividida: o esquecimento na memória de Atenas* (2008), a historiadora francesa reservou um capítulo central sobre o tema. Trata-se do capítulo sexto: *da anistia e seu contrário*.

Explica Nicole Loraux, no referido capítulo, que após a guerra civil conduzida por Aquino contra a sangrenta tirania dos trinta no ano de 403 a.C., a proibição de recordar a desordem passada na cidade marca o período de reconciliação democrática. No ano de 403 a.C., as forças democráticas conduzidas por Arquino, restabeleceram a democracia em Atenas após derrotarem, mediante uma guerra civil, a oligarquia conhecida como a tirania dos trinta que havia se apossado do governo de cidade após a derrota ateniense para Esparta na última etapa da Guerra do Peloponeso. De acordo com Loraux, a proibição de lembrar os excessos da guerra civil chancelou a reconciliação democrática. Nas palavras da autora:

¹⁴ Para uma análise detalhada sobre o dispositivo da *atimia* na legislação de Sólon e suas possíveis interpretações na obra de Aristóteles como também em Plutarco, cf. o artigo *Sólon e a lei sobre a neutralidade em tempos de stasis* (2002) do professor Delfim Ferreira Leão da Universidade de Coimbra.

Depois da sangrenta oligarquia dos Trinta, a proibição de “recordar as desgraças” sela, em 403 a.C, a reconciliação democrática. Como este episódio constitui um paradigma, o chamamos de anistia (“a primeira”, dizem), mas Plutarco empregava já o termo quando, consciente da profunda afinidade de ambos gestos, associava “o decreto de anistia” (*tò psephisma tò tês amnestías*) com as multas infligida a Frínico. Ano 403 a.C.: os democratas, perseguidos ontem, voltam agora a Atenas como vencedores, proclamam a reconciliação geral recorrendo a um decreto e uma prestação de juramento. O decreto proclama a proibição: *me mnesikakeîn*, “está proibido recordar as desgraças”. O juramento compromete aos atenienses, sejam democratas, oligarcas ou a gente “tranquila” que ficaram na cidade durante a ditadura, mas os compromete um a um: ou *mnesikakéso*, “eu não recordarei as desgraças” (Loraux, 2008, p. 149)¹⁵.

Na Constituição de Atenas (39,6), no tópico destinado à reconciliação civil, Aristóteles afirma: “Ninguém poderá guardar rancores decorrente do passado político de outra pessoa, excepto em relação aos Trinta, aos Dez, aos Onze e aos que governaram o Pireu, e nem mesmo contra estes, se eles prestarem contas de sua actuação” (Aristóteles, 2003, p.83). O objetivo da instituição da anistia seria colocar empecilhos aos desejos de vingança que, por ventura, os democratas teriam em relação aos oligarcas. Para Aristóteles, Arquino, líder dos democratas, ao direccionar a reconciliação da cidade por meio da anistia, atuou como um verdadeiro homem de Estado. Nesse sentido, na interpretação dessa passagem aristotélica realizada por Agamben, em relação à guerra civil, a anistia se apresenta como o mais adequado comportamento em conformidade com a política. Todavia, do ponto de vista das instituições do direito grego apresentadas, isto é, *atimia* e a *anistia*, a *stasis* também realça uma estrutura paradoxal. Qual seja: de um lado aqueles que não tomam parte de um dos lados da dissensão civil tornam-se politicamente culpáveis. Por outro lado, ao término da guerra civil, o esquecimento assume o imperativo de um dever político.

Nicole Loraux transcreve o juramento de anistia realizado pelos cidadãos atenienses da seguinte maneira: *mè mnesikákein*. O significado dessa expressão costuma

¹⁵ “Después de la sangrienta oligarquía de los Treinta, la prohibición de ‘recordar las desgracias’ sella, en 403 a.C., la reconciliación democrática. Como este episodio constituye un paradigma, lo llamamos una amnistía (‘la primera’, dicen), pero Plutarco empleaba ya el término cuando, consciente de la profunda afinidad de ambos gestos, asociaba ‘el decreto de amnistía’ (*to psephisma tà tês amnestias*) con la multa infligida a Frínico. Año 403 a.C.: los demócratas, perseguidos ayer, vuelven ahora a Atenas como vencedores, proclaman la reconciliación general recurriendo a un decreto y una prestación de juramento. El decreto proclama la prohibición: *me mnesikakeîn*, ‘está prohibido recordar las desgracias’. El juramento compromete a los atenienses, ya sean demócratas, oligarcas o la gente ‘tranquila’ que se quedó en la ciudad durante la dictadura, pero los compromete uno por uno: *ou mnesikakéso*, ‘yo no recordaré las desgracias’” (Loraux, 2008, p.148).

ser traduzido, segundo Giorgio Agamben, como “não recordar” ou, conforme a tradução realizada pelo professor Delfim Leão na edição portuguesa da obra *Constituição de Atenas* (2003, p.83) e, corroborada pelo filósofo italiano, “não ter ressentimento, não ter memórias ruins” (2017, p. 30). Seguindo com sua interpretação, Agamben explica que o adjetivo *mnesíkakos* de fato carrega o significado de “rancoroso e ressentido”. Entretanto, a palavra utilizada como fórmula do juramento de anistia, *mnesikakein*, significa mais “elaborar mal a memória e fazer mal uso das recordações” (Agamben, 2017, p.30) do que nutrir memórias ruins. Para Agamben, levando em consideração essa explicação terminológica, a anistia ateniense é mais uma advertência contra o mal uso da memória do que uma sugestão ao esquecimento do passado.

A *stasis*, portanto, ao habitar o limiar que politiza o âmbito impolítico da esfera privada (*oikos*) e despolitiza o político da esfera pública (*polis*), não pode ser um acontecimento a ser esquecido. Antes de mais nada, nas palavras de Agamben, a guerra civil é “o inesquecível que deve sempre continuar a ser possível na cidade e que, no entanto, não deve ser lembrado através de processos judiciais e ressentimentos” (Agamben, 2017, p.30). Nesse aspecto, Giorgio Agamben reforça a diferença entre a compreensão que a guerra civil parecia ter para os gregos e a maneira como os modernos a compreendem. Isto é, para os modernos, a guerra civil é um fenômeno da política que deve ser evitado a todo custo e, em momentos que ocorre, deve ser sempre lembrado através de processos judiciais e acusações legais.

Do que foi exposto em respeito à guerra civil na Grécia clássica, Agamben retira duas conclusões gerais. Primeiro que a *stasis*, ao contrário da interpretação de Nicole Loraux, não é uma guerra em família e, portanto, não tem origem no *oikos*. Pelo contrário, a *stasis*, similar ao estado de exceção, configura-se como um dispositivo limiar que habita a zona de indistinção entre o *oikos* e a *pólis*. Portanto, de modo análogo ao estado de exceção que opera a inclusão da vida na política por meio da suspensão da ordem jurídico-político, a *stasis* também politiza a vida privada no momento em que a inclui na *pólis*. Nas palavras de Agamben:

A *stasis* não vem do *oikos*, não é uma “guerra em família”, senão que forma parte de um dispositivo que funciona de maneira similar ao estado de exceção. Assim como no estado de exceção a *zoé*, a vida natural, está incluída na ordem jurídico-político através de sua exclusão, de modo análogo através da *stasis* o *oikos* está politizado e incluído na *pólis* (Agamben, 2017, p. 31).

Em segundo lugar, a guerra civil enquanto limiar de indiferença entre o *oikos* e a *pólis*, cria uma zona cinzenta na qual o político e o impolítico, o fora e o dentro, coincidem. Portanto, a política deve ser compreendida como um campo de forças cujo extremos são o *oikos* e a *pólis*. E, portanto, “entre eles a guerra civil marca o limiar no qual, ao transitar, o impolítico se politiza e o político se ‘economiza’” (Agamben, 2017, p. 31).

Concluindo o capítulo, aquilo que está por trás desta arqueogenealogia realizada por Giorgio Agamben sobre a guerra civil clássica é menos uma leitura histórica do conceito e mais uma tentativa de revelar o que está escondido na estrutura política ocidental. Para filósofo italiano, tanto na Grécia Clássica quanto no contemporâneo, a política se constitui como um jogo de tensão entre as forças de politização e a despolitização, entre a família e a cidade. Por fim, no livro *Stasis: a guerra civil como paradigma político (Homo Sacer, II, 2)*, por se tratar de conferências escritas no calor dos eventos marcantes de 2001, Giorgio Agamben afirma ser o terrorismo a forma como a guerra civil se apresenta na atualidade enquanto uma guerra civil mundial. Explica Agamben:

Se o diagnóstico foucaultiano da política moderna como biopolítica é correto, e se também o é a genealogia que a remete a um paradigma teológico-oikonômico, então o terrorismo mundial é a forma que a guerra civil assume quando a vida como tal se transforma na aposta em jogo da política. [...] O terrorismo é a “guerra civil mundial” que ataca uma ou outra zona do espaço planetário (Agamben, 2017, p. 32-33).

Nos capítulos seguintes, examinaremos por que a guerra civil passou a ser considerada o principal fenômeno a ser evitado a partir da era moderna. Além disso, analisaremos como o Estado se consolidou como o mecanismo artificial fundamental para deter a insegurança gerada pelos conflitos intestinos de matriz religiosa. Por fim, buscaremos esclarecer as implicações políticas de uma guerra concebida como um conflito civil de escala global.

CAPÍTULO II: A MÁQUINA EM PERSPECTIVA DO VAZIO

Seu desejo de “fazer saltar” a imagem dialética “do *continuum* do curso da história” coincidia com aquele impulso anarquista que se incumbia nas revoluções de deter o tempo por meio da introdução de um novo calendário ou, como durante a revolução de julho em Paris, atirando nos relógios das torres.

Walter Benjamin

Em *Mindwalk* (1990), filme dirigido por Bernt Amadeus Capra, o primeiro encontro entre os três personagens centrais da história, o político, o poeta e a cientista, ocorre em frente a uma grande máquina que ocupa, com suas roldanas e molas, quase a totalidade da sala no interior da Abadia medieval de Mont-Saint-Michel; trata-se de um relógio. A caminhada mental destes três personagens tem como ponto de partida exatamente aquele maquinário. O primeiro passo desta caminhada entre os três foi dado pelo poeta Thomas Harriman que, ao se deparar com aquela máquina no centro da sala daquela abadia medieval, afirma ser o relógio, aquela máquina, a causa da primeira ruptura do homem com a natureza.

Mindwalk, lançado no Brasil com nome *O ponto de mutação*, foi baseado no livro *The Turning Point*, do físico Fritjof Capra. Talvez, por isso, a figura da cientista-física, Sônia Hoffmann, interpretada pela atriz norueguesa Liv Ullmann, tem uma participação privilegiada.

Segundo Sônia Hoffmann, o relógio, ou melhor, o imaginário máquina, exerceu um ponto de mutação no imaginário escolástico para o mundo moderno e criou mais do que a primeira ruptura do homem com a natureza; ele se transformou no modelo do cosmos e na representação da natureza. E, ainda segundo ela, o primeiro arquiteto dessa nova visão de mundo como relógio-máquina foi René Descartes. Ao contrário da escolástica, em que a razão era conjugada em companhia da revelação, a filosofia cartesiana inaugurou uma certa autonomia da *ratio* em relação à *fide*. Nesse sentido, o filósofo moderno instaurou uma visão mecanicista em que a natureza funciona tal como um relógio no qual, para apreensão de seu funcionamento, a partir de um processo metódico de investigação, torna-se possível desmontar, dividir cada uma de suas partes o quanto necessário para melhor resolvê-las e conduzir por ordem o pensamento “começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos mais compostos” (Descartes, 2001, p.23).

Ainda na companhia do filme, a cientista explica que ao introduzir uma visão mecanicista da natureza, René Descartes provocou uma ruptura revolucionária com a Igreja. Para a personagem Sônia, representar o mundo como uma máquina ajudaria na compreensão de como a natureza funcionava. Por isso, diz ela, Descartes ficou fascinado pela máquina do relógio e fez dele a sua principal metáfora; a natureza, todos os seres vivos, animas, plantas, o corpo humano, a política, a arte, enfim, todas as coisas passaram, a partir de então, a serem investigados não passam de máquinas e magníficas engrenagens. Reforçando o mesmo argumento de Sônia, Norberto Bobbio (1991, p. 61), disse que sendo a natureza concebida como uma grande máquina torna-se possível penetrar em seu segredo e compreender as leis que regulam seu mecanismo. Ou, ainda, se lembrarmos de uma passagem seminal de outro filósofo moderno precursor do conhecimento científico, quando este, ao apresentar as duas vias de acesso conhecimento, ou seja, os caminhos dedutivo e indutivo, afirmou que a *interpretação da natureza* consiste em uma vitória dos verdadeiros filhos da ciência sobre a natureza. Em suas palavras:

Aqueles dentro os mortais, mais animados e interessados, não no uso presente das descobertas já feitas, mas em ir mais além; que estejam preocupados, não com a vitória sobre os adversários por meio de argumentos, mas na vitória sobre a natureza, pela ação; não em emitir opiniões elegantes e prováveis, mas em conhecer a verdade de forma clara e manifesta; esses, como verdadeiros filhos da ciência, que se juntem a nós, para, deixando para trás os vestibulos das ciências, por tantos palmilhados sem resultado, penetrarmos em seus recônditos domínios. E, para sermos melhor atendidos e para maior familiaridade, queremos aditar o sentido dos termos empregados. Chamaremos ao primeiro método ou caminho de *Antecipação da Mente* e ao segundo de *Interpretação da Natureza* (Bacon, 1973, p.14).

2.1 Mitologia das engrenagens: uma nova episteme

Na quinta parte do *Discurso do Método*, Descartes recorre à metáfora do relógio em, pelo menos duas, ocasiões. A primeira, depois de explicar o movimento do coração¹⁶ e, ao fim do capítulo, quando defende que, ao contrário do humano que possui distintamente corpo e alma, os animais por não terem espírito, o funcionamento de seus

¹⁶ Em *The Human Heart, from Harvey to Hobbes*, Graham Holderness argumenta que René Descartes concebeu o coração como uma bomba após contato com o estudo sobre a circulação sanguínea, *De Motus Cordis (1628)*, do médico inglês William Harvey. Do mesmo modo, conforme explica Carl Schmitt (2017), o estudo de Harvey que apresenta o sistema circulatório como uma concepção mecânica-física do corpo humano influenciou também a concepção mecanicista do corpo de Thomas Hobbes.

órgãos opera tal qual um relógio. Nas palavras de René Descartes, “quero adverti-los de que este movimento que acabo de explicar resulta tão necessariamente da simples disposição dos órgãos [...] quanto o movimento do relógio resulta da força, da situação e da configuração de seus contrapesos e rodas” (Descartes, 2001, p. 57). Ou ainda, a prova que os animais não têm espírito,

é que é a natureza que neles opera de acordo com a disposição de seus órgãos, assim como se vê que um relógio, composto apenas de rodas e de molas, pode contar as horas e medir o tempo com muito mais exatidão que nós, com toda a nossa prudência (Descartes, 2001, p.66).

Do que foi dito, contudo, nos interessa a questão do quanto desta visão mecanicista ultrapassou os limites da ciência da natureza e serviu como via interpretativa para política. Para Bobbio, a consequência é epistemológica. Ou seja, uma vez descoberto o seu segredo, somos capazes de não apenas imitar a natureza como, também, criar novas máquinas, recriando e aperfeiçoando a natureza. E, uma “dessas máquinas produzidas pelo homem para suprir as deficiências da natureza, para substituir com um produto da engenhosidade humana, com um *artificium*, o produtor defeituoso da natureza é, para Hobbes, o Estado” (Bobbio, 1991, p. 61).

Uma das novidades do pensamento político moderno, que representa um corte fundamental com o pensamento antigo e medieval, foi a concepção de artificialidade do corpo político. Todavia, segundo Carl Schmitt, em um artigo publicado no *Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie* em 1936/1937, não é em Descartes que encontramos essa ruptura e, sim, em Thomas Hobbes. Se se, o filósofo francês se valeu da metáfora mecanicista para compreensão do funcionamento da natureza ou dos corpos biológicos, o mesmo salto epistemológico não ocorreu para a compreensão do estado. Em termos históricos, segundo Schmitt, a mecanização do estado foi secundária e menos direta que a mecanização do corpo humano. É no *Leviatã*, obra prima de Thomas Hobbes, que nos deparamos com uma figura artificial representativa do estado. Assim, num primeiro instante, o corpo humano e animal foi pensado como uma máquina e, num segundo momento, a noção de corpo-máquina foi transportada para a noção de Estado. Segundo seu próprio juízo, explica Carl Schmitt em *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* (1939), a medula espinhal da ideia política do Leviatã como uma máquina animada pela pessoa representativa da soberania, foi transportada da concepção

cartesiana do homem como mecanismo dotado de corpo e alma (Schmitt, 2002, p.30).

Em outras palavras, diz Schmitt:

O passo metafísico decisivo na construção da teoria do Estado ocorreu com a compreensão do Estado como sendo um mecanismo. [...] O primeiro salto metafísico foi feito por Descartes precisamente no momento em que o corpo humano foi concebido como uma máquina e o ser humano, feito de corpo e alma, foi pensado para ser, em sua totalidade, como um intelecto em uma máquina. A transferência dessa noção para o “grande homem” Estado estava próxima. Ela foi consumada por Hobbes, mas isso conduziu, como já abordado, à transformação da alma do grande homem em uma parte da máquina. Uma vez que o corpo e a alma do grande homem tornaram-se uma máquina, a transferência de volta tornou-se possível, e até mesmo o pequeno homem pôde se tornar *homme-machine*. A mecanização do conceito de Estado completou, assim, a mecanização da imagem antropológica do homem (Schmitt, 2017, p.154)¹⁷.

Ao contrário de Thomas Hobbes que compreendeu o Estado como um relógio, uma máquina ou um autômato, para Schmitt, René Descartes buscou na imagem do edifício construído por um arquiteto o seu símbolo maior. Nesse sentido, ainda de acordo com o jurista alemão, a representação política cartesiana não se insere nessa mudança de época que descreve o Estado como “uma imagem tecnicamente mecanizada da teoria

¹⁷ “Mir der Vorstellung Staates als eines solchen Mechanismus ist der entscheidende metaphysische Schritt getan. Alles weitere, z.B. die Entwicklung vom Uhrwerk zur Dampfmaschine, zum Elektromotor, zum chemischen oder biologischen Prozeß, ergibt sich mit der weiteren Entwicklung der Technik und des naturwissenschaftlichen Denkes von selbst und bedarf keines neuen metaphysischen Entschelusses. Durch die Mechanisierung des „großen Menschen“, des μάχρος άνθρωπος, hat Hobbes aber auch für die anthropologische Deutung des Menschen über Descartes hinaus einen folgenreichen weiteren Schritt getan. Die erste metaphysische Entscheidung fiel allerdings bei Descartes in dem Augenblick, in dem der menschliche Körper als Maschine und der aus Leib und Seele bestehende Mensch im Ganzen als ein Intellekt auf einer Maschine gedacht wurde. Die Übertragung dieser Vorstellung auf den „großen Menschen“ Staat lag nahe. Sie wurde durch Hobbes vollzogen; aber sie führte, wie gezeigt, dazu, daß sich nun auch die Seele des großen Menschen in einen Maschinenteil verwandelte. Nachdem auf solche Weise der groß Mensch mit Leib und Seele zur Maschine geworden war, wurde eine Rückübertragung möglich und konnte auch der kleine Mensch zum *homme-machine* werden. Erst die Mechanisierung der Staatsvorstellung hat die Mechanisierung des anthropologischen Bildes vom Menschen vollendet. [Com a concepção do Estado como um tal mecanismo, o passo metafísico decisivo é dado. Todo o resto, por exemplo, o desenvolvimento do relógio para a máquina a vapor, para o motor elétrico, para o processo químico ou biológico, resulta da própria evolução da técnica e do pensamento científico e não necessita de nenhuma nova decisão metafísica. Ao mecanizar o “grande homem”, o μάχρος άνθρωπος, Hobbes também deu um passo consequente na interpretação antropológica do homem, indo além de Descartes. A primeira decisão metafísica, no entanto, foi tomada por Descartes no momento em que o corpo humano foi concebido como uma máquina e o homem, composto de corpo e alma, foi pensado como um intelecto sobre uma máquina. A transferência dessa concepção para o “grande homem” Estado era óbvia. Foi realizada por Hobbes, mas, como se mostrou, levou a que a alma do grande homem também se transformasse em uma parte da máquina. Depois que o grande homem, com corpo e alma, se tornou uma máquina dessa maneira, uma outra transferência se tornou possível, e também o pequeno homem pôde se tornar um *homme-machine*. Somente a mecanização da ideia de Estado completou a mecanização da imagem antropológica do homem]” (Schmitt, 1936, p. 631).

racionalista-revolucionária” (Schmitt, 2017, p. 149)¹⁸. O filósofo francês, ainda segundo Schmitt, ao recorrer às imagens edifício-arquiteto como símbolo de representação do Estado, não fez mais do que escolher uma simbologia própria do humanismo renascentista. O que subjaz especialidade simbólica alegada por Schmitt é que Descartes ainda reconhece a ordem existente com base na religião católica e na tradição do pensamento clássico. Ao passo que Thomas Hobbes baseou sua teoria do Estado na experiência disruptiva da Guerra Civil Inglesa. Ou seja, enquanto no primeiro, em última instância vincula a arquitetura política no espectro teológico de unidade ainda medieval, para o segundo, o Deus mortal que “*transforma lobos em cidadãos*” é uma resposta ao medo do *bellum omnium contra omnes* [guerra de todos contra todos] virtualizada pelo estado de natureza em seus escritos sobre a política, como também, vivenciada pelo próprio filósofo nos anos de crise do século XVII. Nas palavras de Schmitt:

Com uma *humanitas* que ainda é filosófica no sentido clássico, Descartes reconheceu todas as ordens existentes com base na religião e na tradição, na Igreja e Estado. As imagens míticas e demoníacas que foram tão profusas nas obras de Hobbes não podem ser encontradas nos trabalhos de Descartes. Considerando que o inglês se baseou em sua experiência de “estado de natureza”, nomeada de Guerra Civil Inglesa, como ele construiu em sua Teoria do Estado, Descartes conhecia a França apenas como um “Estado” (Schmitt, 2017, p.149)¹⁹.

Portanto, se Schmitt estiver correto em sua análise, o primeiro avanço metafísico ocorreu com René Descartes quando o corpo passou a ser entendido como máquina para, somente num segundo instante, ser consumado a mecanização do conceito de Estado com Thomas Hobbes. Contudo, antes de seguirmos adiante, seria interessante sublinhar que

¹⁸ “Das entspricht dem Kunstwerk der Renaissance und ist noch nicht die technisch-mechanisierte Vorstellung der rationalistisch-revolutionären Staatstheorie, für die der Staat ein Uhrwerk, eine Maschine, ein Automat oder Apparat ist, ein horologium, eine machina, ein automaton, wie Hobbes sagt. [Isso corresponde à obra de arte da Renascença e ainda não é a concepção técnico-mecanizada da teoria de Estado racionalista-revolucionária, para a qual o Estado é um relógio, uma máquina, um autômato ou aparelho, um horologium, uma machina, um automaton, como diz Hobbes]” (Schmitt, 1936, p.622).

¹⁹ “Mit einer *humanitas*, die noch im antiken Sinne philosophisch ist, hat Descartes alle bestehenden Ordnungen in Religion und Tradition, in Kirche und Staat anerkannt und auf sich beruhen lassen. Bei ihm findet man nichts von den mythischen und dämonischen Bildern, an denen Hobbes so reich ist. Der Engländer kannte den „Naturzustand“ seiner Staatskonstruktion, nämlich den Bürgerkrieg, aus eigener Erfahrung; das Frankreich des Descartes dagegen war bereits ein „Staat“. [Com uma *humanitas* que ainda é filosófica no sentido antigo, Descartes reconheceu e não questionou todas as ordens existentes na religião e na tradição, na Igreja e no Estado. Nele não se encontra nada das imagens míticas e demoníacas de que Hobbes é tão rico. O inglês conhecia o ‘estado de natureza’ da sua construção estatal, a saber, a guerra civil, por experiência própria; a França de Descartes, por outro lado, já era um ‘Estado’]” (Schmitt, 1936, p.622).

Hobbes também concebeu o corpo humano como máquina antes de se debruçar sobre o conceito de *commonwealth*.

Na introdução do *Leviatã*, por exemplo, Hobbes afirma que a natureza, arte pela qual deus criou e governa o mundo, é imitada pela arte dos homens na criação de um animal artificial. Na sequência do parágrafo, o filósofo inglês ainda problematiza qual seria o motivo pelo qual não podemos anunciar que os autômatos, isto é, “máquinas que se movem a si mesmas por meio de molas, tal como um relógio”, possuem uma vida artificial posto que a vida não é mais do que movimento dos membros. Pois, continua Hobbes, “o que é o *coração*, senão uma mola; e os *nervos*, senão outras tantas *cordas*; e as *juntas*, senão outras tantas *rodas*, imprimindo movimento a corpo inteiro, tal como foi projetado pelo artífice?” (Hobbes, 2004, p. 27).

Em 1641, dez anos antes da primeira publicação do *Leviatã*, as *Meditações Metafísicas* foram publicadas com as objeções do ainda não desconhecido filósofo inglês em conjunto com as respostas do filósofo francês às críticas ali levantadas. Na segunda objeção contra as seis meditações, com respeito à natureza do espírito humano, quando realiza uma análise da dependência da proposição *eu existo* para *eu penso*, Hobbes conclui não ser possível conceber o ato de pensar sem alguma coisa que pense. Ou seja, da primeira verdade indubitável cartesiana, *penso, logo existo*, Hobbes argumenta que se alguma coisa pensa, essa alguma coisa precisa ser corporal. Nas palavras de Hobbes, “os sujeitos de todos os atos parecem ser apenas entendidos sob uma razão corporal ou sob uma razão de matéria”, de modo que, da proposição, *eu existo*, segue o conhecimento da *eu penso* e, por sua vez, não seria possível separar o pensamento de uma matéria que pensa. A conclusão, portanto, chegada ao cabo por Hobbes é de que uma coisa pensante deve ser necessariamente material e não, como defende Descartes, imaterial (Hobbes, 2021, p. 290).

Na quarta objeção, especificamente sobre a *segunda meditação*, Thomas Hobbes relaciona o ato de raciocinar ao encadeamento e à união de nomes. Disso se segue que, em relação à natureza das coisas não temos muito o que concluir senão apenas a sua nomeação por palavras, conceitos e/ou significações segundo as convenções que fazemos. Segundo Hobbes (2021, p. 293), o raciocínio depende de nomes, os nomes da imaginação e a imaginação do movimento dos órgãos corporais. Logo, o espírito não seria outra coisa senão movimento de certas partes do corpo orgânico.

Segundo Yara Frateschi (2008), Frithiof Brandt, em *Thomas Hobbes Mechanical Conception of Nature (1928)*, definiu o conhecimento filosófico do autor do *Leviatã* como

uma doutrina do movimento (Frateschi, 2008, p.51), pois, para Hobbes, os campos do conhecimento nada mais são do que diversas espécies de movimento. Por exemplo, o conhecimento da geometria lida com o movimento simples, ao passo que a física lida com o “efeito de um corpo em movimento sobre outro [e] a moral, com os movimentos da mente” (Frateschi, 2008, p. 51). Disso resulta que a filosofia moral hobbesiana possui estreita conexão com a física, pois, os objetos da moral, como o desejo, o apetite, a esperança, o medo, são movimentos da mente cujas causas residem na sensação e na imaginação que são, também, movimentos próprios do estudo da física. Na política, por sua vez, o medo da morte e a esperança são paixões que conduzem à paz e, por conseguinte, à construção do corpo político. Desse modo, podemos notar uma conexão entre a física, a moral e a política. Assim, num primeiro instante, podemos pressupor as contribuições da noção mecanicista da natureza para a filosofia política a partir da noção de movimento. Nesse sentido, explica Frateschi:

Hobbes transporta a noção de movimento da filosofia natural para as filosofias moral e política, assumindo que toda a ordem natural, incluindo o homem “a mais excelente obra da natureza, move-se fundamentalmente da mesma maneira”. Ao entender o corpo humano como um mecanismo e definir a vida como um movimento (*a vida não é mais do que o movimento dos membros*), Hobbes pode então traçar o conceito de natureza humana a partir da teoria mecânica do movimento. A identificação do movimento vital com a circulação *perpétua* do sangue nas veias e nas artérias mostra que a tendência natural do homem é procurar os meios para fazer com que o seu movimento, isto é, sua vida, *se perpetue*: O homem, como os corpos em geral, move-se inercialmente. Por conseguinte, suas emoções, que são movimentos internos, também se movem sem fim e sem repouso. A conexão entre a visão do homem e a concepção mecânica da natureza é, portanto, um aspecto fundamental da obra hobbesiana, que devemos reconhecer para não correr o risco de esquecer que o comportamento humano é determinado, principal e primeiramente, por uma tendência natural, e não por imperativos irredutivelmente morais (Frateschi, 2008, p. 73).

Thomas Hobbes, no capítulo IX do *Leviatã*, divide o conhecimento em duas espécies distintas: o *conhecimento dos fatos* e o *conhecimento das consequências de uma afirmação para outra*. Quanto ao segundo caso, ou seja, do conhecimento das consequências, também denominamos de ciência ou filosofia posto ser o conhecimento próprio do raciocinar. A este, Hobbes subdivide em outras duas partes, quais sejam, a filosofia natural dedicada à consequência dos acidentes dos corpos naturais, e, filosofia civil ou política, própria da investigação das consequências dos acidentes dos corpos políticos.

Do tronco da filosofia natural, mais uma vez Hobbes retira dois grupos: uma parte responsável pela investigação das consequências da quantidade e do movimento próprios de todos os corpos naturais e a parte responsável pela investigação das consequências de qualidades ou também denominada a Física. De acordo com o quadro das ciências exposto no capítulo IX do *Leviatã*, a filosofia primeira, geometria e aritmética, astronomia e geografia e, por fim, engenharia, arquitetura e navegação, pertencem ao campo da filosofia natural responsável pela investigação *das consequências dos acidentes comuns a todos os corpos*. Por sua vez, a astrologia, óptica e música, assim como, ética, poesia, retórica e a lógica, pertencem às investigações da filosofia natural do campo da Física. Isso quer dizer que, na divisão realizada por Hobbes, a filosofia política não compõe o campo do saber dos corpos naturais, pelo contrário, participa da investigação dos corpos artificiais. Portanto, ao elaborar o quadro do conhecimento, Hobbes, segundo a professora Yara Frateschi, pretende “corrigir o erro dos antigos, sobretudo o de Aristóteles” (2008, p.48). Se, para Aristóteles, o humano, diferente dos demais animais gregários, é um animal político por natureza cuja a efetivação de seu *telos* é a formação da *pólis* posto não ser autossuficiente sem o concurso com os demais, em Hobbes, a concepção teleológica de natureza é substituída pela concepção mecânica da natureza baseada na noção de movimento.

O mundo de Hobbes é radicalmente outro. A natureza teleológica é substituída pela natureza mecânica: o movimento já não é a atualização do que existe em potência, mas pura e simplesmente mudança de lugar, e o estado de movimento de um corpo só muda pela ação de outro corpo. Mecanicamente, o movimento de um corpo é causado por outro corpo e, uma vez iniciado, esse movimento não termina, a menos que algo o faça parar. (Frateschi, 2008, p.63)

Como exposto acima no quadro da ciência elaborado por Thomas Hobbes, o tronco da filosofia política ou civil é distinto daquele das investigações da filosofia natural. Contudo, é importante ressaltar que a própria concepção de natureza em Hobbes também parte de uma visão mecanicista fruto da era moderna. Nesse sentido, a tese da professora Yara Frateschi, *A física da Política: Hobbes contra Aristóteles*, publicada em livro pela Editora Unicamp, pretende demonstrar exatamente a “conexão entre a visão hobbesiana do homem e a concepção mecânica da natureza” (Frateschi, 2008, p.61). Hipótese que, neste aspecto, parece corroborar com a afirmação de Carl Schmitt de que em Hobbes a mecanização da imagem antropológica do homem completou o seu curso na mecanização do conceito de Estado.

De acordo com a revisão bibliográfica realizada professora Frateschi, muito se debateu, entre os comentadores da obra de Thomas Hobbes, a respeito da possível relação entre a filosofia da natureza e a filosofia civil. Conforme explica a professora, encontramos tanto aqueles que negam uma conexão direta entre os dois troncos do conhecimento exposto por Hobbes, tais como Leo Strauss, Howard Warrender e Alfred Edward Taylor²⁰ e, quanto outro grupo de comentadores que admite uma conexão possível, como Gary Bruce Herbert e Thomas Spragens. (Frateschi, 2008, p. 54). Em, *The political philosophy of Hobbes* (1936), por exemplo, Leo Strauss precisou desvincular a possibilidade interpretativa de real conexão entre a filosofia política de Hobbes e a ciência moderna para argumentar, na sequência, que o pensamento político do filósofo possui uma base moral. Nesse sentido, Frateschi explica que Strauss

argumenta que as linhas centrais da doutrina política de Hobbes já estavam formadas e fixadas antes que ele se tornasse um filósofo mecanicista e, portanto, a visão hobbesiana do homem não tem origem na ciência, mas na experiência atual de como os homens se comportam na vida cotidiana. (Frateschi, 2008, p. 55)

Spragens, por sua vez, reconhece uma conexão por analogia posto que a filosofia natural hobbesiana por si só não parece ser uma base sólida que justifique sua filosofia moral e a política. Entretanto, admite que a concepção de natureza do século XVII provavelmente exerceu influência sobre a filosofia política do filósofo inglês. Conforme explica Frateschi, “o comentador aceita que não é possível estabelecer uma relação de dedução entre a filosofia da natureza e a filosofia política [...]. Entretanto, a nova teoria mecânica exerce profundo impacto sobre a política por meio de analogias” (Frateschi, 2008, p. 56). Thomas Spragens argumenta que Thomas Hobbes ao desenhar um modelo de comportamento em sua filosofia natural o transportou por analogia como explicação do comportamento humano ressoando, por sua vez, no aspecto psicológico e no campo

²⁰ Norberto Bobbio acrescenta que tanto para Strauss, em *The Political Philosophy of Hobbes* (1936), quanto para Taylor, em *The ethical doctrine of Hobbes*, consideravam a ética e a política de Hobbes completamente independentes de sua filosofia e do método científico nascente. Para Strauss, o pensamento político do filósofo inglês se formou em seus anos de juventude antes, portanto, da revolução científica galileiana em decorrência de seu contato com os textos clássicos. Taylor, por sua vez, considera que a política de Hobbes se baseia não na observação da natureza humana, mas nos deveres dos cidadãos e na vontade divina do soberano. Nesse sentido, a lei natural não derivaria de um preceito ou regra geral da razão (Hobbes, 2004, p. 114), mas um mandato que tem como fonte a vontade divina (Bobbio, 1991, p. 284). Segundo Bobbio, quando Hobbes afirma que a “regra geral da razão” ou “razão correta” pertence à natureza humana, deseja pontuar que o humano é capaz de conhecer as causas, mas, também agir segundo os fins. Portanto, seguir a regra geral da razão é agir de acordo com os meios mais adequados de alcançar fins desejados. Ao chamar essas regras de leis naturais, Hobbes desencadeou as discussões mais acirradas (Bobbio, 1991, p. 72).

político. Lembremos que no quadro de conhecimento do capítulo IX do *Leviatã*, as consequências das paixões dos homens, objeto de estudo da Ética, pertence a subdivisão da Física que, por sua vez, se insere no interior da filosofia natural. Portanto, em relação à conexão entre a filosofia natural e a civil no corpus teórico hobbesiano, Spragens diz o seguinte:

Ele [Hobbes] estava sinceramente convencido de que a permeação dos conceitos políticos pelos paradigmas da filosofia natural não era apenas apropriada, mas compulsória. Ele sentia genuinamente que a filosofia civil “não pode ser demonstrada a menos que a [filosofia natural] seja perfeitamente compreendida” (Spragens, 1973, p.173) ²¹.

No capítulo VI do *De Corpore*, obra publicada quatro anos após o *Leviatã* em 1655, Hobbes explica haver duas vias de acesso ao conhecimento: o caminho percorrido pelo raciocínio das causas e aquele obtido pela observação dos efeitos das causas mediante a percepção sensorial, a imaginação ou memória permanecida da percepção dos sentidos. (Hobbes, 1992, p.65). Assim, o método de investigação da filosofia que procede da percepção sensorial até os princípios gerais foi denominado por Hobbes de método analítico e, de outro modo, o método que parte dos primeiros princípios chamado de sintético.

Por fim, Frateschi argumenta não ser necessário, embora seja possível, o acesso ao conhecimento da filosofia civil a partir da filosofia da natureza na estrutura do pensamento hobbesiano. Isso porque as causas do movimento da mente podem ser conhecidas não apenas pelo raciocínio, como também pela experiência de qualquer pessoa que se proponha a observar tais movimentos em si mesmo²² (Hobbes, 1992, p.73). Portanto, não somente pelo acesso ao conhecimento das paixões e perturbações da mente mediante o método sintético, isto é, pelo acesso aos primeiros princípios da filosofia, pode-se compreender as causas e necessidade de constituição do Estado. Como, por outra via, “aqueles que não aprenderam a primeira parte da filosofia, isto é, a geometria e a física, ainda assim podem alcançar os princípios da filosofia civil, pelo método

²¹ “He was himself sincerely convinced that the permeation of political concepts by the paradigms of natural philosophy was not only proper, but compulsory. He genuinely felt that civil philosophy ‘cannot be demonstrated, till [natural philosophy] be fully understood’ [Ele mesmo estava sinceramente convencido de que a infiltração de conceitos políticos pelos paradigmas da filosofia natural não era apenas adequada, mas obrigatória. Ele realmente sentia que a filosofia civil ‘não pode ser demonstrada até que [a filosofia natural] seja totalmente compreendida’]” (Spragens, 1973, p.173).

²² “Civil and moral philosophy do not so adhere to one another, but that they may be severed. For he causes of the motions of the mind are known, not only by ratiocination, but also by the experience of every man that takes the pains to observe those motions within himself” (Hobbes, 1992, p.73).

analítico”²³ (Hobbes, 1992, p.73). Nesse sentido, portanto, conclui a professora Yara Frateschi:

No *De corpore*, Hobbes admite que a filosofia política, situada em outro braço da ciência (o que estuda os corpos artificiais), poderia ser conhecida, pelo método sintético, a partir da filosofia natural, pois aquele que obteve o conhecimento dos movimentos da mente pelo conhecimento sintético e a partir dos primeiros princípios da filosofia pode, procedendo do mesmo modo, chegar ao conhecimento das “causas e da necessidade de constituir cidades, bem como obter o conhecimento do que é o direito natural”. Entretanto, esse caminho (geometria – física – filosofia moral – filosofia civil) não é o único que nos leva ao conhecimento da moral ou da política, pois as causas dos movimentos da mente são conhecidas não apenas pelo raciocínio, mas também pela experiência de qualquer pessoa que se proponha a observar tais movimentos em si mesmo. Consequentemente, “mesmo aquelas que não tenham aprendido a primeira parte da filosofia, isto é, a geometria e a física, podem, não obstante, obter os princípios da filosofia civil pelo método analítico”. Em suma, para ser obtido pelo método sintético, o conhecimento da moral e da política requer o conhecimento da geometria e da física. Por outro lado, se o método de investigação for analítico, esse conhecimento pode ser alcançado independentemente do conhecimento das ciências anteriores, já que pode ser obtido pela via da observação – em particular, pelo autoconhecimento. Prova disso é que o *De cive* (1642), uma obra da ciência política, pôde, sem nenhum prejuízo de seu caráter científico, preceder o *De corpore* (1655) e o *De homine* (1658) (Frateschi, 2008, p. 53).

O objetivo do capítulo até presente o momento foi apresentar, em linhas gerais, em que medida a concepção mecanicista do seiscentismo europeu operou no interior do pensamento hobbesiano. Se iniciamos capítulo desta maneira, foi tão somente para analisar o enunciado, indicado acima, em que Carl Schmitt aponta o corpo mecânico do Estado, desenvolvido por Thomas Hobbes, como o segundo passo daquele desenvolvimento de corpo biológico/natural mecânico iniciado com René Descartes.

2.2. Soberania: o espírito que move as engrenagens

A partir da representação do estado como máquina, ou seja, como o produto político artificial criado pelo humano, ocorre, na interpretação de Schmitt, em *Der*

²³ “And, therefore, not only they that have attained the knowledge of the passions and perturbations of the mind, by the synthetical method, and from the very principles of philosophy, may by proceeding in the same way, come to the causes and necessity of constituting commonwealths, and to get the knowledge of what is natural right, and what are civil duties; and, in every kind of government, what are the rights of the commonwealth, and all other knowledge appertaining to civil philosophy; for this reason, that the principles of the politics consist in the knowledge of the motions of the mind, and the knowledge of these motions from the knowledge of sense and imagination; but even they also that have not learned the first part of philosophy, namely, geometry and physics, may, notwithstanding, attain the principles of civil philosophy, by the analytical method” (Hobbes, 1992, p. 73-74).

Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes (1938), um processo de tecnificação que aparta o Estado de qualquer conteúdo moral, credo religioso, convicção política ou pretensão de verdade, se convertendo em um mecanismo neutro de mando. Norberto Bobbio, por sua vez, ao tecer comentários à obra deste “autor politicamente suspeito²⁴”, concordando com o jurista alemão, afirmou que “o Leviatã, como uma grande máquina [...] não é outra coisa que a interpretação do estado em termos mecanicistas, onde se reflete a gradual tecnificação do aparato estatal, característica do estado burocrático moderno” (Bobbio, 1991, p.283). Assim, o processo de tecnificação culminou na formação de uma máquina, autônoma em relação às convicções de múltiplas facções políticas, dotando-se de uma neutralidade que a permitia preservar a integridade do corpo político e resguardá-lo tanto da fragmentação social quanto da anarquia da guerra civil.

Em sua obra dedicada ao autor do *Leviatã*, Carl Schmitt observou que os termos "mecanismo" e "máquina", comparados ao sentido adquirido no século XIX e XX em razão das transformações conceituais e científicas do período, possuíam um significado completamente outro para um pensador do século XVII, como Thomas Hobbes. Em Hobbes não há espaço para uma separação de sentidos entre "mecanismo", "organismo" e mesmo "obra de arte", pois o significado destas palavras está contido na noção de máquina enquanto produto da "energia criadora do homem" (Schmitt, 2002, p.39). Por conta desta indistinção, Schmitt conclui que, para o filósofo inglês e seus contemporâneos seiscentistas, os termos mecanismo e máquina ainda podiam carregar um significado mítico. Isso explicaria o motivo pelo qual, no imaginário racionalista de uma época que interpretava a natureza como grande maquinário, emergiu uma mitologia mecanicista em contraposição à mitologia animista do período precedente (Schmitt, 2002, p.39). Dito de outro modo, nesta mitologia mecanicista, alma e corpo não estariam dissociadas, sendo, portanto, a soberania a alma do Estado. Esta interpretação justificaria, segundo Schmitt, o motivo pelo qual pôde Hobbes relacionar sua visão de Estado como máquina à figura do Leviatã, o monstro bíblico do livro de Jó, sem cair numa interpretação anímica do mundo. Nos *Ensaio sobre Carl Schmitt* (2008), José Luís Villacanas reafirma a posição de Carl Schmitt de associar a soberania como o próprio espírito do Leviatã na medida em

²⁴ Em 1991, Norberto Bobbio publicou uma série de ensaios, reunidos ao longo dos anos, dedicados a Thomas Hobbes. No preâmbulo desta obra, Bobbio informa ao leitor que seu primeiro escrito sobre o filósofo inglês se tratou de uma revisão feita do livro *Der Leviathan* de Carl Schmitt, “este autor politicamente suspeito” (Bobbio, 2002, p. 7), publicado na *Revista di filosofia* em 1939. No apêndice, por sua vez, Bobbio disse ser a obra de Schmitt sobre Hobbes “uma tentativa inteligente, realizada por um dos juristas mais cultos e originais que vivem atualmente na Alemanha” (Bobbio, 2002, p. 288).

que atribuir alma ao maquinário não seria incompatível com o ideário mítico do período. Pelo contrário, diferente da representação mecanicista cartesiana, em que a separação corpo-alma é notória, em Hobbes, sendo a alma responsável pelo movimento, o corpo artificial não pode estar dissociado desta (Villacanas, 2008, p.221)²⁵. Nesse sentido, o que anima o maquinário estatal é o próprio portador do poder soberano, isto é, aquela pessoa ou assembleia portadora da representação da *persona artificial*. Nas palavras de Hobbes, chama-se Estado (ainda *Leviatã* ou *Deus mortal*) a multidão unida numa só pessoa, e, “àquele que é portador dessa pessoa se chama soberano; e dele se diz que possui *poder soberano*” (Hobbes, 2004, p.144). Ato contínuo no desenvolvimento do conceito no decorrer dos séculos seguintes, o Estado hobbesiano se converteu num instrumento técnico essencialmente neutro. Ou, nas palavras de Carl Schmitt, o conceito de Estado de Thomas Hobbes

torna-se um fator essencial do grande processo de quatro séculos que, com a ajuda de noções técnicas, produz uma “neutralização” geral e converte o Estado em um instrumento técnico neutro. O fato do habitante atual de uma grande cidade conceber o Estado como aparato técnico, é óbvio por motivos externos, já que o “ambiente” da grande cidade impõe à sua fantasia a direção da técnica e a representação do Estado segue sem mais esta orientação (Carl Schmitt, 2002, p.40).²⁶

O Estado-máquina, tal como foi pensado por Thomas Hobbes, estruturado como uma unidade política indissolúvel, tem como horizonte fundamental, portanto, se opor a guerra civil e instaurar a paz.

Norberto Bobbio (1991) considerou o filósofo inglês como o mais lúcido, obstinado e importante teórico da unidade do poder estatal, classificando seu pensamento sobre o Estado como uma espécie de realismo²⁷ político. Na mesma direção, em entrevista

²⁵ “*El Leviatán debía tener una alma religiosa. Este aspecto no era incompatible con su caracterización como autómatas, o como máquina animada, que em el espíritu mítico de la época no es todavía la máquina mecanicista cartesiana. Al contrario, la identificación entre la máquina y la persona representante soberana estaba más destinada a bloquear el acceso al puro mecanicismo que a consumir su triunfo. De lo que se trataba era de una máquina que no por eso dejaba de ser organismo. Ahí estaba su dimensión mítica* (Villacanas, 2008, p.221-222).

²⁶ “*Pero, por la misma razón, su concepto del Estado se torna factor esencial del magno proceso de cuatro siglos que, mediante la ayuda de nociones técnicas, produce una “neutralización” general y convierte al Estado en un instrumento técnico neutral. El hecho de que un hombre que vive hoy en una gran ciudad conciba al Estado como un aparato técnico se debe simplemente, sin buscar razones más profundas, a que el “contorno” de la gran ciudad constriñe su fantasía a fijarse en la técnica y la imagen del Estado sigue el mismo camino sin violencia alguna*” (Schmitt, 2002, p. 40).

²⁷ Em entrevista a Massimo Brutti, Norberto Bobbio também insere Carl Schmitt na tradição dos grandes pensadores realistas. Para ele, o que caracteriza o realismo político é a compreensão da política como exercício do poder e manifestação da decisão. Do lado oposto, portanto, daqueles como Hans Kelsen que pensam a política do ponto de vista do direito, da legalidade e da legitimidade (Schmitt, 2008, p.39).

concedida a Antonio Gnoli²⁸ e inserida na edição mexicana do *Der Leviathan* de Carl Schmitt (2008), Bobbio ainda definiu Hobbes como o teórico da paz. Assim, tanto a interpretação de Norberto Bobbio quanto a de Carl Schmitt definem o Estado hobbesiano como uma máquina neutra e técnica, cuja finalidade central é garantir a paz, prevenindo a insegurança e a dissensão provocadas pela guerra civil.

É bastante conhecida a definição indicada por Carl Schmitt nas linhas iniciais da *Teologia Política* (1922) do soberano como aquele que detém o poder de decisão em situações excepcionais²⁹. Segundo Schmitt, muito se disse sobre o desenvolvimento histórico do conceito de soberania, encontrando, em Jean Bodin, uma relativa concordância como ponto de partida. Muito mais do que um termo abstrato que tomou forma em meio as discussões de filósofos e juristas, as etapas de seu desenvolvimento histórico, ressalta Schmitt, foram determinadas por um período histórico marcado por inúmeras lutas políticas e tensões sociais. Por isso, o conceito de soberania foi gestado não pela progressão dialética imanente ao próprio conceito, mas, foi fruto da dissolução da Europa em Estados nacionais e pela luta dos príncipes absolutistas contra os estamentos sociais (o imperador, o papado, a nobreza, o clero, a burguesia) no final do século XVI e no decorrer do XVII.

Para Carl Schmitt, entretanto, muito das exposições históricas acerca do desenvolvimento do conceito de soberania se resumem em definições abstratas como, por exemplo, formulações da soberania como poder supremo e originário. Todavia, não se compreende a história do conceito de soberania pela disputa por uma definição essencial de seu significado e, sim, quando de sua manifestação ao caso concreto. Dito em outros termos, importa para uma análise do conceito de soberania nos questionar detém o poder decisório em situações de conflito, de segurança da ordem pública ou situações análogas e emergências. Por isso, explica Schmitt, ao recorrermos autores fundamentais da soberania, encontraremos neles a conjugação primordial do conceito entre aqueles que detém o poder de decisão em situações limites. Por exemplo, Jean Bodin, reconhecido como criador do conceito moderno de soberania, orienta sua definição conceitual ao caso excepcional. De acordo com Schmitt, para além da famosa definição inscrita no capítulo X do livro I da obra *Os seis livros da República*, na qual a soberania é compreendida como poder absoluto e perpétuo de uma república, Bodin ilustra seu conceito a partir de

²⁸ Entrevista publicada originalmente em 19 de março de 1995 no jornal italiano *La Repubblica*.

²⁹ “Soberano es quien decide sobre el estado de excepción. Sólo esta definición puede ser justa para el concepto de soberania como concepto limite” (Schmitt, 2009, p. 13).

exemplos práticos que o conduzem a uma pergunta fundamental: “até que ponto o soberano está sujeito às leis e obrigado perante os estamentos sociais?” (Schmitt, 2009, p. 15)³⁰. Para Schmitt, Bodin até inscreve a possível submissão do soberano às leis ou estamento social na obrigação de cumprimento de uma promessa realizada; quando o príncipe promete e empenhar sua palavra, deve-se cumprir. A força que obriga ao cumprimento de uma promessa feita repousa no direito natural. Entretanto, em situações de necessidade ou emergenciais, essa obrigação deixa de existir: “Bodin afirma que o príncipe só está obrigado perante o povo e os estamentos quando o interesse do povo exige o cumprimento da promessa, mas não está vinculado a ela ‘se a necessidade for urgente’” (Schmitt, 2009, p. 15). Para Bodin, os estamentos não são senhores das leis, e, na hipótese em que o príncipe esteja submetido à consulta dos grupos sociais para tomada de decisão, a soberania, nesse caso, seria exercida pelas duas partes; “o povo e o príncipe seriam senhores alternativamente, o qual seria contra toda razão de direito” (Schmitt, 2009, p.15). A faculdade de revogar leis, portanto, é característica intrínseca e mais autêntica da soberania de onde, deriva, segundo Schmitt, os demais atributos como declarar guerra e assinar acordos de paz. Nesse sentido, a centralidade da máxima schmittiana, o soberano é aquele que decide sobre o caso excepcional, não é propor uma definição originária do conceito. Carl Schmitt ao anunciar a relação essencial entre decisão e soberania em seu livro de 1922, não faz mais do que se inserir numa tradição realista da política. Ou seja, Schmitt demonstra que, desde a origem, o conceito de soberania está intimamente vinculado ao poder decisório no caso concreto emergencial. Nas palavras de Schmitt:

O que é decisivo na construção de Bodin foi ter reduzido a análise das relações entre o príncipe e os estamentos a um dilema simples, referido ao caso de necessidade. Isso é o verdadeiramente impressionante de sua definição, que concebe a soberania como unidade indivisível e resolve definitivamente o problema do poder dentro do Estado. O mérito científico de Bodin, e o fundamento de seu sucesso, se deve no fato de ter inserido no conceito de soberania a noção de decisão (Schmitt, 2009, p.15)³¹.

³⁰ “Claramente se ve ya en Bodino que el concepto se orienta hacia el caso crítico, es decir, excepcional. Más que su definición de la soberanía, tan frecuentemente citada (‘la souveraineté est la puissance absolue et perpétuelle d’une République’ [la soberanía es el poder absoluto y perpetuo de una república]), es de señalar su doctrina sobre las ‘Vraies remarques de souveraineté’ (cap. X del libro I de la República) como el comienzo de la moderna teoría del Estado. Bodino ilustra su concepto con muchos ejemplos prácticos y siempre viene a parar a la misma pregunta: ¿Hasta qué punto está el soberano sujeto a las leyes y obligado frente a los estamentos sociales?” (Schmitt, 2009, p. 14)

³¹ *Lo que es decisivo em la construcción de Bodino es haber reducido el análisis de las relaciones entre el príncipe y los estamentos a un simple dilema, referido al caso de necesidad. Eso es lo verdaderamente impresionante de su definición, que concibe la soberanía como unidad indivisible y zanja definitivamente*

Na sequência da exposição do desenvolvimento histórico do conceito, Schmitt afirma que também nos teóricos do direito natural do século XVII encontramos convergência na compreensão da soberania como a decisão ao caso excepcional. Entre estes filósofos políticos do seiscentismo, a razão que explicaria a confluência interpretativa em relação ao conceito de soberania foi a preocupação com a crescente insurgência, inclusive no interior dos Estados, de antagonismos políticos. De acordo com Carl Schmitt, o século XVII conviveu com o aparecimento de uma pluralidade de divergências políticas³² que questionavam a ordem global vigente e em que cada grupo ao seu modo vislumbrava um “bem geral” para os nascentes Estados-moderno. Para Schmitt, derivaria desta multiplicidade de interesses o verdadeiro *bellum omnium contra omnes*. Por esse motivo, diante do cenário conflituoso, aos “tratadistas do direito natural do século XVII” (sobretudo Pufendorff, sublinha Schmitt) justificaria a defesa da função precípua do Estado e do portador da soberania de tomada de decisão frente as divergências de interesses e, quando necessário, resguardar a ordem e a segurança pública. Como a definição de ordem e segurança pública carece de valores objetivos, determinar o que seria uma violação da ordem, da segurança pública ou se o Estado se encontrava ou não em perigo, pressuporia uma decisão. Porque, explica Schmitt, a ordem e a segurança pública

têm na realidade concreta um aspecto muito diferente dependendo se é uma burocracia militar, uma administração impregnada de espírito mercantil ou a organização radical de um partido que decide se a ordem pública subsiste, se foi violada ou se está em perigo. Porque toda ordem repousa sobre uma decisão, e também o conceito da ordem jurídica, que irrefletidamente costuma ser empregado como algo evidente, abriga em seu interior o antagonismo dos dois elementos díspares do jurídico. Também a ordem jurídica, como toda ordem, repousa sobre uma decisão, não sobre uma norma (Schmitt, 2009, p. 16)³³.

el problema del poder dentro del Estado. El mérito científico de Bodino, el fundamento de su éxito, se debe a haber insertado en el concepto de la soberanía la decisión. (Schmitt, 2009, p.15)

³² No artigo *Entre o Leviatã e o Beemote: Soberania, Constituição e Excepcionalidade no debate político-jurídico dos séculos XVII e XVIII*, o professor Christian Lynch, apresenta a evolução histórica do debate político-jurídico do período, travado tanto na Europa continental quanto na Inglaterra, em torno do conceito de soberania entendido como uma concepção unitária e indivisível contraposta a uma forma de governo, denominada por *governo misto* ou *constituição mista*, que questionava e propunha limitações o poder do monarca absolutista.

³³ *El orden y la seguridad pública tienen en la realidad concreta aspecto harto diferente según sea una burocracia militar, una administración impregnada de espíritu mercantil o la organización radical de un partido la que decida si el orden público subsiste, si ha sido violado o si está en peligro. Porque todo orden descansa sobre una decisión, y también el concepto del orden jurídico, que irreflexivamente suele emplearse como cosa evidente, cobija en su seno el antagonismo de los dos elementos dispares de lo*

Se no capítulo I da *Teologia Política*, Schmitt inscreve o famoso adágio hobbesiano *bellum omnium contra omnes*, condição em que se encontram os humanos no estado de natureza, como a representação do perigo que pode desencadear o conflito das múltiplas e antagônicas correntes políticas, foi, no segundo capítulo daquela obra, *o problema da soberania como problema da forma jurídica e da decisão*, que o jurista alemão inseriu Thomas Hobbes como o representante clássico do decisionismo. Para

Schmitt (2009, p.33), a filosofia política de Hobbes ilustra a herança da soberania enquanto poder decisão na sentença *autoritas, non veritas facit legem* contida, não na publicação em inglês, mas, na edição latina do *Leviatã*. Isto é: podem algumas doutrinas ser verdadeiras; entretanto, não é a verdade que cria a lei e, sim, a autoridade³⁴. Conforme explicou Schmitt, em Hobbes, a unidade do poder estatal reside na observância da autoridade e não no valor de verdade de uma determinada doutrina, criando, portanto, uma relação umbilical entre a figura do soberano e o poder decisão. Em outras palavras, é na antítese *autoritas* e *veritas* que reside o argumento substancial de interseção do decisionismo com o personalismo (Schmitt, 2009, p.33): o soberano é aquele que decide.

É nesse sentido que as leis deste corpo mecânico concebido através da racionalidade técnica com a incumbência de ser neutro são independentes de toda pretensão de verdade e sua vigência deriva exclusivamente do absoluto rigor de uma decisão estatal (Schmitt, 2002, p.43). Nas palavras de Carl Schmitt,

A “neutralidade” é aqui simplesmente uma função da racionalização técnica na esfera político-administrativa. Do ponto de vista da neutralidade concebida tecnicamente, é fundamental que as leis do Estado sejam independentes de qualquer verdade ou retidão substancial de ordem religiosa ou jurídica, e que sua validade, enquanto normas imperativas, derive exclusivamente da determinação positiva da decisão estatal. “*Auctoritas* (no sentido de ‘*summa*

jurídico. También el orden jurídico, como todo orden, descansa en una decisión, no en una norma (Schmitt, 2009, p.16).

³⁴ Na tradução em português da publicação inglesa do *Leviatã*, no capítulo XXVI: *das leis civis*, após reconhecer a possibilidade de divergências nas interpretações das leis em vista da pluralidade hermenêutica de diversas escolas e estudos, Hobbes argumenta que a lei não deriva da sabedoria dos juízes, mas do homem artificial e suas ordens: “Além disso, as razões e resoluções dos que estudam e observam com igual diligência e durante tempo igual são e sempre serão discordantes. Portanto o que faz a lei não é aquele *juris prudentia*, ou sabedoria dos juízes subordinados, mas a razão deste nosso homem artificial, o Estado, e suas ordens. E sendo o Estado, em seu representante, uma só pessoa, não é fácil surgir uma contradição nas leis, e de eliminar a contradição. Em todos os tribunais de justiça quem julga é o soberano (que é a pessoa do Estado). O juiz subordinado deve levar em conta a razão que levou o soberano a fazer determinada lei, para que sua sentença seja conforme a esta, e nesse caso a sentença é uma sentença do soberano, caso contrário é dele mesmo, e é injusta” (Hobbes, 2004, p. 210).

potestas'), *non veritas*'. Esse princípio, [...] na boca de Hobbes, está longe de ser a expressão de uma arbitrariedade irracionalista (Schmitt, 2002, p. 43)³⁵.

Para Carl Schmitt, a intenção hobbesiana em afirmar a conexão real entre o decisionismo e personalismo seria de bloquear qualquer pretensão de substituir a soberania material do Estado por quaisquer órgãos abstrato. Ou seja, Hobbes ao conectar o soberano à decisão aponta para impossibilidade de o poder do Estado ser subordinado a qualquer outra esfera, como, por exemplo, o poder espiritual da Igreja. O argumento de Schmitt a essa elaboração hobbesiana é de que a decisão soberana parte de uma instância determinada e autônoma; da mesma forma que, inversamente, o sujeito da decisão também tem significação autônoma independente do conteúdo da própria decisão, concluindo, portanto, que “na realidade da vida jurídica importa quem decide” (Schmitt, 2009, p. 34).

No segundo capítulo do livro *El Leviatã em la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*, dedicado à análise da figura mítica do Leviatã no interior do texto hobbesiano e na trajetória histórica do próprio nome, o jurista alemão Carl Schmitt, explica que “o leitor que se esforce em esclarecer o significado da imagem do Leviatã a partir do conteúdo e as formulações do livro, baseando-se somente nos dados textuais se verá decepcionado” (Schmitt, 2008, p.72)³⁶. Ainda segundo Schmitt, o impacto mítico produzido pelo título e pela imagem da capa não encontra, ao longo da obra, uma correspondência no desenvolvimento conceitual do texto. A figura ilustrada do frontispício, por exemplo, não representa o *Leviatã* como um dragão, baleia ou serpente marinha, tal como descrita no livro de Jó, mas, como um homem grande e majestoso. A sobreposição entre homem e animal até pode ser um traço característico de representações míticas, o que poderia contribuir para reforçar a credibilidade simbólica de articulação da grandiosidade do soberano com a potência de um monstro, como parece demonstrado

³⁵ La “neutralidad” es aquí simple función de una racionalización técnica en la esfera política-administrativa. Desde el ángulo de la neutralidad concebida técnicamente importa de manera decisiva que las leyes del Estado sean independientes de toda verdad y rectitud substancial de orden religioso o jurídico y que su vigencia, como normas imperativas, se derive exclusivamente de la precisión positiva de la decisión estatal. “Auctoritas (en el sentido de “summa potestas”), non Veritas.” Este principio, tan frecuentemente citado desde 1922, es, en boca de Hobbes, todo menos la expresión de la pura arbitrariedad irracionalista (Schmitt, 2002, p.43).

³⁶ “El lector que se esfuerce en esclarecer el significado de la imagen del Leviatán a partir del contenido y las formulaciones del libro mismo basándose solamente en los datos textuales se verá decepcionado. En efecto, la impresión mítica provocada por el título y la ilustración en la portada no encuentran en ningún momento su confirmación en los pasajes explícitos del libro que se refieren al Leviatán. En la ilustración de la portada aparece, como hemos dicho, no un Leviatán, a saber, un dragón, un monstruo marino o los otros monstruos en forma de serpiente, cocodrilo o ballena que se podrían esperar como Leviatán por las descripciones del Libro de Job, sino un hombre grande y majestuoso” (Schmitt, 2008, p.72).

pela inscrição em latim no topo da capa: *Non est potestas Super terram quae comparetur ei* (Jó 41, 24) [não há poder sobre a terra que se lhe compare]. No entanto, Carl Schmitt observa que, ao longo do texto hobbesiano, não há referências explícitas à figura do monstro bíblico. O próprio nome Leviatã é mencionado apenas em três ocasiões no decorrer do livro.

A primeira referência aparece logo na introdução da obra, quando Thomas Hobbes afirma que a arte humana, ao imitar a natureza, produz aquele grande Leviatã que se chama Estado. Trata-se de um homem artificial, maior em estatura e força do que o homem natural, concebido com a finalidade de garantir proteção e defesa aos seus membros. No início, diz Carl Schmitt,

afirma-se que a *civitas* ou *res publica* é um grande homem, um grande Leviatã, um ente artificial, um *animale artificiale*, um *automaton* ou uma *machina*. Aqui menciona-se, sem maiores explicações ou esclarecimentos, a expressão *Magnus ille Leviathan* para designar ao mesmo tempo o grande homem e a grande máquina, de modo que, desde esse ponto, nos deparamos com três imagens: um grande homem, um grande animal e uma grande máquina produzida pela arte e pela criatividade humana (Schmitt, 2008, p. 73)³⁷.

A segunda menção ao Leviatã ocorre no célebre capítulo XVII de *Leviatã* (Das causas, geração e definição de um Estado). Após descrever o pacto pelo qual todos os indivíduos transferem seus direitos naturais de governarem a si mesmo a uma única pessoa ou assembleia, autorizando, nesse gesto, todas as suas ações, Hobbes afirma que, uma vez celebrado esse acordo, a multidão reunida em uma só pessoa passa a ser chamada de Estado. É essa, segundo ele, a geração daquele grande *Leviatã* ou daquele *Deus mortal* a quem devemos, abaixo apenas do Deus imortal, nossa paz e proteção. Esse ente artificial, investido da autoridade comum, adquire tal grau de poder e força que, pelo temor que inspira, torna-se capaz de submeter a pluralidade das vontades particulares a uma vontade única, orientada à preservação da paz interna e à defesa contra inimigos externos (Hobbes, 2004, p.144). De acordo com Carl Schmitt, essa passagem introduz uma quarta imagem no imaginário político hobbesiano: àquelas do grande homem, do grande animal e da grande máquina, acrescenta-se a figura de um Deus mortal, cuja eficácia política repousa no medo que ele impõe. Nas palavras de Schmitt,

³⁷ *Exactamente al principio se disse que la civitas o res publica es un gran hombre, un gran Leviatán, un ente artificial, un animale artificiale, un automaton o una machina. Aquí se menciona, sin explicaciones o aclaraciones al respecto, la expresión “magnus ille Leviathan” para denotar al gran hombre y a la gran máquina, de manera que desde este momento tenemos ante nosotros três imágenes: un gran hombre, un gran animal y una gran máquina producida por el arte y la creatividad humana (Schmitt, 2008, p. 73).*

O segundo caso onde se menciona o Leviatã se encontra no segundo livro, *de civitate* (cap. 17). Aqui se constrói a origem do Estado: mediante um pacto de cada um com todos os demais, se origina uma pessoa representativa ou uma assembleia que, por sua vez, eleva a massa dos contratantes a uma pessoa unitária, a saber, o Estado. Este, afirma Hobbes, é a origem daquele grande *Leviatã* ou, acrescenta ele, “para falar com maior reverência”, do *deus mortalis*, o Deus mortal que, pelo temor de seu poder, obriga a todos à paz (Schmitt, 2008, p 74)³⁸.

Por fim, a terceira e última referência ao Leviatã encontramos no capítulo XXVIII (*Das penas e das recompensas*), onde Thomas Hobbes compara seu poder ao do soberano. É nessa passagem, segundo Schmitt, que o filósofo inglês oferece pela primeira vez uma explicação mais direta e fidedigna da imagem do monstro bíblico presente no *Antigo Testamento*. Na conclusão do capítulo, Hobbes retoma os versículos do capítulo 41 do *Livro de Jó*, os mesmos anteriormente inscritos no frontispício da obra, onde Deus descreve o poder incomensurável do Leviatã e declara que não há, sobre a Terra, nada que se lhe possa comparar em poder. Na sequência, ele complementa: “ele é feito de maneira a nunca ter medo. Ele vê todas as coisas abaixo dele, e é o Rei de todos os filhos da soberba” (Hobbes, 2004, p.241). Carl Schmitt explica que “quem dispõe de tais castigos e recompensas é quem detém o poder supremo, o dirigente e o ‘reitor’ do Estado; o ‘Governador’ no texto inglês e ‘reitor’ no texto latino” (Schmitt, 2008, p 75). Em outras palavras, não foi o Estado, enquanto unidade política, que Hobbes diretamente comparou ao Leviatã, mas sim aquele que exerce a autoridade soberana por meio do controle exclusivo sobre a punição e a recompensa. Como diz Schmitt:

Essa é a única explicação autêntica que o próprio Hobbes oferece sobre a imagem do *Leviatã*. Cada uma das sentenças desse trecho bíblico — *Non est potestas super Terram, quae comparetur ei; Factus est ita, ut non metuat; Videt sublimia omnia infra se; et Rex est omnium filiorum superbiae* —, citadas por Hobbes, refere-se unicamente ao fato de que aquele que detém o poder soberano possui, exclusivamente em suas mãos, a potência terrena suprema e indivisível, e de que todos, incluindo especialmente os mais poderosos, os “filhos do orgulho”, estão submetidos a ele em razão do “medo” (terror) diante de uma força e de um poder dessa natureza (como se afirma no capítulo 17). No contexto político do século XVII, isto é, na luta do poder estatal absoluto contra a nobreza estamental e a Igreja, o *Leviatã*, de acordo com essa interpretação autêntica, não é outra coisa que a imagem da potência terrena mais forte, suprema e indivisível, para a qual uma citação da *Bíblia*

³⁸ *El segundo caso donde se menciona al Leviatán se encuentra en el segundo libro, de civitate (cap. 17). Aquí se construye el origen del Estado: mediante un pacto de cada uno con todos los demás se origina una persona representativa o una asamblea que, por su parte, eleva la masa de los contrayentes en una persona unitaria, a saber, el Estado. Éste, dice Hobbes, es el origen de aquel gran Leviatán o, añade, “para hablar con mayor respeto”, del deus mortalis, del Dios mortal que por el miedo a su potencia obliga a todos a la paz (Schmitt, 2008, p.74).*

proporciona a figura adequada do animal bíblico mais fútil (Schmitt, 2008, p. 76)³⁹.

Nesse sentido, a escolha iconográfica de Hobbes pelo monstro do Antigo Testamento opera um deslocamento do imaginário mítico-religioso, convertendo a monstrosidade bíblica em uma representação do poder soberano como o detentor da ordem civil. Carl Schmitt, ao comentar em nota de rodapé as diferenças entre as versões inglesas e latinas do *Leviatã*, inclusive observa que interpretar a imagem do monstro como traço de sua divinização do Estado seria um equívoco. Para ele, a referência hobbesiana ao Leviatã deve ser compreendida em seu contexto histórico específico, como uma construção irônica, literária e expressão do humor característico do espírito inglês (Schmitt, 2008, p. 74).

No que diz respeito à ilustração do frontispício da primeira edição inglesa do *Leviatã* de 1651⁴⁰, Carl Schmitt (2008, p. 72) observa que as imagens ali representadas figuram os instrumentos típicos do poder e os campos de disputa entre as esferas temporal e espiritual. Segundo o jurista alemão, o conflito político, estruturado pela oposição amigo e inimigo, atravessa todas as dimensões da atividade humana e engendra armas específicas para cada domínio. Assim, do mesmo modo que a fortaleza e os canhões

³⁹ “Esta es la única explicación auténtica que el mismo Hobbes ofrece sobre la imagen del Leviatán. Cada una de las oraciones de este pasaje de la Biblia - *Non est potestas super Terram, quae comparetur ei; Factus est ita, ut non metuat; Videt sublimia omnia infra se; et Rex est omnium filiorum superbiae* -, citadas por Hobbes, se refiere únicamente a que quien detenta el poder soberano tiene, sólo en sus manos, la potencia terrenal suprema e indivisible y que también todos, incluidos especialmente los más grandes, los “hijos del orgullo”, están sometidos a él a causa del ‘miedo’ (terror) ante una potencia y una fuerza de este tipo (como se dice en el cap. 17). En la situación política del siglo XVII, esto es, en la lucha de la potencia estatal absoluta contra la nobleza estamental y la Iglesia, el Leviatán, siguiendo esta explicación auténtica, no es otra cosa que la imagen de la potencia terrenal más fuerte, suprema e indivisible, para la cual una cita de la Biblia proporciona la figura adecuada del animal bíblico más fuerte” (Schmitt, 2008, p. 76).

⁴⁰ En la portada de la primera edición inglesa del *Leviatán* (1651) se colocó un grabado junto al título *Leviatán* y al lema extraído del *Livro de Job* (41, 42), *non est potestas super terram quae comparetur ei*, que asegura desde la primera mirada una impresión absolutamente extraordinaria: un gran hombre, gigantesco, compuesto de innumerables pequeños hombres, empuña una espada en su mano derecha y, en la izquierda, un báculo pastoral extendido protectoramente sobre una ciudad pacífica. Debajo de cada brazo, tanto del terrenal como del espiritual, se encuentra una columna de cinco ilustraciones: bajo la espada, un castillo, una corona, un cañón y luego armas, lanzas y banderas y, finalmente, una batalla; correspondientes en la serie paralela, debajo del brazo espiritual, tenemos una iglesia, una mitra, los rayos de la excomunión, distinciones agudas, silogismos y dilemas y, por último, un concilio (Schmitt, 2008, p. 71) [Na capa da primeira edição inglesa do *Leviatã* (1651), foi inserida uma gravura junto ao título *Leviatã* e o lema extraído do *livro de Jó* (41, 42), *non est potestas super terram quae comparetur ei*, que, desde o primeiro olhar, produz uma impressão absolutamente extraordinária: um grande homem, gigantesco, composto por inúmeros pequenos homens, empunha uma espada na mão direita e, na esquerda, um báculo pastoral estendido de modo protetor sobre uma cidade pacífica. Abaixo de cada braço, tanto o terreno como do espiritual, encontra-se uma coluna com cinco ilustrações: sob o braço da espada, um castelo, uma coroa, um canhão e, então armas, lanças e bandeiras e, finalmente, uma batalha; correspondentes na série paralela debaixo do braço espiritual, temos uma igreja, uma mitra, os raios da excomunhão, distinções agudas, silogismos e dilemas e, por último, um concílio].

simbolizam os meios de combate no plano temporal, as instituições e os métodos do intelecto representam, no plano espiritual e teológico, um poder de intensidade equivalente. Nesse contexto, Schmitt sustenta que o frontispício contribuiu de maneira decisiva para o poderoso impacto da obra, revelando desde a primeira página o reconhecimento hobbesiano de que os conceitos e as distinções operam igualmente às armas como instrumentos estratégicos na disputa pelo poder político.

Para Carl Schmitt, a natureza psicológica de Hobbes permite supor que, por trás da célebre imagem do frontispício do *Leviatã*, se oculte um sentido mais profundo e, talvez, até enigmático. Thomas Hobbes, diz Schmitt, em sintonia com sua época, era atraído pelos véus esotéricos. Ele próprio admitiu, ainda conforme Schmitt, que em certas ocasiões revelava apenas uma parte de seus pensamentos, deixando a outra oculta. Schmitt compara essa postura à de alguém que, em razão do medo pela aproximação da tempestade, abre brevemente uma janela para fechá-la logo em seguida⁴¹. Uma imagem que expressa a tensão entre revelação e ocultamento, traço característico da ambiguidade barroca que atravessou o imaginário do século XVII. A partir dessa curiosa abertura, feita por Carl Schmitt, de um possível conteúdo escondido no frontispício do *Leviatã*, Giorgio Agamben propôs uma nova investigação da imagem que antecede a obra de Thomas Hobbes, no artigo *Leviatã e Beheemoth* incluído no livro *Stasis: a guerra civil como paradigma político*.

2.3. O relógio sob outra perspectiva

No igualmente ambíguo prólogo epistemológico-crítico de *A origem do drama barroco alemão* (1925), Walter Benjamin adverte o leitor, ao delinear seu percurso metodológico, que o traço distintivo do tratado filosófico reside no desvio⁴². Para o autor,

⁴¹“Finalmente es posible todavía que, por la naturaliza psicológica de Hobbes, detrás de la imagen se esconda un significado más profundo y misterioso. Hobbes, como todo gran pensador de su tiempo era atraído por velos esotéricos. Él mismo dijo de si que ocasionalmente hacía ‘ouvertures’, pero develando sólo la mitad de sus pensamientos reales, y decía que se comportaba como aquellas personas que abren la ventana por sólo un momento, para luego cerrarla de inmediato por temor a la tempestad” (Schmitt, 2008, p. 85).

⁴²“Método é o caminho indireto, é desvio. A representação como desvio é portanto a característica metodológica do tratado. Sua renúncia à intenção, em seu movimento contínuo: nisso consiste a natureza básica do tratado. Incansável, o pensamento começa sempre de novo, e volta sempre, minuciosamente, às próprias coisas. Esse fôlego infatigável é a mais autêntica forma de ser da contemplação. Pois ao considerar um mesmo objeto nos vários estratos de sua significação, ela recebe ao mesmo tempo um estímulo para recomeço perpétuo e uma justificação para a intermitência do seu ritmo” (Benjamin, 1984, p. 50).

a essência do tratado filosófico se revela justamente na renúncia de uma intenção prévia ao escolher seu ponto de partida. Em outras palavras, determinar de antemão o caminho a ser trilhado compromete a própria dinâmica da pesquisa, uma vez que o conhecimento, para Benjamin, advém de um processo em constante movimento orientado pelas exigências internas do objeto em análise. Nesse sentido, o pensamento, afirma Walter Benjamin, “começa sempre de novo, e volta sempre, minuciosamente, às próprias coisas” (Benjamin, 1984, p. 50). Nesse sentido, ao retornar ao mesmo objeto analisado por Carl Schmitt, ou seja, o frontispício do *Leviatã*, Giorgio Agamben, parece seguir a orientação benjaminiana na direção de um novo fôlego contemplativo para considerar o mesmo objeto e dele extrair uma nova significação.

O filósofo Giorgio Agamben, por sua vez, ao comentar a capa da primeira edição do *Leviatã*, descreve a imagem nela contida como a de uma figura gigantesca, cuja parte superior do corpo, a única visível, é composta por uma multidão de pequenas figuras humanas. Essa composição visual expressa a doutrina hobbesiana do pacto, segundo a qual a multiplicidade de indivíduos, ao transferir seus direitos, é unificada em uma só pessoa artificial chamada de Estado. E, “àquele que é portador dessa pessoa se chama *soberano*, e dele se diz que possui *poder soberano*. Todos os restantes são *súditos*” (Hobbes, 2004, p. 144). O gigante do frontispício usa uma coroa sobre a cabeça e segura na mão direita uma espada, símbolo do poder temporal, e, na mão esquerda, um báculo pastoral, símbolo do poder espiritual ou eclesiástico. Em primeiro plano, encobrendo a possível parte inferior do corpo dessa imensa figura, observa-se um panorama de colinas que, em sua base, se encontra a imagem de uma cidade. Nela, se reconhece, à esquerda, a catedral (correspondente ao báculo), e, à direita, a fortaleza (correspondente à espada). Ou, segundo a análise da capa do *Leviatã* realizada por Reinhard Brandt no artigo *Das Titelblatt des Leviathan* (1987) [*O frontispício do Leviatã*], a imagem apresenta uma divisão tripartite que representa, respectivamente, *Justitia*, *Rex (pax)* e *fides*, isto é, à esquerda, a espada como símbolo da justiça, ao centro, como garantidor da paz, o monarca, e, à direita, a verdadeira religião (Hobbes, 2004, p. 275). De acordo com Brandt, a exposição da imagem corresponde, da esquerda para a direita, a mesma sequência de leitura das partes II (Do Estado – poder temporal) e III (Do Estado cristão – poder espiritual) da obra composta em quatro partes de Thomas Hobbes⁴³.

⁴³ "Die Dreiteilung der unteren Bildhälfte des Titelblatts in der Abfolge der Kolumnen: Weltliche Macht – "Leviathan" - geistliche Macht, wird in der oberen Bildhälfte aufgenommen: Links befinden sich das Schwert und die Befestigungsanlagen, in der Mitte der Fürst, der Leviathan, und rechts der Bischofsstab

A parte inferior do frontispício, separada da seção superior por uma espécie de moldura, apresenta, alinhados sob cada um dos braços do *homo magnus*, uma série de emblemas, cinco de cada lado, que, tal como à parte superior, correspondem às esferas do poder temporal e espiritual. À direita, alinham-se os emblemas do poder temporal: uma fortaleza, uma cora, um canhão, uma panóplia de estandartes e uma cena de batalha. À esquerda, figuram os símbolos do poder espiritual: uma igreja, uma mitra, o raio da excomunhão, representações dos silogismos lógicos⁴⁴ e um concílio. Ao centro, entre os dois grupos de símbolos, destaca-se o estandarte que ostenta o título e o nome autor da obra.

No célebre tratado de arquitetura do século I a.C., *De Architectura*, Marco Vitruvio consagrou o terceiro livro ao exame das proporções e simetrias dos templos. Logo no parágrafo inicial dessa seção, o arquiteto romano afirma que a composição de um templo se fundamenta na simetria, a qual, por sua vez, está diretamente relacionado com proporção, ou, em grego, *αναλογία* (*analogia*). A proporção, segundo Vitruvio, consiste na possibilidade de relacionar, com base em um ponto fixo, as partes individuais de uma obra com a sua totalidade. É a partir dessa estrutura que se origina, segundo ele, o cálculo simétrico.

Diante disso, Marco Vitruvio sustenta que, assim como a beleza do corpo humano resulta da harmonia entre seus membros, nenhum templo pode alcançar verdadeiro equilíbrio compositivo sem a observância da simetria e da proporção. Para o arquiteto romano, o corpo humano bem formado constitui o exemplo natural da aplicação desses princípios, sendo expressão máxima da beleza e da harmonia. Por essa razão, afirma ele, os antigos definiram as medidas do corpo com precisão extrema, de modo que cada parte se relacione proporcional e harmonicamente com o todo.

*über der Kirche: Justitia - Rex (Pax) - Fides, oder, wie es bei Hobbes heißt, "Justice, Peace, and true Religion" (XXXII, Abs. 2). Die Leserichtung von links nach rechts ist identisch mit der Buchabfolge II und III der vierteiligen Schrift. [A divisão tripartida da metade inferior da imagem na capa — na sequência das colunas: poder temporal – Leviatã – poder espiritual — é retomada na metade superior: à esquerda, encontram-se a espada e as fortificações; no centro, o príncipe, o Leviatã; e à direita, o báculo episcopal sobre a igreja: Justitia – Rex (pax) – fides, ou, como diz Hobbes, *Justice, Peace, and true Religion* (capítulo XXXII, parágrafo 2). A direção de leitura da esquerda para a direita corresponde à sequência dos livros II e III da obra dividida em quatro partes.] (Brandt, 1987, p.167)*

⁴⁴ O emblema da capa do *Leviatã* que Giorgio Agamben nomeia de símbolos dos silogismos lógicos, foi descrita por Carl Schmitt como símbolos das “distinções agudas, silogismos e dilemas [*zugespitzte Distinktionen, Syllogismen und Dilemmen*]” (Schmitt, 2008, p. 71; 1995, p. 26). Embora, entre os autores, a nomenclatura seja distinta, seu significado não. Em ambos, a referência é a importância que as disputas lógicas tinham no contexto da escolástica e, portanto, também entre os teólogos.

É precisamente nesse trecho do *Tratado de Arquitetura* que Vitruvio, ao demonstrar a proporção como princípio regulador da correspondência entre as partes individuais e o conjunto da figura, enfatiza a centralidade dessa harmonia como fundamento essencial do belo. Para ele, a adequação proporcional entre os membros e o todo não apenas confere perfeição formal ao corpo humano, mas também deve orientar a execução de todas as obras. Por isso, a exatidão com que os gregos estabeleceram tais medidas revela não apenas um ideal estético, mas um modelo normativo a ser seguido tanto na representação humana, como, sobretudo, nas construções dos templos divinos⁴⁵. As proporções do corpo humano definidas pelos antigos são apresentadas por Marco Vitruvio nos seguintes termos:

2. Pois o corpo do homem a natureza compôs de tal forma, que o rosto da cabeça do queixo à fronte mais alta e às raízes mais baixas do cabelo fosse de uma décima parte, da mesma forma a mão estendida do punho ao extremo dedo médio o mesmo tanto, a cabeça do queixo ao alto do vértice de uma oitava parte, com a parte inferior do pescoço do alto do peito às raízes mais baixas dos cabelos de uma sexta parte, (do meio do peito) ao alto do vértice de uma quarta parte. Do próprio rosto, a terceira parte da altura é do queixo às narinas mais baixas, o nariz das narinas mais baixas até o fim médio das sobrancelhas o mesmo tanto, desse fim às raízes mais baixas do cabelo a testa é feita também de uma terceira parte. O pé, de fato, é a sexta parte da altura do corpo, o cotovelo a quarta parte, o peito também a quarta parte. Os demais membros também têm suas proporções de comensuração, das quais até os antigos pintores e estatuários nobres, usando-as, alcançaram grandes e infinitos louvores (Vitruvio, 1990, p. 124)⁴⁶.

Ainda com base no *De Architectura*, Vitruvio sustenta que o umbigo constitui o centro natural do corpo humano⁴⁷. Segundo o arquiteto romano, se um homem for deitado de costas com os braços e as pernas estendidos, e um compasso tiver seu centro posicionado no umbigo, a rotação do instrumento descreverá um círculo cujos limites serão tocados pelas extremidades dos dedos das mãos e dos pés. Além do círculo, é

⁴⁵ “3. *Similiter vero sacrarum aedium membra ad universam totius magnitudinis summam ex partibus singulis convenientissimum debent habere commensus responsum.*” [3. De modo semelhante, as partes de das sagradas edificações devem ter para a soma universal de toda a magnitude, a partir das partes singulares, uma convenientíssima resposta de comensuração] (Vitruvio, 1990, p.126).

⁴⁶ 2. *Corpus enim hominis ita natura composuit, uti os capitis a | mento ad frontem summam et radices imas capilli esset decimae partis, item manus pansa ab articulo ad extremum medium digitum tantundem, caput a mento ad summum verticem octavae, cum cervicibus imis ab summo pectore ad imas radices capillorum sextae, (a medio pectore) ad summum verticem quartae. Ipsius autem oris altitudinis tertia est pars ab imo radices capilli frons efficitur item tertiae partis. Pes vero altitudinis corporis sextae, cubitum quartae, pectus | item quartae. Reliqua quoque membra suas habent commensus proportionem, quibus etiam antiqui pictores et statuarii nobiles usi magnas et infinitas laudes sunt adsecuti.*

⁴⁷ “3.[...]Item corporis centrum medium naturaliter est umbilicus.” [Da mesma forma, o centro médio do corpo é naturalmente o umbigo] (Vitruvio, 1990, p.126).

possível também inscrever um quadrado perfeito na figura humana: ao se medir a altura, dos pés até o topo da cabeça, e aplicá-la à envergadura dos braços abertos, obtém-se a mesma dimensão, revelando a coincidência entre altura e largura, tal como ocorre nas figuras geométricas quadradas⁴⁸.

Segundo Reinhard Brandt (1987, p. 171), ao fazer referência aos antigos, Vitruvio reconhecia no cânone de Policleto o modelo para a descrição das proporções do corpo humano. Esse cânone, atribuído ao escultor grego do século V a.C., baseava-se em um sistema rigoroso de proporções corporais, cuja expressão mais conhecida é a estátua *Doríforo*. O ideal de correspondência proporcional entre as partes e o todo, regra para harmonia e beleza, seria posteriormente retomado no Renascimento. Nesse contexto, Leonardo da Vinci, ao conceber o célebre *Homem Vitruviano*, realizou uma tradução visual dos princípios vitruvianos, ao representar a figura humana simultaneamente inscrita em um círculo e em um quadrado.

Em seu texto do frontispício do *Leviatã*, Reinhard Brandt observa que a figura do soberano foi construída em conformidade com o cânone de Policleto, o sistema proporcional da escultura grega clássica segundo o qual a altura da cabeça corresponde a 1/8 da estatura total do corpo. A aplicação desse modelo à imagem hobbesiana revelaria que a figura régia repousa exatamente sobre o ponto em que se inscreve o nome de Thomas Hobbes, no estandarte central. Se, como sugere Brandt, a figura do *Doríforo*, paradigma da simetria corporal e da harmonia, fosse transposta à capa do *Leviatã* de Thomas Hobbes, ela se projetaria em primeiro plano, sobrepondo-se à paisagem de colinas, e seus pés coincidiriam exatamente acima do nome do filósofo inglês. Assim explica Reinhard Brandt:

Uma vez que se reconstrói essa linha, que vai do ponto final do báculo episcopal perpendicularmente ao eixo vertical da imagem, faz-se uma nova descoberta: segundo o cânone de Policleto, é exatamente sobre essa linha que termina a figura completa do soberano. Se se considerar a altura da cabeça como 1/8 da medida ideal, a figura repousa precisamente no ponto onde

⁴⁸ “*Namque si homo conlocatus fuerit supinus manibus et pedibus pansis circinique conlocatum centrum in umbilico eius, circumagendo rotundationem utrarumque manuum et pedum digiti linea tangentur. Non minus quemadmodum schema rotundationis in corpore | efficitur, item quadrata designatio in eo inveniatur. Nam si a pedibus imis ad summum caput mensum erit eaque mensura relata fuerit ad manus pansas, inveniatur eadem latitudo uti altitudo, quemadmodum areae, quae ad normam sunt quadratae.*” [Pois se o homem for colocado deitado de costas, com as mãos e os pés estendidos, e o centro do compasso for colocado em seu umbigo, girando a circunferência, os dedos de ambas as mãos e dos pés serão tocados pela linha. Não menos do que o esquema da rotundidade é feito no corpo, da mesma forma uma designação quadrada será encontrada nele. Pois se do fundo dos pés até o topo da cabeça for medido, e nessa medida for relacionada às mãos estendidas, será encontrada a mesma largura que a altura, assim como as áreas que são quadradas conforme a norma] (Vitruvio, 1990, p.126).

aparece o nome do autor. Assim, se a figura do *Doryphoros* ambidestro fosse realmente desenhada, ela surgiria em primeiro plano, à frente da paisagem (Brandt, 1987, p.171)⁴⁹.

Portanto, a análise de Reinhard Brandt, ao reconstruir a imagem do frontispício do *Leviatã* com base nas regras de proporção estabelecidas por Policleto e descritas por Marco Vitruvio, revela uma figura soberana cujos pés parecem dispostos exatamente sobre o ponto da capa onde está escrito o nome de Hobbes.

Como mencionado anteriormente, a capa do *Leviatã* apresenta um arranjo simetricamente dividido ao meio. Na porção superior, destaca-se a figura do soberano empunhando uma espada e um báculo, posicionado atrás de uma colina e tendo à sua frente a representação de uma cidade. Na parte inferior, encontram-se, à esquerda, os símbolos do poder secular, à direita, os emblemas do poder espiritual, e, ao centro, um estandarte ou cortina que contém o título completo da obra, *Leviathan or The Matter, Forme, and Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and Civil*, acompanhado do nome do filósofo, *Thomas Hobbes of Malmesbury*.

Se, para Carl Schmitt, a célebre imagem do frontispício do *Leviatã* encobre um sentido mais profundo, e, talvez até enigmático, Giorgio Agamben, por sua vez, pretende, no segundo ensaio de *Stasis*, desvendar o segredo, isto é, o *arcanum*, que poderia estar escondido atrás do espaço simbolicamente marcado pela cortina posicionada ao centro da imagem. Como se fosse possível ao retirar a cortina presa no centro da imagem, revelar aquilo que no poder permanece oculto, reservado, secreto, isto é, o *arcanum imperii*.

Na introdução de *O poder soberano e a vida nua*, Giorgio Agamben observa que a célebre definição de Carl Schmitt, isto é, soberano como aquele que decide sobre o estado de exceção, foi rapidamente assimilada como um lugar-comum no debate político-jurídico contemporâneo, antes mesmo que se examinasse o que, de fato, nela estava em jogo. Para Agamben, essa fórmula expressa um conceito-limite da doutrina do Estado e do direito, no qual as categorias institucionais se confrontam com a esfera da vida, vindo a se confundir com ela. A partir desse ponto, Agamben busca demonstrar aquilo que denomina o ponto cego da tradição política ocidental, ou seja, o lugar em que o jurídico e o biológico, o poder soberano e a vida nua, se tornam indiscerníveis. Contudo, segue o

⁴⁹ *Hat man einmal diese Linie, die vom Endpunkt des Bischofsstabs senkrecht zur vertikalen Bildachse führt, rekonstruiert, so macht man eine weitere Entdeckung: Nach dem Kanon des Polyklet endet auf dieser Linie die Gesamtfigur des Fürsten. Nimmt man die Höhe des Kopfes als 1/8 des Idealmaßes, so ruht die Figur eben dort auf, wo der Name des Autors erscheint. Führt man also die Figur des beidhändigen Doryphoros wirklich aus, so erscheint sie im Vordergrund vor der Landschaft* (Brandt, 1987, p. 171).

filósofo, enquanto o Estado seguia funcionando como o arcabouço da vida em comunidade, sustentada por doutrinas políticas, jurídicas, religiosas e econômicas ainda relativamente estáveis, esse limiar onde vida e política se tocam permanecia invisível, impedido de vir à luz. Desse modo, segundo o autor, apenas com a problematização da estrutura originária do Estado e com o desvelamento do seu *arcanum imperii* seria possível pensar as condições de emergência dessa zona de indistinção, que marca o núcleo oculto da soberania moderna. Nas palavras de Giorgio Agamben:

Nesse sentido, enquanto o horizonte da estatalidade constituía o círculo mais vasto de qualquer vida comunitária, e as doutrinas políticas, religiosas, jurídicas e econômicas que o sustentavam ainda estavam firmes, esta “esfera mais extrema” não podia verdadeiramente vir à luz. O problema da soberania reduzia-se então a identificar quem, no interior do ordenamento, fosse investido de certos poderes, sem que o próprio limiar do ordenamento fosse jamais posto em questão. Hoje, em um momento em que as grandes estruturas estatais entraram em processo de dissolução, e a emergência, como Benjamin havia pressagiado, tornou-se a regra, o tempo é maduro para propor, desde o princípio em uma nova perspectiva, o problema dos limites e da estrutura originária da estatalidade. Posto que a insuficiência da crítica anárquica e marxista do Estado era precisamente a de não ter nem mesmo entrevisto esta estrutura e de assim ter deixado apressadamente de lado o *arcanum imperii*, como se este não tivesse outra consistência foram dos simulacros e das ideologias que se alegaram para justificá-lo. No entanto, acabamos cedo ou tarde nos identificando com o inimigo cuja estrutura desconhecemos, e a teoria do Estado (e em particular do estado de exceção, ou seja, a ditadura do proletariado como fase de transição para a sociedade sem Estado) é justamente o escolhido sobre o qual as revoluções do nosso século [século XX] naufragaram (Agamben, 2002, p. 19).

Nesse horizonte, em *Stasis*, Giorgio Agamben retoma o rastro inaugurado pelas premissas do primeiro volume da série *Homo Sacer, O poder soberano e a vida nua* (1995), ao aprofundar a investigação sobre aquilo que se oculta no âmago da estrutura do poder soberano. Trata-se, portanto, de uma continuidade da arqueologia política proposta pelo autor, agora centrada na figura da guerra civil como paradigma. Nesse contexto, Thomas Hobbes é identificado como um pensador representativo da tradição da teoria política do Estado barroco, cuja característica de época consiste justamente em reconhecer na estrutura do poder uma duplicidade fundamental, ou seja, uma dimensão visível e outra oculta. É precisamente essa dimensão secreta, o *arcanum imperii*, que Agamben se propõe a tornar visível, desatando o nó que segura o estandarte da capa do Leviatã (Agamben, 2017, p. 39), desvelando, assim, o que ali permanece operante, mas velado, no íntimo da máquina política do ocidente movimentada pelo espírito da soberania moderna.

De volta à análise da imagem do *Leviatã*, tal como reconstruída por Reinhard Brandt, Giorgio Agamben formula uma pergunta que considera decisiva: qual é, exatamente, a posição ocupada pelo soberano em relação aos demais elementos que compõem o frontispício da obra de Hobbes? De acordo com Agamben (2017, p. 43), a representação do soberano, conforme interpretada por Brandt, parece “flutuar”, evidenciando uma indefinição quanto ao ponto de apoio de seus pés. Essa indeterminação conduziu Giorgio Agamben a problematizar não apenas o estatuto da imagem que figura na capa do *Leviatã*, mas, sobretudo, a próprio a posição do soberano dentro da estrutura teórica hobbesiana. Ou seja, para o filósofo italiano, caso se admita que, além das colinas representadas ao fundo da imagem, se estende o mar, a figura hobbesiana corresponderia plenamente à tradição bíblica segundo a qual o *Behemoth* é uma criatura da terra, enquanto o *Leviatã* habitaria as águas. Nessa perspectiva, observa Agamben, a hipótese formulada por Carl Schmitt, que associa a oposição entre *Behemoth* e *Leviatã* à distinção geopolítica fundamental entre terra e mar, continente e ilha, encontraria, na capa da obra de Hobbes, uma confirmação tanto visual quanto simbólica.

Uma interpretação do emblema deve começar pela figura do gigante-Leviatã. Tanto se concentraram os estudiosos em seu significado como símbolo do Estado, que omitiram levantar algumas perguntas óbvias, concernentes, por exemplo, à sua posição: Onde se situa o Leviatã em relação aos outros elementos que compõem a imagem? [...] O resultado é uma figura humana, cujos pés parecem flutuar exatamente no ponto do frontispício no qual está escrito o nome de "Thomas Hobbes of Malmesbury". Disse "flutuar", porque não está claro sobre o que se apoiam, se sobre a terra ou sobre a água. Se supomos, como parece verossímil, que além da paisagem de colinas se encontra o mar, isso concordaria perfeitamente com o fato de que, na tradição bíblica, enquanto o *Behemoth* é um animal terrestre, o *Leviatã* é um animal marinho, uma espécie de enorme peixe ou uma baleia [...]. A hipótese de Schmitt, de acordo com a qual a oposição *Behemoth*-*Leviatã* corresponderia à fundamental oposição geopolítica entre terra e mar, encontraria assim uma confirmação no frontispício (Agamben, 2017, p.44)⁵⁰.

⁵⁰ “3. Una interpretación del emblema debe comenzar por la figura del gigante-Leviatán. Tanto se han concentrado los estudiosos en su significado como símbolo del Estado, que han omitido plantear algunas preguntas obvias, concernientes, por ejemplo, a su posición: Dónde se sitúa el Leviatán respecto de los otros elementos que componen la imagen? [...] El resultado es una figura humana, cuyos pies parecen fluctuar exactamente en el punto del frontispicio en el cual esta escrito el nombre de ‘Thomas Hobbes of Malmesbury’. He dicho ‘fluctuar’, porque no está claro sobre qué se apoyan, si sobre la tierra o sobre el agua. Si suponemos, como parece verosímil, que allende el paisaje de colinas se encuentra el mar, esto concordaría a la perfección con el hecho de que, en la tradición bíblica, mientras que el *Behemoth* es un animal terrestre, el *Leviatán* es un animal marino, una surte de enorme pez o una ballena [...]. La hipótesis de Schmitt, de acuerdo con la cual la oposición *Behemoth*-*Leviatán* correspondería a la fundamental oposición geopolítica entre tierra y mar, encontraría así una confirmación en el frontispicio (Agamben, 2017, p. 44)”. “3. An interpretation of the emblem must begin with the figure of the Leviathan-colossus. Scholars have so constantly focused on its significance as a symbol of the State that they have failed to pose some obvious questions concerning, for example, its position. Where is the Leviathan situated with respect to the other elements that compose the image? [...] The result is a human figure whose feet appear to float

Em *Das Titelbild des Leviathan*, Reinhard Brandt destaca a interpretação curiosa de Margery Corbett e Ronald Lightbown na obra *The Comely Frontispiece: The Emblematic Titlepage in England 1550–1600* (1979), na qual sugerem que o rosto do soberano representado na imagem seria, na verdade, um autorretrato de Hobbes. Nessa perspectiva, o fato de os pés da figura repousarem diretamente sobre o nome do autor reforçaria essa hipótese autorreferencial⁵¹.

Para Giorgio Agamben, o ponto central no exame do frontispício do *Leviatã* que ele deseja compreender está menos onde os pés do homem artificial se apoiam, mas justamente onde eles não se apoiam. Seus pés não tocam o interior da cidade representada na imagem, mas se encontram fora dela. Mais relevante do que discutir se repousam sobre a terra ou o mar, ou reconhecer no rosto do soberano as semelhanças com Thomas Hobbes, Cromwell ou Carlos II, é o reconhecimento de que o soberano, na imagem, não habita a cidade que governa. Seu corpo político (*body politic*) se ergue diante dela, mas permanece externo ao seu território. Essa exterioridade indica que o *topos* do soberano não coincide com o corpo físico da cidade, ou seja, ele está fora das muralhas da cidade, “em uma terra de ninguém ou no mar: seja como for, não na cidade. A *common-wealth*, o *body politic*, não coincide com o corpo físico da cidade” (Agamben, 2017, p. 44; 2015, p. 27)⁵².

Outro aspecto destacado por Giorgio Agamben na análise do frontispício do *Leviatã*, igualmente enigmático para o filósofo, diz respeito ao fato de que não apenas a figura alegórica do monarca se encontra fora da cidade, como a própria cidade aparece vazia. No interior das muralhas, observam-se apenas alguns agrupamentos armados posicionados nas imediações do forte, ao longo da linha correspondente à espada do soberano, bem como duas figuras isoladas que, segundo Agamben, representariam os

on exactly the point of the frontispiece where the name ‘Thomas Hobbes of Malmesbury’ is written. I say ‘float’ because it is unclear on what they rest, whether on land or on water. If we suppose, as seems likely, that beyond the rolling landscape is the sea, this would accord perfectly with the fact that, in the biblical tradition, whereas Behemoth is a terrestrial animal, Leviathan is a marine one, a kind of enormous fish or whale [...]. Schmitt’s hypothesis, according to which the Behemoth-Leviathan opposition would correspond to the fundamental geopolitical opposition between land and sea, thus finds a confirmation in the frontispiece” (Agamben, 2015, p. 27).

⁵¹ Em sentido diverso, Keith Brown, em *The Artist of the Leviathan Title-Page* (1978), observa uma possível semelhança entre as feições do soberano e as de Oliver Cromwell. Por fim, M. M. Goldsmith, em *Picturing Hobbes’s Politics? The Illustration to Philosophical Rudiments* (1981), levanta a hipótese de que a imagem poderia representar Carlos II (Brandt, 1987, notas de rodapé 2 e 12).

⁵² El *Common-wealth*, el *body politic*, no coincide con el cuerpo físico de la ciudad. Es esta situación anómala la que deberemos intentar comprender (Agamben, 2017, p. 44).

médicos da peste, identificáveis por máscaras de bico alongadas, localizados à frete da igreja, situada sob o signo do báculo. Uma possível explicação, diz Agamben (2017, p. 46), para o esvaziamento da cidade seria a de que seus habitantes teriam sido inteiramente incorporados ao corpo do *Leviatã*. Reconhecer que a multiplicidade dos súditos constitui o corpo do *Leviatã*, conforme representado no frontispício da obra, implicaria, segundo o filósofo italiano, que nem o soberano nem os próprios cidadãos ocupam um lugar na cidade. Essa subsunção dos indivíduos na unidade soberana foi explicada por Reinhard Brandt nos seguintes termos: “no corpo do Príncipe, o *corpus civile et ecclesiasticum*, os cidadãos estão simbolicamente integrados à maneira de Arcimboldo⁵³; eles formam a substância do corpo soberano e servem como sua proteção e armadura contra ameaças externas” (Brandt, 1987, p.166)⁵⁴. Embora Giorgio Agamben, em sua análise do frontispício do *Leviatã*, procure enfatizar que tanto o soberano quanto a população se encontram fora da cidade, no que se refere à constituição do corpo político, Thomas Hobbes deixou explícito, no interior do próprio texto, que a unidade do *body politic* é formada pela multiplicidade dos indivíduos. Como afirma Hobbes (2004, p. 144): “à multidão assim unida numa só pessoa se chama Estado; [...] É esta a geração daquele grande Leviatã”. Em todo caso, reafirma Agamben que o emblema político da capa

⁵³ Duas versões do frontispício do *Leviatã* foram produzidas. A primeira acompanhava o manuscrito entregue ao rei Carlos II; a segunda foi incorporada à edição impressa da obra. A principal diferença entre elas está na direção do olhar dos indivíduos que compõem o corpo do soberano: na gravura destinada ao monarca, os súditos olham para frente, como se dirigissem o olhar diretamente ao rei que recebia o manuscrito; na versão publicada, os olhos voltam-se para a figura do soberano representado na imagem (Agamben, 2017, p. 39; 2015, p.23). Em *Das Titelblatt des Leviathan* (1987), Reinhard Brandt atribui a autoria da gravura a Wenceslaus Hollar, que teria trabalhado sob orientação direta de Thomas Hobbes. Segundo Brandt, Hollar cresceu em Praga, local onde atuou o pintor maneirista Giuseppe Arcimboldo, conhecido por suas composições nas quais figuras humanas são formadas por um conjunto de elementos heterogêneos, frutas, animais, livros, entre outros. Para Noel Malcolm (1998), em *The Titlepage of Leviathan, See in a Curious Perspective*, a gravura da capa do *Leviatã* de 1651 trata-se de uma cópia fiel do desenho original, provavelmente feito por Wenceslaus Hollar, entregue junto ao manuscrito para Carlos II em Paris. Horst Bredekamp (2012), por sua vez, observa que, desde o final do século XIX, Hollar tem sido amplamente considerado o provável autor da gravura do *Leviatã*, sobretudo em razão de indícios biográficos que indicam uma possível colaboração com Hobbes. A hipótese de Hollar como autor é reforçada por sua proximidade com a corte dos Stuart, sua atuação na educação do príncipe Carlos (assim como Thomas Hobbes) e pela afinidade estilística entre sua obra e o frontispício do *Leviatã*. No entanto, segundo Bredekamp e acompanhado por Giorgio Agamben (2017, p. 39), evidências históricas, estilísticas e contextuais indica que Abraham Bosse, em estreita colaboração com Hobbes, foi o responsável pela criação do frontispício do *Leviatã*, publicado em Londres no final de abril de 1651. Para a versão entregue a Carlos II, Bosse teria adaptado as feições do soberano com base em um retrato do príncipe gravado por Hollar, a partir de desenho de Abraham van Diepenbeeck, o que explicaria as semelhanças entre as duas imagens. Para uma análise mais aprofundada sobre a autoria do frontispício do *Leviatã* assim como visualização das gravuras atribuídas aos diferentes artistas, ver Horst Bredekamp, *Thomas Hobbes: Der Leviathan – Das Urbild des modernen Staates und seine Gegenbilder (1651–2001)*.

⁵⁴ “*Im Körper des Fürsten, dem corpus civile et ecclesiasticum, sind die Bürger sinnbildlich in der Manier Arcimboldis vereinigt; sie bilden die Substanz des Körpers und sind Schutz und Panzer gegen äußere Gefährdung*” (Brandt, 1987, p. 166).

do Leviatã contém alguns enigmas que podem ser decifrados a partir da resposta de duas perguntas fundamentais: Por que o Leviatã não habita a cidade? E por que a cidade se encontra desabitada? Para elucidar as duas questões mencionadas, Giorgio Agamben propõe, preliminarmente, a análise do estudo de Noel Malcolm, *The Titlepage of "Leviathan", seen in a Curious Perspective* (1998), que problematiza a interpretação mecanicista, reiterada pelo próprio Hobbes na introdução da obra, de que o Estado, ou *Commonwealth*, seria um homem artificial comparável a um autômato ou relógio.

Antes de seguirmos com a sugestão de Giorgio Agamben quanto às investigações de Noel Malcolm do frontispício do *Leviatã*, gostaríamos de realizar um breve desvio e examinar a indicação feita pelo próprio filósofo italiano das análises que Francesca Falk realizou das figuras representadas no interior da cidade, com especial atenção à presença dos médicos da peste, simbolizados pelas máscaras de bico.

A professora Francesca Falk, da Universidade de Berna, no artigo *Hobbes' Leviathan und die aus dem Blick gefallenen Schnabelmasken*, publicado em 2001 na revista *Leviathan*, editada pelo Centro de Ciências Sociais de Berlim (WZB), propôs uma interpretação da alegoria do corpo político, representada no frontispício do *Leviatã*, por meio de um elemento negligenciado (Agamben, 2017, p. 56) por outras leituras⁵⁵, a saber,

⁵⁵ No que se refere às múltiplas interpretações do frontispício do Leviatã e à recorrente omissão das máscaras da peste nessas leituras, Francesca Falk observa o seguinte: "*Die Seuchenärzte befinden sich am äußersten Rand des oberen Bildabschnittes, auf der Grenze des gerade noch sichtbaren und über jenem Vorhang stehend, der nach Carl Schmitt andeutet, „dass hier nicht nur viel gesagt, sondern ausserdem auch einiges verborgen ist“* (2003, s. 151). *Schmitt fügte jedoch seiner von antisemitischen Untertönen nicht freien Publikation von 1938 das erwähnte Frontispiz von 1750 bei; hier fehlen die Seuchenärzte (vgl. Schmitt 1938, s. 27; Bredekamp 2009). Die Schnabelmasken sind nicht nur aus dem Bild herausgefallen, sondern auch aus den Bildanalysen. Horst Bredekamp beispielsweise erwähnt die Schnabelmasken, entwickelt aber daraus kein eigenes Argument* (2003, s. 27). *Reinhard Brandt wiederum hat die in der Stadt dargestellten Menschen als Bürger interpretiert. Er schreibt: „historisch pointiert könnte man von einer Zäsur zwischen Bourgeois und Citoyen sprechen: es werden die Menschen in ihrer privat-gesellschaftlichen Tätigkeit von der Person im Staat getrennt“* (2000, s. 318). *Die staatliche Funktion der Seuchenärzte sowie die Schnabelmasken fallen hier aus dem Blick. Es wäre weiter interessant, systematisch der Frage nachzugehen, wo und wie Hobbes sich in anderen Schriften zu Seuchen und insbesondere der Pest äußert. Bei seiner Übersetzung des Thukydides sind Seuchen jedenfalls ein Thema. Von Bedeutung ist hier, dass Thukydides die Folgen der Pest als „Anomia“, das heißt Gesetzlosigkeit schilderte, was an die Beschreibung des Naturzustands erinnert* (Ginzburg 2008; Leven 2001; Orwin 1988). *Carlo Ginzburg, der auf diesen Zusammenhang in einem aufschlussreichen Artikel aufmerksam macht, erwähnt ebenfalls nicht die Schnabelmasken, die sein Argument stützen würden* [Os médicos da peste encontram-se na extremidade da seção superior da imagem, na fronteira do que é ainda visível e de pé sobre aquela cortina que, segundo Carl Schmitt, indica "que aqui não só muito é dito, mas também algo está escondido" (2003, p. 151). Schmitt, no entanto, anexou à sua publicação de 1938, não isenta de subtons antisemitas, o frontispício mencionado de 1750; aqui faltam os médicos da peste (cf. Schmitt 1938, p. 27; Bredekamp 2009). As máscaras de bico não apenas caíram da imagem, mas também das análises da imagem. Horst Bredekamp, por exemplo, menciona as máscaras de bico, mas não desenvolve a partir delas um argumento próprio (2003, p. 27). Reinhard Brandt, por sua vez, interpretou as pessoas representadas na cidade como cidadãos. Ele escreve: "historicamente de forma pontual, poder-se-ia falar de uma cesura entre burguês e cidadão: as pessoas em sua atividade privada-social são separadas da pessoa no estado" (2000, p. 318). A função estatal dos médicos da peste, bem como as máscaras de bico, ficam aqui fora de consideração. Seria ainda

a presença das máscaras dos médicos da peste⁵⁶. A partir desse detalhe, Falk argumenta ser possível identificar na concepção de soberania do século XVII uma articulação com as medidas sanitárias e com a lógica biopolítica. De acordo com a historiadora (2011b) e reforçado por Giorgio Agamben, embora Horst Bredekamp tenha antes chamado atenção para esse detalhe iconográfico, não lhe atribuiu maiores desdobramentos interpretativos. Por outro lado, Francesca Falk identificou na imagem elementos para sustentar a tese de um significado (bio)político presente na ilustração icônica do Estado moderno, datada de 1651, portanto, “um ou dois séculos” anterior ao marco tradicional do início da era biopolítica, conforme estabelecido pelas interpretações de Michel Foucault. O que parece particularmente significativo, explica Falk,

é que, a partir de uma tal forma de análise, uma biopolítica incipiente em 1651 é literalmente inserida na "imagem" do político por meio do emblema do corpo político, enquanto que, nas recepções de Foucault, o início da era biopolítica tem sido frequentemente datado apenas um ou dois séculos mais tarde. As

interessante investigar sistematicamente a questão de onde e como Hobbes se expressa em outros escritos sobre epidemias e, em particular, sobre a peste. Em sua tradução de Tucídides, as epidemias são, de fato, um tema. De importância aqui é que Tucídides descreveu as consequências da peste como "anomia", ou seja, ausência de lei, o que lembra a descrição do estado de natureza (Ginzburg 2008; Leven 2001; Orwin 1988). Carlo Ginzburg, que chama a atenção para essa relação em um artigo esclarecedor, também não menciona as máscaras de bico, que apoiariam seu argumento]” (Falk, 2001b, p. 250).

⁵⁶ A historiadora da Universidade de Berna descreve o traje do médico da peste (relativamente novo quando da criação do frontispício do Leviatã em 1651) como composto por um manto de material impermeável ao ar, luvas de proteção, cobertura para a cabeça e uma máscara com lentes oculares e um prolongamento nasal em forma de bico. Esse bico, geralmente preenchido com substâncias aromáticas, visava proteger o médico da infecção. Para além de sua função sanitária, a vestimenta também cumpria um papel simbólico: pretendia, em certo sentido, amedrontar a própria peste. Além disso, tornava o médico simultaneamente visível e irreconhecível, facilmente identificado à distância pela silhueta escura, pelo bastão branco que empunhava e pela forma inconfundível da máscara, ao passo que sua identidade pessoal permanecia protegida e escondida atrás da máscara. Nas palavras da professora: “*Der Anzug des seuchenarztes bestand aus einem Mantel aus luftundurchlässigem Material, schutzhandschuhen, einer Kopfbedeckung und einer Maske mit Augenschutz und schnabelartiger Nase, die manchmal vor der Pest schützen sollende Räucherstoffe enthielt (vgl. Ulbricht 2005); diese Duftstoffe konnten tatsächlich auch flöhe fernhalten. 1651 – als das frontispiz entstand – war diese form der Kleidung noch recht neu. Der spätere Leibarzt von Ludwig dem XIV, Charles de l’Orme, soll sich 1619 beim Ausbruch der Pest in Paris als einer der ersten ein solches Pestkleid angefertigt haben (vgl. Broquet 1911, s. 11; Brossollet 1979, s. 64). Dieses Kleid kennt jedoch viele Vorformen, wobei sich die dahinter stehenden Ansteckungs- und Miasmentheorien (Siegert 2006, S. 120–121) nicht scharf voneinander trennen lassen. Die schnabelmaske beispielsweise verweist auf die Angst, dass die Pest über die Luft übertragen wie durch giftige Dämpfe ausgelöst werden könne [O traje do médico da peste consistia em um manto feito de material impermeável ao ar, luvas de proteção, uma cobertura para a cabeça e uma máscara com proteção ocular e um nariz em forma de bico, o qual, por vezes, continha substâncias aromáticas que supostamente protegiam contra a peste (cf. Ulbricht 2005). Esses aromas podiam, de fato, repelir pulgas. Em 1651 – ano da criação do frontispício –, esse tipo de vestimenta ainda era relativamente novo. Acredita-se que o futuro médico pessoal de Luís XIV, Charles de l’Orme, tenha sido um dos primeiros a confeccionar tal traje em 1619, por ocasião de um surto de peste em Paris (cf. Broquet 1911, p. 11; Brossollet 1979, p. 64). Esse traje, no entanto, possui diversas formas antecedentes, sendo que as teorias de contágio e de miasmas subjacentes a seu uso (Siegert 2006, p. 120–121) não podem ser claramente separadas entre si. A máscara de bico, por exemplo, remete ao temor de que a peste fosse transmitida pelo ar, como se provocada por vapores venenosos.]” (Falk, 2011, p. 250).*

máscaras com bico no frontispício do *Leviatã* podem, assim, servir como ponto de partida para leituras com ênfase biopolítica (Falk, 2011, p. 258)⁵⁷.

De acordo com Falk, o frontispício do *Leviatã* já antecipa um dos temas centrais da obra e da própria configuração dos Estados modernos, isto é, a relação entre proteção e obediência. Em troca de obediência dos súditos, o soberano oferece segurança. Essa garantia, contudo, segundo a interpretação de Francesca Falk, não se restringe à proteção militar (no âmbito externo) ou de polícia (no âmbito interno), como havia sido sublinhado por Carl Schmitt (Schmitt, 1984, p. 114) e simbolizado pelas figuras dos corpos disciplinados dos soldados⁵⁸, mas também compreende uma dimensão sanitária (Falk, 2001, p. 258). Nas edições⁵⁹ em que aparecem, as máscaras de bico em frente à catedral são representadas de maneira extremamente discreta, quase imperceptível. Ainda assim, o fato de que um detalhe de tamanho tão pequeno, com menos de um milímetro, seja identificável no⁶⁰ frontispício de 1651 casou surpresa à historiadora, uma vez que se trata de uma representação cuja forma se consolidou historicamente como ícone da função médica exercida durante as epidemias.

A relação entre soberania e biopolítica evidenciada pelas máscaras de bico presentes no frontispício do *Leviatã*, segundo Francesca Falk, se fundamenta no paradoxo inscrito na própria imagem. Se, por um lado, a gravura enfatiza a totalidade e a unidade do corpo político, ao representar os indivíduos como partes constitutivas do Estado soberano, por outro, a presença das máscaras de peste subverte essa impressão de absoluta integração, ao remeter à lógica de seleção e exclusão que caracteriza as intervenções

⁵⁷ *Was mir besonders bedeutsam erscheint, ist, dass ausgehend von einer solchen Betrachtungsweise auf dem Emblem des politischen Körpers eine beginnende Biopolitik 1651 wortwörtlich ins „Bild“ des Politischen rückt, während der Beginn des biopolitischen Zeitalters in Foucault-Rezeptionen bisher oft erst auf ein- bis zweihundert Jahre später datiert wird. Die Schnabelmasken auf dem Frontispiz des Leviathan können damit als Aufhänger für biopolitisch akzentuierte Lektüren dienen* (Falk, 2011, p.258).

⁵⁸ *Die Disziplinarmacht wirkt auf die einzelnen Körper und diszipliniert diese; dies ist auf dem Frontispiz sehr deutlich ersichtlich, der Soldat steht hier als Sinnbild für den disziplinierten Körper* [A força disciplinar age sobre os corpos individuais e os disciplina; isto é no frontispício muito claramente visível, o soldado está aqui como símbolo para o corpo disciplinado] (Falk, 2011, p. 258).

⁵⁹ *„Im holländischen Frontispiz von 1667 und in der Ausgabe von 1750 beispielsweise finden wir als Gestalten vor der Kirche nicht mehr Seuchenärzte, sondern Besucher.* [No frontispício holandês de 1667 e na edição de 1750, por exemplo, encontramos como figuras diante da igreja não mais médicos da peste, mas sim visitantes]” (Falk, 2001, p. 249).

⁶⁰ *“La multitud irrepresentable, similar a la masa de los apestados, puede ser representada sólo a través de los guardias que vigilan su obediencia y los médicos que la cuidan. Habita en la ciudad, pero sólo como objeto de los deberes y de los cuidados de aquellos que ejercen la soberanía”* (Agamben, 2017, p. 56).

sanitárias e, “trazem a conexão da peste, sanidade e soberania para a imagem”⁶¹ (Falk, 2001, p. 254). Comentando essa passagem de Francesca Falk, Giorgio Agamben afirma que:

A multidão irrepresentável, similar à massa dos apestados, pode ser representada somente através dos guardas que vigiam sua obediência e os médicos que a cuidam. Habita na cidade, mas somente como objeto dos deveres e dos cuidados daqueles que exercem a soberania (Agamben, 2017, p. 56).

Com base na obra de Martin Dinges, *Pest und Staat: Von der Institutionengeschichte zur sozialen Konstruktion* (1995), Francesca Falk explica que o combate à peste fomentou o surgimento de novas formas institucionais e burocráticas voltadas ao controle das fronteiras e da mobilidade de pessoas. No contexto do controle de fronteiras, a partir do século XIV foram instituídas medidas de quarentena que não visavam a um isolamento rigoroso, mas que, conforme observa Falk, “deveriam funcionar como membranas que não bloqueassem o comércio, mas o possibilitasse de forma segura” (2011, s/p, seção 2)⁶². Nesse mesmo horizonte, Falk identifica nos *bollettini di sanità*, documentos emitidos pelas autoridades sanitárias das cidades italianas a partir do século XV, durante os surtos epidêmicos, a origem do passaporte. Expedido por magistrados como os *provveditori alla sanità*, especialmente em cidades como Veneza, esses boletins sanitários funcionavam como instrumentos de tomada de decisão para a permissão ou recusa de entrada de viajantes, com o objetivo a prevenir o contágio e controlar a circulação de pessoas⁶³. No entrelaçamento entre disciplina e controle, Falk destaca que os próprios habitantes das cidades italianas também foram alvo das medidas de segurança sanitária. Em Veneza, por exemplo, os *Provveditori alla Sanità*, magistrados responsáveis pela saúde pública, receberam, no início do século XVI, poderes excepcionais, incluindo a autorização para empregar a tortura como instrumento

⁶¹ *Die schnabelmasken unterlaufen aber diese bildliche suggestion einer totalen Inklusion. sie erinnern an selektionen und Exklusionen und sie bringen den zusammenhang von seuche, sanität und souveränität ins Bild.* (Falk, 2001, p. 254).

⁶² “welche jedoch nicht eine hermetische Abriegelung zum ziel hatten, sondern vielmehr als Membrane wirken sollten, die den Handel nicht blockieren, sondern sicher zu ermöglichen hatten. [as quais, no entanto, não tinham como objetivo um isolamento hermético, mas sim deveriam funcionar como membranas que não bloqueassem o comércio, mas o possibilitasse de forma segura]” (Falk, 2001, p. 254).

⁶³ “So wurde beispielsweise im Venedig des 15. Jahrhunderts die „Migration“ aus dem heutigen Balkan mit der Begründung der Pestprävention verboten (vgl. Palmer 1978, s. 54). Auch Bettler wurden seit 1526 regelmäßig aus der Stadt vertrieben (vgl. Palmer 1978, s. 215). [Assim, por exemplo, na Veneza do século XV, a ‘migração’ do atual Balcã foi proibida com a justificativa da prevenção da peste (Palmer, 1978, p. 54). Também indigentes foram desde 1526 regularmente expulsos da cidade (Palmer, 1978, p. 215)]” (Falk, 2001, p. 254).

de investigação na busca por explicações sobre a origem dos surtos epidêmicos (Falk, 2001, p. 254).

Conforme observa Francesca Falk (2001), Richard John Palmer, em *The Control of Plague in Venice and Northern Italy 1348–1600* (1978), ao examinar a atuação pioneira das cidades italianas, em especial Veneza, no enfrentamento das epidemias de peste baseado em teoria de contágio, destacou que, embora essas cidades tenham desempenhado um papel central na formulação de políticas sanitárias de controle, estruturas institucionais de saúde pública inspiradas por esse modelo só foram efetivamente consolidadas na França no século XVII e, na Inglaterra, em período ainda mais tardio. Conforme explica Palmer:

Como as medidas de controle da peste empregadas em Veneza se comparam com a prática em outras partes da Europa? As ordenanças sanitárias para higiene pública [...] não eram exclusivas da Itália, mas, em maior ou menor grau, eram um aspecto da vida cívica em toda a Europa medieval e no início da Idade Moderna. O controle da peste baseado na teoria contagionista, por outro lado, parece ter se desenvolvido mais cedo na Itália e se espalhado depois para o resto do mundo [...]. Em geral, pode-se dizer que, no final do século XVI, a França estava rapidamente se equiparando às práticas italianas. No entanto, foi apenas por volta de meados do século XVII que os *Bureaux de Santé* franceses se tornaram estabelecimentos permanentes, capazes de aplicar e coordenar o controle da peste na escala e com os recursos disponíveis em Veneza e no Norte da Itália em meados do século XVI. A Inglaterra permaneceu atrasada em comparação com a França ou a Itália. Escritórios de saúde não parecem ter sido estabelecidos durante o período da peste bubônica. Antes do século XVII, passes de saúde eram raramente emitidos e quase não havia hospitais permanentes para a peste. No entanto, as autoridades cívicas estavam preocupadas com o problema da peste, e há evidências de que as medidas empregadas no Continente foram cada vez mais adotadas no século XVI. [...] Uma missão portuguesa é dita ter sido enviada a Veneza no início do século XVI para estudar as técnicas empregadas (Palmer, 1978, p.145-147).

Assim, a política de enfrentamento às epidemias mostrou-se fundamental não apenas para o controle interno e externo dos corpos e territórios, mas também para própria constituição da soberania. Nesse horizonte, portanto, que Francesca Falk identificou em Thomas Hobbes uma articulação entre saúde pública, política e soberania tanto na iconografia do frontispício do *Leviatã*, notadamente na figura das máscaras da peste, quanto nos conteúdos teóricos da própria obra. A historiadora destacou, por exemplo, que o filósofo atribuiu ao soberano o poder de restringir aglomerações religiosas durante surtos epidêmicos (Falk, 2001, s/p, seção 2). Além disso, Falk chamou atenção para a metáfora médica mobilizada por Hobbes na introdução da obra, quando afirma que “a

concordia no Estado é saúde, a revolta leva à doença, mas a guerra civil significa a morte do Estado⁶⁴” (Falk, 2001, p. 255).

Por fim, gostaríamos de destacar uma passagem do texto de Francesca Falk (2001) que não foi explorada por Giorgio Agamben em *Stasis*. A historiadora chama atenção para o papel da vacinação como uma inflexão nas estratégias de enfrentamento das epidemias, ao romper com a lógica tradicional de controle territorial e restrição da mobilidade. Enquanto as medidas sanitárias aplicadas contra as pestes se baseavam em mecanismos de exclusão, seleção e limitação do acesso a determinados espaços urbanos, a vacinação, em contraste, viabilizaria a circulação, favoreceria o deslocamento e promoveria a abertura territorial, possibilitando o contato em vez do isolamento. Nas palavras de Falk:

Mais tarde, por sua vez, essa política da peste foi substituída, segundo Foucault, por um "modelo de poder da varíola⁶⁵". Este baseia-se, segundo Philipp Sarasin, essencialmente no fato de que "o poder abandona o sonho de erradicar completamente os patógenos, os invasores, os germes causadores de doenças" (2005/2006, p. 162). Com isso, a ideia da necessidade de fronteiras herméticas também é relativizada; o princípio da vacinação funciona por integração, não por isolamento (cf. Foucault 2004a, p. 93). Isso deve possibilitar a circulação, uma tal política sanitária serve aqui, portanto, precisamente a uma manutenção territorial aberta. A lógica desse mecanismo de segurança é resumida com precisão por Alison Bashford: "Ou seja, longe de operar com um modelo preventivo de separação e manutenção de linhas de higiene, a vacinação tratava-se precisamente de contato, mistura e dissolução do 'outro' estrangeiro dentro do próprio eu" (2001, p. 40) (Falk, 2001, p. 257)⁶⁶.

⁶⁴ “Bereits in der Einleitung schreibt er, Eintracht im Staat sei Gesundheit, Aufruhr führe zu Krankheit, Bürgerkrieg aber bedeute den Tod des Staates” (Falk, 2001, p. 255); “[...] *Salus Populis* (a segurança do povo) é seu objetivo; os conselheiros, através dos quais todas as coisas que necessita saber lhe são sugeridas, são a memória; a justiça e as leis, uma razão e uma vontade artificiais; a concordia é a saúde; a sedição é a doença; e a guerra civil é a morte” (Hobbes, 2004, p. 27).

⁶⁵ Os dispositivos de segurança empregados no contexto do controle das epidemias de varíola, partir das práticas da variolização ou inoculação da varíola (1720) e vacinação (1800), foram analisados por Michel Foucault na aula de 25 de janeiro de 1978, no curso *Segurança, Território e População*. Nesse momento, o filósofo examinou de que modo essas intervenções sanitárias se articularam com o surgimento de uma nova tecnologia de poder fundamentada no conceito de população (Foucault, 2008, p.76).

⁶⁶ “Später wiederum wurde diese Pestpolitik nach Foucault von einem „Pocken-Modell der Macht“ abgelöst. Dieses basiere, so Philipp Sarasin, im Wesentlichen darauf, „dass die Macht den Traum aufgibt, die Pathogene, die Eindringlinge, die Krankheitskeime vollständig auszumerzen“ (2005/2006, s. 162). Damit wird auch die Vorstellung von der Notwendigkeit hermetischer Grenzen relativiert; das Prinzip der Impfung funktioniert durch Integration, nicht durch Isolierung (vgl. Foucault 2004a, s. 93). Diese soll Zirkulation ermöglichen, eine solche Sanitätspolitik dient hier also gerade einer territorialen Offenhaltung. Die Logik dieses Sicherheitsmechanismus bringt Alison Bashford treffend auf den Punkt: „That is, far from working on a preventive model of separation and the maintenance of lines of hygiene, vaccination was precisely about contact, mixing and dissolving the foreign, other within the self“ (2001, s. 40)” (Falk, 2001, p. 257).

Como mencionado anteriormente, o tamanho milimétrico das máscaras de bico no frontispício do *Leviatã* despertou estranheza em Francesca Falk, levando-a a dedicar um tópico específico de seu artigo à questão da possível consciência de Hobbes a respeito do papel dos detalhes na construção da imagem. Falk argumenta que, por ter realizado estudos em óptica, Thomas Hobbes estava convencido da eficácia dos detalhes quase imperceptíveis. Nesse sentido, ao parafrasear uma passagem do capítulo XXII de *The English Works*, em que o filósofo inglês⁶⁷ se dedica ao estudo do movimento, Falk escreve:

Um objeto, que é muito pequeno para ser visto conscientemente, age, no entanto, sobre os órgãos da visão: mesmo que um único grão de areia não seja perceptível à distância, o monte de areia como um todo seria, no entanto, visível. Hobbes explica esta circunstância como o fato de que cada parte individual emana uma atividade, um efeito (Falk, 2001, p. 259)⁶⁸.

No quinto tópico de seu artigo *Hobbes' Leviathan und die aus dem Blick gefallenen Schnabelmasken*, intitulado *Politische Optik*, Francesca Falk questiona quanto das pesquisas ópticas de Thomas Hobbes estão presentes na criação do frontispício do *Leviatã* e qual seria sua real dimensão política. Ressalta Falk que “embora não seja possível determinar com certeza o grau de influência de Hobbes na concepção do frontispício, há argumentos que tornam essa hipótese plausível” (Falk, 2001, p. 259). Horst Bredekamp, por sua vez, se coloca nessa direção ao afirmar que Thomas Hobbes não apenas atribuía grande importância à potência do visual, como também demonstrava profundo interesse pelo fenômeno da visão, o que tornaria plausível supor sua participação nas discussões preliminares sobre os aspectos estruturais e temáticos da imagem (Bredekamp, 2020, p. 23). Em outra passagem, ao considerar os critérios necessários para atribuir a autoria da figura, entre Wenceslaus Hollar e Abraham Bosse,

⁶⁷ “Now although endeavour thus perpetually propagated do not always appear to the senses as motion, yet it appears as action, or as the efficient cause of some mutation. For if there be placed before our eyes some very little object, as for example, a small grain of sand, which at a certain distance is visible; it is manifest that it may be removed to such a distance as not to be any longer seen, though by its action it still work upon the organs of sight, as is manifest from that which was last proved, that all endeavour proceeds infinitely. Let it be conceived therefore to be removed from our eyes to any distance how great soever, and a sufficient number of other grains of sand of the same bigness added to it; it is evident that the aggregate of all those sands will be visible; and though none of them can be seen when it is single and severed from the rest, yet the whole heap or hill which they make will manifestly appear to the sight; which would be impossible, if some action did not proceed from each several part of the whole heap” (Hobbes, 1839a, p. 342).

⁶⁸ “Ein Objekt, welches zu klein sei, um bewusst gesehen zu werden, wirke dennoch auf die sehorgane: selbst wenn ein einzelnes sandkorn aus Distanz nicht wahrnehmbar sei, würde der sandhaufen als Ganzes dennoch sichtbar. Hobbes erklärt diesen umstand damit, dass von jedem Einzelteil eine Aktivität, eine Wirkung ausgehe (vgl. Hobbes 1839, s. 342)” (Falk, 2001, p. 259).

Bredekamp sustenta que o verdadeiro autor precisaria estar disponível de forma permanente, ou ao menos durante uma estadia, em Paris, local onde Hobbes se encontrava naquele período (Bredekamp, 2012, p. 36).

Questionar as implicações ópticas presentes no frontispício do *Leviatã* nos reconduz às questões formuladas por Giorgio Agamben, *no segundo ensaio de Stasis, sobre os motivos pelos quais* o soberano não habita a cidade e por que ela se encontra desabitada. O motivo desse retorno está no fato de que tanto Francesca Falk quanto Giorgio Agamben recorreram às investigações de Noel Malcolm, que propõe uma reinterpretação do estatuto mecanicista do Estado-*Leviatã*, sugerindo, antes, compreendê-lo como uma construção fundada em princípios de ilusão óptica. É por essa perspectiva que daremos continuidade à investigação a partir de agora.

Para Noel Malcolm, em *The titlepage of Leviathan, Seen in a Curious Perspective* (1998), o frontispício publicado do *Leviatã* de Thomas Hobbes pode ser considerado a mais célebre representação visual da história da filosofia política, e, não haveria dúvidas de que tanto a imagem como um todo quanto os seus detalhes partiram do próprio Hobbes. O que tornaria essa imagem particularmente impressionante, segundo Malcolm, seria o fato do *body politic* ser composto por uma multidão de pequenas figuras humanas. Para Malcolm, essa composição visual serviria, desde o início, como prenúncio da ideia de representação desenvolvida ao longo da obra. Ou seja, “a concepção hobbesiana de que o soberano encarna a ‘pessoa’ coletiva de seus súditos” (Malcolm, 1998, p. 125).

Como mencionado acima, foram produzidas duas versões do frontispício do *Leviatã*: a primeira acompanhava o manuscrito entregue ao rei Carlos II, e a segunda incluída na edição publicada da obra em 1651. Segundo Noel Malcolm, a imagem original provavelmente foi criada por Wenceslaus Hollar, sendo a versão impressa uma cópia fiel dessa primeira composição. A principal diferença entre ambas se encontra na representação das figuras humanas que compõem o corpo do gigante. Na versão entregue ao monarca, essas figuras estão voltadas para frente, como se direcionassem seu olhar diretamente ao rei. Já na edição publicada, as figuras aparecem de costas olhando para o rosto do colosso, e, por analogia, também voltando seu olhar ao soberano.

Além disso, a forma como os súditos são representados na organização do gigante varia entre as duas versões. Na ilustração publicada em 1651, o seu corpo é formado por pequenas figuras humanas em pé, usando chapéu e capa, todas de costas para o observador, ou seja, desenhos de pessoas muito mais detalhadas. Enquanto na imagem do manuscrito entregue ao rei, o gigante é constituído por uma multiplicidade disforme

de rostos. Entretanto, segundo Noel Malcolm, essa escolha da imagem para o manuscrito não foi acidental. Hobbes teria optado deliberadamente por representar o corpo político por meio de rostos, visando produzir um “efeito visual particular”. Esse efeito, observa Malcolm, “foi criado por um elaborado dispositivo óptico que havia sido inventado na final da década de 1620 e se tornou um brinquedo científico-estético da moda por volta da década de 1640” (Malcolm, 2013, p. 125). O próprio Hobbes descreveu esse dispositivo óptico no texto *Resposta ao prefácio de Davenant a Gondibert*, escrito quando estava em Paris, em 10 de janeiro de 1650, portanto, no mesmo período em que trabalhava no *Leviatã*⁶⁹. Hobbes, entre cujas obras figuram dois tratados de óptica (o *Tractatus de refractione* de 1640 e o *First Draught of the Optiques* Primeiro esboço dos Ópticos de 1646), descreve o dispositivo óptico, nesse texto destinado a Sir. William Davenant, da seguinte maneira:

Creio, Senhor, que vistes uma curiosa espécie de perspectiva, onde aquele que olha através de um curto tubo oco para uma pintura contendo diversas figuras, não vê nenhuma das que lá estão pintadas, senão uma só pessoa feita das suas partes, conduzida ao olho pelo corte artificial de um vidro⁷⁰ (Hobbes, 1839b, p. 457).

Segundo José Antonio Maravall, em *La cultura del Barroco*, difundiu-se amplamente no século XVII no campo das artes um tipo peculiar de obra fundamentada em um conhecimento rigorosamente geométrico, embora sua origem remonte às “considerações de Platão sobre a perspectiva” (1983, p.450)⁷¹. Trata-se das chamadas anamorfoses, em que a imagem original se oculta à primeira vista por meio de deformações e distorções deliberadas da figura, assumindo a aparência de algo completamente distinto. A figura, no entanto, se revela em sua forma verdadeira aos olhos do espectador quando observada a partir de um ponto de vista específico. Os procedimentos da anamorfose, nas palavras de Maravall, foram aplicados na cultura do

⁶⁹ Nas palavras de Noel Malcolm: “*This text by Hobbes, written in the form of a letter to Davenant, is dated 10 January 1650. By this time Hobbes was already absorbed in his work on Leviathan; by May 1650 he had completed thirty-seven chapters (out of a projected total of fifty)* [Este texto de Hobbes, escrito em forma de carta para Davenant, é datado de 10 de Janeiro de 1650. Nessa época, Hobbes já estava imerso em seu trabalho no *Leviatã*; em maio de 1650, ele havia completado trinta e sete capítulos (de um total projetado de cinquenta)]” (Malcolm, 1998, p.125).

⁷⁰ “*I believe, Sir, you have seen a curious kind of perspective, where he that looks through a short hollow pipe upon a picture containing divers figures, sees none of those that are there painted, but some one person made up of their parts, conveyed to the eye by the artificial cutting of a glass*” (Hobbes, 1839b, p. 457).

⁷¹ “*auque su origen se haya querido encontrar mucho más lejos, em las consideraciones de Platón sobre la perspectiva*” (Maravall, 1983, p.451).

Barroco “à representação dos mais diversos temas: bíblicos, hagiográficos, políticos, heroicos ou de fenômenos naturais” (Maravall, 1983, p. 451)⁷².

Ainda segundo Maravall, o auge da anamorfose ocorreu entre 1630 e 1650, sendo Paris o principal centro de estudo e difusão desse tipo de criação óptica, especialmente entre figuras ligadas à corte⁷³. Embora Maravall não mencione diretamente o filósofo Thomas Hobbes em sua análise do barroco, as datas e o contexto por ele destacados do apogeu dessa experiência estética, coincidem com o período e a cidade em que Hobbes se encontrava exilado, em razão da guerra civil inglesa, demonstrado também pela carta enviada a Sir. William Davenant. Essa coincidência reforçaria a observação de Noel Malcolm sobre as intenções do filósofo inglês de produzir um “efeito visual particular” na capa do manuscrito do *Leviatã*.

Na tentativa de decifrar o *arcana imperii* possivelmente oculto no frontispício do *Leviatã*, os estudos de José Antonio Maravall sobre a cultura barroca oferecem contribuições interpretativas interessantes. O historiador adverte que traduzir *arcana imperii* como “segredos de Estado”, no sentido contemporâneo, exclui a dimensão mágica pertencente ao imaginário barroco. Tal leitura, segundo ele, é “ordinária, própria de um governo burocrático, em um mundo cujas relações ficaram sem conteúdo mágico” (Maravall, 1983, p. 441)⁷⁴. Para Maravall, os *arcana* remetem a efeitos extraordinários vinculados à ação avassaladora da *potestas*, obtidos por meio de recursos de natureza mágica. No entanto, essa magia, deve ser entendida como *magia naturalis*, ou seja, como o conjunto específico de saberes e práticas orientada ao domínio da natureza. Maravall argumenta que a magia natural, enquanto forma de saber voltada à compreensão e manipulação dos fenômenos naturais, embora na época, pudesse parecer “mágica” sobrenatural para a maioria das pessoas, baseava-se “no mundo da *experiência*”⁷⁵

⁷² “Los procedimientos de anamorfosis se aplican – según se desprende del amplio repertorio de ejemplos reunido por Baltrusaitis – a la representación de toda clase de temas: bíblicos, hagiográficos, políticos, heroicos, o de fenómenos naturales, etc” (Maravall, 1983, p.451).

⁷³ “De 1630 a 1650 parece que se sitúa el auge de la anamorfosis, y Paris [...] se convierte en o centro de estudio y de propagación de este género de combinaciones ópticas, cultivado entre personajes próximos a la Corte. Ello contribuye a demostrar la conexión de Paris, contra lo que tantas veces se ha dicho, con la cultura barroca. Con la anamorfosis, el gusto por lo difícil toma un giro extravagante y nuevo, todo muy de acuerdo com la mentalidad de la época” (Maravall, 1983, p.452)

⁷⁴ “Tal viene a ser la noción de los *arcana imperii*, de origen tacitista y desarrollada por los escritores absolutistas: no se puede traducir por la expresión contemporánea de ‘secretos de Estado’, la cual viene a ser una versión ordinaria, propia de un Gobierno burocrático, en un mundo cuyas relaciones han quedado si contenido mágicos” (Maravall, 1983, p. 441)

⁷⁵ “Por outra parte, la magia – y es cosa también estudiada – revela una manifiesta preferencia por el empelo de medios tomados de la vida natural. Todo ello cae en el campo de la experiencia, que de esa manera abarca, de uno a outro polo, la totalidad de la vida del hombre. Este predominio del mundo de la experiencia se há heredado, claro está, del Renacimiento. En él, tal término cobra un valor primordial,

(Maravall, 1983, p. 357); portanto, pertencente à fase inicial da ciência moderna. No contexto desses “saberes mágicos”, explica Maravall, “o homem do Barroco pretende contar com esse domínio e aplicá-lo [...] chegando por essa via à obtenção de um resultado de atração, de persuasão, de propaganda (Maravall, 1983, p. 482)⁷⁶. A arte anamórfica exemplifica esse mágico característico do barroco, ao combinar deformações ópticas fundadas em precisões geométricas com efeitos visuais que, para o espectador, se confundem com magia. Nesse sentido, característico da cultura barroca é seu propósito de revelar algo ao mesmo tempo em que o oculta. Por isso, tanto na arte quanto na política, o barroco pressupõe um trabalho de decodificação. Assim, Maravall explica as características do barroco presentes nessa arte visual ao mesmo tempo curiosa e complexa, como é o caso da anamorfose:

Devemos considerar, pois, as anamorfoses como uma das manifestações mais curiosas e complicadas da perspectiva da dificuldade. São aplicação de um saber calculado que, se tem de magia natural – enquanto manejo de recursos naturais difícil de alcançar –, é ao mesmo tempo um saber rigorosamente geométrico. [...] Com a anamorfose, o gosto pelo difícil toma um giro extravagante e novo, tudo muito de acordo com a mentalidade da época. [...] Diante disso, a arte ou a política do Barroco são um deciframento, o que, evidentemente, supõe um jogo com a dificuldade e a obscuridade (Maravall, 1983, p. 452)⁷⁷.

A representação mais conhecida da arte anamórfica é, possivelmente, a pintura *Os Embaixadores* (1533), de Hans Holbein. Nela, o observador nota, aos pés das duas figuras centrais, uma mancha branca disforme que, à primeira vista, parece um simples borrão. No entanto, ao se posicionar lateralmente, à direita ou à esquerda da imagem, a figura que

desde los místicos a los físicos, pasando por los escritores de arte, de política, de medicina, etc.: en cualquiera de estos campos, expresa el testimonio personal y concreto con base para organizar mentalmente la relación práctica del individuo con el mundo en que se encuentra inserto. [Por outro lado, a magia – e isso também é algo estudado – revela uma preferência manifesta pelo uso de meios tirados da vida natural. Tudo isso se insere no campo da experiência, que dessa forma abarca, de um polo a outro, a totalidade da vida do homem. Esse predomínio do mundo da *experiência* foi herdado, é claro, do Renascimento. Nele, tal termo adquire um valor primordial, desde os místicos aos físicos, passando pelos escritores de arte, de política, de medicina, etc.: em qualquer um desses campos, expressa o testemunho pessoal e concreto como base para organizar mentalmente a relação prática do indivíduo com o mundo em que está inserido” (Maravall, 1983, p. 357).

⁷⁶ “*El hombre del Barroco pretende contar con ese dominio y aplicar-lo, mediante las energías psicológicas puesta en juego, valiéndose de la asombrada suspensión producida en el espectador, llegando por esa vía a la obtención de un resultado de atracción, de persuasión, de propaganda*” (Maravall, 1983, p. 482).

⁷⁷ “*Hemos de considerar, pues, las anamorfosis como una de las manifestaciones más curiosas y complicadas de la perceptiva de la dificultad. Son aplicación de un saber calculado que, si tiene de magia natural – en tanto que manejo de resortes naturales difícil de alcanzar -, es a la vez un saber rigurosamente geométrico. [...] Con la anamorfosis, el gusto por lo difícil toma un giro extravagante y nuevo, todo muy de acuerdo con la mentalidad de la época. [...] Ante ello, el arte o la política, del Barroco son un desciframiento, lo cual, evidentemente, supone un juego con la dificultad y la oscuridad*” (Maravall, 1983, p. 452).

estava oculta, se revela na forma de um crânio humano. De acordo com Noel Malcolm (2013, p. 126), além de ser a anamorfose “mais conhecida na arte ocidental”, a obra de Holbein está entre as mais antigas. Até o começo do século XVII, explica Malcolm, “a única forma de anamorfose praticada era a distorção geométrica direta da imagem”. Isso significa que a imagem distorcida podia ser corrigida apenas alterando o ponto de perspectiva do observador. Esse modelo de representação ficou conhecido como anamorfose óptica. Por outro lado, a anamorfose mencionada por Thomas Hobbes pertence a outro tipo. Nesse caso, a imagem geométrica construída somente pode ser plenamente revelada com auxílio de espelhos ou lentes. Essa espécie de anamorfose ficou conhecida como catóptrica ou dióptrica (Malcolm, 1998, p. 127).

Segundo Noel Malcolm (1998, p. 126)⁷⁸, a descrição mais antiga e detalhada desse dispositivo óptico encontra-se na obra *La Perspective Curieuse*, publicada em 1638 por Jean-François Nicéron, frade da ordem dos Mínimos e cientista francês que, muito provavelmente, conhecida por Hobbes pessoalmente. Ao revisitarmos o texto de Hobbes sobre o poema *Gondibert*, notamos que o filósofo faz alusão a uma *curiosa perspectiva* visual, acessível “quando se olha através de um curto tubo oco”. Trata-se de um dispositivo óptico que contém, em seu interior, uma lente em formato de poliedro. Diante do observador, explica Hobbes, há uma pintura composta por várias figuras distintas; no entanto, ao se olhar através do tubo, essas figuras desaparecem e se fundem na forma de uma nova imagem, como se todas as partes se unificassem em uma só figura: a multitude de imagens unida a uma só imagem. Nas palavras de Hobbes: “uma pintura contendo diversas figuras, não vê nenhuma das que lá estão pintadas, senão uma só pessoa feita das suas partes, conduzidas ao olho pelo corte artificial de um vidro” (Hobbes, 1839b, p. 457).

Em *La Perspective Curieuse*, Nicéron se dedicou aos estudos de óptica e, por isso, destinou uma parte à análise da anamorfose. Nas páginas finais do livro há inúmeros de exemplos de anamorfoses, numa espécie de manual de como criá-las. Entretanto, é nas três últimas páginas do livro, que Jean-François Nicéron deixou ilustrado dois exemplos de anamorfoses do tipo catóptrico ou dióptrico e a representação do dispositivo óptico necessário para sua revelação. O primeiro destas imagens, consiste em uma pintura, de doze sultões otomanos trajando vestes turcas, realizada por ele “há dois ou três anos, que

⁷⁸ “The earliest and the fullest description was provided in 1638 by a French scientist who was almost certainly known personally to Hobbes: the Minim friar Jean-François Nicéron” (Malcolm, 1998, p. 126).

era mantida na biblioteca do convento dos Mínimos na Place Royale⁷⁹” (Malcolm, 1998, p. 134). Contudo, ao se olhar através do tubo óptico, as imagens dos múltiplos sultões se converte no retrato do rei Luís XIII. No segundo exemplo, a cena reúne São Pedro e treze Papas históricos, com Cristo ao centro. Essa composição, por sua vez, ao ser observada pelo dispositivo de lentes poliédricas, se transforma no retrato do Papa Urbano VIII, “e, como um belo toque adicional, as chaves que São Pedro segurava na imagem eram agora milagrosamente transferidas para as próprias mãos de Urbano VIII” (Malcolm, 2013, p. 134)⁸⁰.

Ao aproximarmos da parte final deste capítulo, nos cabe ainda examinar de que modo o artigo de Noel Malcolm ofereceu subsídios para que Giorgio Agamben formulasse possíveis respostas às questões anteriormente levantadas: por que o soberano não habita a cidade? E por que a cidade se encontra desabitada?

Para Giorgio Agamben, Noel Malcolm parece sugerir que o “efeito visual particular” desejado por Thomas Hobbes na concepção da capa do manuscrito do *Leviatã*, apresentada ao rei Carlos II e supervisionado pelo próprio filósofo inglês, remetia justamente a uma anamorfose como as descrita por Jean-François Niceron em *La Perspective Curieuse*. Nesse sentido, a própria construção política desenvolvida ao longo da obra, especialmente na concepção de representação política que confere à multiplicidade dos súditos a unidade do soberano, funcionaria como uma ilusão óptica, nos moldes do artifício visual elaborado pelo frade da ordem dos Mínimos. Portanto, o corpo gigantesco do Leviatã formado por inúmeras pequenas figuras se assemelharia menos um autômato, ou seja, “máquinas que se movem a si mesmas por meio de molas, tal como um relógio” (Hobbes, 2004, p. 27), e mais “uma ilusão óptica, *a mere phantasm* [um mero fantasma]” (Agamben, 2017, p. 47) de modo que “a unificação da multidão numa única pessoa é algo como uma ilusão de perspectiva, a representação política é somente uma representação óptica (mas não por isso menos eficaz) (Agamben, 2017, p.50). Assim, a tarefa de desvendar o *acarna iimperii* oculto no centro da capa dessa obra

⁷⁹ “The example described by Niceron, and illustrated by him in the plates at the end of the book, was a picture he himself had drawn ‘two or three years ago’, which was kept in the library of the Minim convent on the Place Royale” (Malcolm, 1998, p. 133).

⁸⁰ “Another design, also illustrated in the plates to the book, was of St Peter and thirteen historic Popes, with Christ in the centre of the picture. When the viewer looked through the lens, he saw a portrait of the present Pope, Urban VIII - and, as a nice extra touch, the keys which St Peter was holding in the picture were now transferred miraculously into Urban VIII's own hands” (Malcolm, 1998, p. 134).

emblemática de teoria do Estado do século XVII se revela menos uma operação mecanicista e mais um exercício de percepção óptica.

A noção de representação desempenha um papel importante na filosofia política de Hobbes, sendo fundamental para compreensão do pacto que daria origem ao Estado. Para elucidar essa concepção, é interessante revisarmos o capítulo XVI do *Leviatã*, intitulado “Das pessoas, autores e coisas personificadas”, no qual Hobbes desenvolve a concepção de representação política a partir de sua origem teatral, em especial o significado da palavra de origem latina *pessoa*.

Segundo Thomas Hobbes, o termo pessoa deriva tanto do latim *persona* quanto do grego *prósopon* (rosto), remetendo originalmente ao disfarce ou aparência adotada por um indivíduo ao imitar ações e palavras de outro no palco teatral. A partir desse contexto cênico, a noção foi transferida para outros domínios, “tanto nos tribunais como nos teatros”, passando a designar qualquer representante de palavras ou ações. Nesse sentido, explica Hobbes, “uma *pessoa* é o mesmo que um *ator*, tanto no palco como na conversação corrente. E *personificar* é *representar*, seja a si mesmo ou a outro; e daquele que representa outro diz-se que é portador de sua pessoa, ou que age em seu nome” (Hobbes, 2004, p. 135) Dessa forma, quando alguém representa suas próprias palavras e ações, é tido como uma pessoa natural. Em contrapartida, ao representar as palavras ou ações de outro, trata-se de uma pessoa fictícia ou artificial. Esta unidade originada na representação foi assim esclarecida por Hobbes:

Uma multidão de homens é transformada em uma pessoa quando é representada por um só homem ou pessoa, de maneira a que tal seja feito com o consentimento de cada um dos que constituem essa multidão. Porque é a unidade do representante, e não a unidade do representado, que faz que a pessoa seja una. E é o representante o portador da pessoa, e só de uma pessoa. Esta é a única maneira como é possível entender a unidade de uma multidão (Hobbes, 2004, p. 136).

É a partir dessa concepção de origem teatral que se torna possível desvelar a noção de representação política assim como a centralidade da unidade formada pela multidão no pensamento de Hobbes. O Estado, diz o filósofo, instituído pelo pacto dos indivíduos, torna-se a *persona* daquelas ações e palavras. Assim, “à multidão [...] unida numa só pessoa se chama Estado” (Hobbes, 2004, p. 144), isto é, “uma pessoa cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída por cada um como autora” (Hobbes, 2004, p. 144), sendo, por fim, o soberano o representante e

portador dessa pessoa, unida a partir da multidão, porque é a “unidade do representante, e não a unidade do representado, que faz que a pessoa seja una” (Hobbes, 2004, p. 136).

É no paradoxo encoberto pela ilusão óptica criada pela representação política que Giorgio Agamben encontra a resposta para as perguntas sobre por que a cidade está vazia de seus habitantes e por que o Estado se encontra fora dos seus limites. Segundo Giorgio Agamben, o próprio Hobbes ofereceu essa resposta ao reforçar, no *De Cive*, a distinção entre povo [*populus*] e multidão [*multitudo*].

O povo - escreve no *De Cive* - é uma unidade [*unum quid*], que possui uma única vontade e à qual, por isso, pode ser atribuída uma ação própria. Não se pode dizer o mesmo da multidão. O povo reina em toda cidade [*populus in omni civitate regnat*]: reina até mesmo na monarquia, porque o povo quer através da vontade de um só homem. Os cidadãos, isto é, os súditos, são a multidão. Na democracia e na aristocracia, os cidadãos são a multidão e a assembleia é o povo [*curia est populus*]. Também na monarquia, os súditos são a multidão e, ainda que isso seja um paradoxo [*quamquam paradoxum sit*], o rei é o povo [*rex est populus*]. O vulgo e todos aqueles que não compreendem esse ponto falam da multidão como se ela fosse o povo e dizem que a cidade [*civitas*] se rebelou contra o rei, o que é impossível, ou que o povo quer ou não quer o que os súditos rebeldes querem ou não querem. Dessa forma, com o pretexto do povo, incitam os cidadãos contra a cidade e a multidão contra o povo (Hobbes *apud* Agamben, 2017, p. 51)⁸¹.

Nesse sentido, a questão levantada por Giorgio Agamben se esclarece a partir de uma distinção conceitual fundamental. Em termos hobbesianos, o povo (*populus*) não se confunde com a multidão (*multitudo*). Embora nas democracias contemporâneas seja comum associar o povo à figura do soberano, essa fórmula adquire uma nova dimensão quando invertida, sem, contudo, trair o significado original proposto por Hobbes, ou seja, soberano é o povo. Segundo Hobbes, em qualquer forma de governo, seja monarquia, aristocracia ou democracia, é sempre o povo que governa a cidade [*populus in omni civitate regnat*], pois o povo é, por definição, aquele que exerce o poder: “o povo é uno, tendo uma só vontade, e a ele pode atribuir-se uma ação”. À multidão, por sua vez, não pode ser atribuída uma ação própria. Por isso, nas democracias e aristocracias a multidão

⁸¹ “8. Desconhecer a diferença entre povo e multidão já predispõe à sedição: [...] O povo é uno, tendo uma só vontade, e a ele pode atribuir-se uma ação; mas nada disso se pode dizer de uma multidão. Em qualquer governo é o povo quem governa. Pois até nas monarquias é o povo quem manda (porque nesse caso o povo diz sua vontade através da vontade de um homem), ao passo que a multidão é o mesmo que os cidadãos, isto é, que os súditos. Numa democracia e numa aristocracia, os cidadãos são a multidão, mas o povo é a assembleia governante (*the court*). E numa monarquia os súditos são a multidão, e (embora isso pareça um paradoxo) o rei é o povo. O vulto, e também aqueles que consideram superficialmente essas. Verdades, sempre falam de um grande número de homens como se se tratasse do povo, isto é, da cidade dizem que a cidade se rebelou contra o rei (o que é impossível), e que o povo quer, e não quer, aquilo que súditos descontentes e queixosos gostariam que fosse feito, ou que não o fosse, e alegando serem eles o povo incitam os cidadãos contra a cidade, isto é, os súditos contra o povo” (Hobbes, 2002, p. 190).

é composta pelos cidadãos, enquanto o povo é a assembleia [*curia est populus*]. E, nas monarquias, os súditos formam a multidão, enquanto o povo se identifica na figura do rei [*rex est populus*]. Nas palavras de Giorgio Agamben, esse paradoxo, “implica, ao mesmo tempo uma cesura (*multitudo/populus*: a multidão dos cidadãos não é o povo) e uma coincidência (*rex est populus*). O povo é soberano, com a condição de se dividir por si mesmo, cindindo-se numa ‘multidão’ e num ‘povo’” (Agamben, 2017, p.51)⁸².

Assim, no instante em que multidão cede e transfere o seu direito de governar a si mesmo a uma pessoa ou assembleia, constitui o Estado e autoriza todas as ações do portador da representação. Dessa forma, a multiplicidade de vontades da multidão é reduzida “a uma só vontade” (Hobbes, 2004, p. 144). Nesse sentido, Giorgio Agamben (2017, p. 53) observa que Thomas Hobbes, no capítulo VII do *De Cive*, conclui que no momento em que a multidão elege o soberano, ela se dissolve em uma multidão confusa. Essa dissolução, explica o filósofo, não ocorre apenas no caso das monarquias, logo após a escolha do rei, mas também nas democracias e aristocracias, no instante em que assembleia é constituída. Nas palavras de Giorgio Agamben:

Isso acontece não somente numa monarquia, logo que o rei foi escolhido, “o povo não é mais uma única pessoa, mas uma multidão dissolvida [*populus non amplius est persona una, sed dissoluta multitudo*] (Hobbes, VII, 11), porque era uma única pessoa em virtude do poder soberano [*summi imperii*], que agora transferiu para o rei”; mas também em uma democracia ou numa aristocracia, em que “logo que a assembleia foi constituída, no mesmo instante o povo se dissolve [*ea electa, populus simul dissolvitur*] (Hobbes, VII, 9) (Agamben, 2017, p. 53)⁸³.

Por isso, segundo a interpretação de Giorgio Agamben, o *body politic* só existe no momento inaugural da fundação do Estado. Naquele instante que a pluralidade de vontades se reduz a uma vontade única e a multiplicidade de decisões, anteriores ao pacto, se condensa na unidade da decisão soberana, formando-se, assim, a unidade do corpo político. Trata-se, como afirma Hobbes, de algo que vai além do mero consentimento ou da simples concórdia, “é uma verdadeira unidade de todos [...], numa só e mesma pessoa”

⁸² “Intentemos reflexionar acerca de esta paradoja. Esta implica, al mismo tiempo, una cesura (*multitudo/populus*: la multitud de los ciudadanos no es el Pueblo) y una coincidencia (*rex est populus*). El pueblo es soberano, a condición de dividirse de sí mismo, escindiéndose en una ‘multitud’ y en un ‘pueblo’” (Agamben, 2017, p.51).

⁸³ “Esto sucede no sólo en una monarquía, en la cual apenas el rey es elegido ‘el pueblo ya no es una sola persona, sino una multitud disuelta [*populus non amplius est persona una, sed dissoluta multitudo*], porque era una persona exclusivamente en virtud del poder soberano [*summi imperii*], que ahora ha transferido al rey’ (Hobbes 2, VII, 11). Lo mismo sucede en una democracia o en una aristocracia, en las cuales ‘apenas se constituye la asamblea, en ese mismo instante el pueblo se disuelve’ [*ea electa, populus simul dissolvitur*]’ (ibíd., VII, 9)” (Agamben, 2017, p. 53).

(Hobbes, 2004, p. 144). No entanto, o instante inaugural do corpo político coincide também com seu desaparecimento na multidão dissolvida ou confusa. Por isso, o *body politic*, para Agamben, “é um conceito impossível, que só vive na tensão entre a multidão e o *populus-rex*: ele já está sempre em ato de se dissolver na constituição do soberano” (Agamben, 2017, p. 53)⁸⁴. Por sua vez, o exame do frontispício do *Leviatã* revela que a figura do soberano constitui uma pessoa artificial, cuja unidade é produzida por meio de um artifício óptico ou cênico, remetendo, assim, à natureza da representação política descrita por Hobbes.

A distinção entre os dois estados do processo de constituição do soberano permite, segundo Giorgio Agamben, compreender o paradoxo do *populus-rex*. Se, após o pacto de todos com todos, a multidão se dissolve na unidade da figura do soberano, antes desse pacto, no estado em que “os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter todos em respeito” e prevalece “uma guerra de todos contra todos” (Hobbes, 2004, p. 108), temos a configuração de uma multidão desunida. O processo político delineado por Hobbes move-se, assim, de uma multidão para outra: “‘a multidão desunida’ (*disunited multitude*) que antecede o pacto da ‘multidão dissolvida’ (*dissoluta multitudo*) que é posterior a ele”⁸⁵ (Agamben, 2017, p. 54). Trata-se de um percurso circular, cuja ruptura ou tentativa “de voltar ao estado inicial” coincide na irrupção da guerra civil.

Como esclarece Giorgio Agamben, para Hobbes, a multidão carece de qualquer significado político, sendo, portanto, o elemento que deve desaparecer para que o Estado possa aparecer. Contudo, se o paradoxo *populus-rex* de fato puder ser compreendido como um processo de constituição do povo que parte de uma multidão e retorna a uma multidão, isto é, da multidão desunida, pré-pacto, à dissolução da multidão, pós-pacto, então, segundo Agamben, a conclusão que se chega é que a multidão desunida “não somente preexiste ao povo/rei, mas que, como *multitudo dissoluta*, continua existindo depois deste”⁸⁶ (Agamben, 2017, p. 55). Ao conferir forma e substância ao soberano, é o povo que desaparece, transferindo-se para a pessoa do *Leviatã*, que reina, sem, no entanto,

⁸⁴ “*El cuerpo político es un concepto imposible, que vive sólo en la tensión entre la multitud y el populus-rex: siempre está ya en acto de disolverse en la constitución del soberano; este, por otra parte, es únicamente una artificial person, cuya unidad es el efecto de un mecanismo óptico o de una máscara*” (Agamben, 2017, p. 53).

⁸⁵ “*La aparente contradicción con el dictado del De Cive se resuelve fácilmente si se distingue, como hace Hobbes, entre la ‘multitud desunida’ [disunited multitude], que precede al pacto, y la ‘multitud disuelta’ [dissoluta multitudo], que es posterior a él*” (Agamben, 2017, p. 54)

⁸⁶ “*Mas si nuestra lectura de la paradoja es correcta, si el pueblo, que se constituyó por una multitud desunida, se disuelve de nuevo en una multitud, entonces esta no sólo preexiste al pueblo/rei, sino que, como multitudo dissoluta, continua existiendo luego de este*” (Agamben, 2017, p. 55).

habitar a cidade. O que resta é a multidão dissolvida, uma entidade destituída de significado político que, paradoxalmente, constitui o elemento impolítico sobre o qual a cidade se funda. A cidade, por sua vez, permanece habitada apenas por uma multidão sem expressão política, uma vez que o povo está sempre fundido e, portanto, oculto, na figura do soberano, à maneira de uma ilusão anamórfica, como representado na capa do *Leviatã*. Assim, o povo configura-se como um absolutamente presente que, como tal, jamais pode estar efetivamente presente e, por isso, só pode ser representado. Por fim, conclui Giorgio Agamben que, se compreendermos *demos* como o termo grego para povo, então a ausência de povo pode ser nomeada como *ademia*. Nessa perspectiva curiosa, o Estado hobbesiano, e, por extensão, toda forma de Estado, encontra-se estruturalmente fundado sobre uma condição permanente de *ademia*.

CAPÍTULO III: RITMOS DA RUÍNA: BENJMIN, CARL SCHMITT, BARROCO E HISTÓRIA

Meu pensamento está para a teologia como o mata-borrão está para a tinta. Ele está completamente embebido dela. Mas se fosse pelo mata-borrão, nada restaria do que está escrito.

Walter Benjamin

No primeiro quarto do século passado, em doze de maio de 1925, Walter Benjamin requereu formalmente junto à Universidade de Frankfurt sua livre docência para disciplina de Estética. A tese de *habilitation* apresentada por Benjamin como requisito do pedido tratou de uma longa e extensa investigação sobre o drama barroco alemão onde o filósofo não apenas sublinha a diferença que há entre o drama trágico e a tragédia clássica, como também, apontou para hipótese de independência de uma suposta influência que o barroco teve do classicismo.

Para Walter Benjamin, o erro decisivo dos estudos literários realizados da forma do drama barroco consiste na insistência de uma teoria que o enquadrava não como distinto, mas como adaptação, às tendências da época, da *Poética* de Aristóteles. Como na maioria dos dramas encontra-se uma aproximação grosseira da estrutura da tragédia, os teóricos da estética, ao não se questionarem sobre “as causas profundas dessa variação” (Benjamin, 1984, p. 72), chegaram à conclusão de que a forma do drama barroco partiu de incompreensões, que conduziram às distorções, dos preceitos aristotélicos. Ou seja, as variações da forma barroca não seriam outra coisa que uma má compreensão e, por consequência, deformação⁸⁷ de “uns quatro preceitos respeitáveis” da tragédia formulados por Aristóteles. Entretanto, para Benjamin, não houve período em que a tragédia clássica influenciou menos do que na história do drama barroco. Nesse sentido, explica Benjamin:

O drama trágico do Barroco alemão passou a ser visto como uma caricatura da tragédia antiga. Neste esquema entrava sem dificuldade tudo aquilo que um gosto cultivado achava estranho, e mesmo bárbaro, naquelas obras. A intriga dos seus dramas de pompa e circunstância (*Haupt- und Staatsaktionen*⁸⁸)

⁸⁷ Segundo Sergio Paulo Rouanet, quando Benjamin iniciou o livro sobre o drama barroco alemão, o termo barroco havia perdido o sentido de depreciativo e “arte pervertida, decadente e patológica” (Benjamin, 1984, p. 25).

⁸⁸ Em sua tradução de *Origem do drama barroco alemão*, Sérgio Paulo Rouanet traduziu “*Haupt- und Staatsaktionen*” por “ações principais e de Estado”. Na nota de rodapé desta passagem, Rouanet explica o significado deste jogo de palavras em alemão: “No original, *Haupt und Staatsaktionen*. Peças representadas

desfigurava o antigo drama régio, a redundância retórica desfigurava o nobre *páthos* helênico, e os finais sangrentos desfiguravam a catástrofe trágica. O drama trágico aparecia assim como um renascimento tosco da tragédia (Benjamin, 2011, p. 39)⁸⁹.

Também caracterizado como drama da contrarreforma⁹⁰, o objetivo central do drama barroco era cultivar em seus espectadores a virtude; mais especificamente a virtude do cristianismo católico. Nesse sentido, como atitude oposta ao *páthos* da tragédia, a virtude obrigatória para o herói barroco e edificante para o público era a ausência de paixões, isto é, *apatia* [ἀπαθεια]. Há, nesse ponto, de acordo com Benjamin, uma articulação do drama barroco com a ética estoica. Desse modo, o *ἔλεος* [piedade] aristotélica assume uma nova dimensão e passa a ser considerada como “impulso ativo para aliviar os sofrimentos e as angústias” e não, tal como na tragédia, como “um colapso patológico diante do espetáculo de um destino terrível” (Benjamin, 1984, p. 85). A piedade estoica do drama barroco, situa Benjamin, devia ser compreendida como misericórdia e não *pusillanimitas* [fraqueza de espírito]. Por isso, não há dúvidas que os efeitos produzidos pela contemplação da tragédia clássica, descritos por Aristóteles, são estranhos ao drama barroco. Assim, a única característica da tragédia que se manteve na

por atores ambulantes, em fins do século XVII e começo do século XVIII. *Haupt*, principal, era usado em oposição às peças acessórias, como as representadas depois do espetáculo (*Nachspiel*). *Staat*, ou Estado, descrevia o conteúdo histórico-político desse teatro. A palavra também podia significar *pompa*, o que corresponde, igualmente, às características estruturais do gênero. (Benjamin, 1984, p.72)

⁸⁹ Na tradução de Sérgio Paulo Rouanet: “O drama barroco alemão passou a ser visto como o reflexo deformado da tragédia antiga. Esse esquema permitiria explicar o que para o gosto refinado da época parecia, naquelas obras, estranho e mesmo bárbaro. O enredo de suas ‘ações principais e de Estado’ era uma distorção do antigo drama dos Reis, o exagero retórico uma distorção do nobre *páthos* helênico, o final sangrento uma distorção da catástrofe trágica. O drama barroco aparecia assim como uma renascença tosca da tragédia” (Benjamin, 1984, p.72).

⁹⁰ Na apresentação de *Origem do drama barroco alemão*, Sérgio Paulo Rouanet explica que o drama jesuítico, elaborado como peça de propaganda da Contrarreforma, foi precursor do drama barroco alemão. Para atingir aos seus fins, continua Rouanet, aquele drama foi obrigado a “recorrer a todos os recursos cênicos: pantomimas, coros, grandes massas humanas, telas com pinturas perspectivística e máquinas teatrais que permitiam representar [...] batalhas aladas entre anjos e demônios. Havia profusão de personagens alegóricos, simbolizando virtudes e vícios, e a ação não recuava diante das cenas mais brutais, como esquartejamentos e torturas. Todos os meios eram mobilizados a fim de criar a ilusão cênica (para provar que em última análise toda a vida terrena é ilusória), num constante apelo aos sentidos (para concluir que os sentidos são diabólicos): a vida é habitada pela morte, e a salvação só é possível pela mediação da Igreja. Na essência eram os grandes traços da dramaturgia barroca alemã, católica ou protestante” (Benjamin, 1984, p. 24). Por sua vez, José Antônio Maravall comenta que a contribuição de pesquisas na área de estudo sobre o barroco, especialmente dos alemães Heinrich Wölfflin, Alois Riegl e Werner Weisbach, enriqueceu a compreensão do Barroco como uma arte da contrarreforma. Cito Maravall: “La participación de investigadores de diferentes países en el área de estudios sobre el Barroco enriqueció y contribuyó a dar más precisa orientación a la interpretación del mismo. Los alemanes —Wölfflin, Riegl, Weisbach—, si bien insistieron (más el primero que el último) en aspectos formales, pusieron ya de relieve la conexión con circunstancias históricas: la renovación llamada contrarreformista de la Iglesia, el fortalecimiento de la autoridad del papado, la expansión de la Compañía de Jesús, etc., todo lo cual llevó finalmente al sistemático planteamiento, tan influyente hace unos años entre nosotros, del Barroco como ‘arte de la Contrarreforma’” (Maravall, 1983, p. 32).

forma do drama barroco, reforçando a relação de proximidade entre ambas pela crítica literária, foi a presença do herói régio. Em relação à comparação realizada entre os dois gêneros literários, o drama barroco e a tragédia, a partir da presença do Rei heroico, Walter Benjamin se vale da seguinte citação do livro *Prosodia Germanica, Oder Buch von der Deutschen Poeterey* do poeta Martin Opitz:

A tragédia é igual em majestade à poesia heróica, com a diferença que ela raramente tolera a introdução de personagens de baixa extração e de episódios medíocres: seus temas são a vontade dos reis, assassínios, desesperos, infanticídios e parricídios, incêndios, incestos, guerras e insurreições, lamentações, gemidos e outros semelhantes (Benjamin, 1984, p. 86).

Para Benjamin, os temas centrais do drama barroco elencados por Opitz não “se referem à substância temática” do gênero, mas ao próprio núcleo de sua arte que era tão óbvio ao tempo do poeta ao ponto de não ser necessário uma maior explicitação. O que parecia óbvio e, portanto, sem necessidade de evidênciação é que o núcleo do drama barroco era a própria vida histórica de seu tempo. Nesse sentido, a forma da peça barroca não estava desconectada de seu conteúdo “mais autêntico”, isto é, a sua época histórica.

Aquilo que em primeira análise aparece como ponto de paralelismo entre a tragédia e o drama barroco, se transforma, na análise benjaminiana, em ponto de contraste. O objeto da tragédia, diferente do drama barroco, não era a história, mas o mito. O herói trágico evoca um tempo pré-histórico, restituindo um heroísmo do passado. Ao passo que o drama barroco não representa uma história, mas expõe o acontecer histórico de sua época; não se trata de uma representação [*Vorstellung*]⁹¹ de alguma história particular, e sim, a apresentação [*Darstellung*]⁹² da história universal. Para Benjamin, é

⁹¹ A dissertação de mestrado de Mariana Andrade Santos (2017), *Os rastros de uma travessia: a filosofia da (na) apresentação*, aprofunda a compreensão da diferença entre uma filosofia da exposição [*Darstellung*] e outra da representação [*Vorstellung*], assim como, a centralidade que *Darstellung* tem obra benjaminiana. Para a pesquisadora, o tronco central da história da filosofia deve ser repensado a partir de dois galhos distintos: uma filosofia da exposição e outra da representação. Walter Benjamin, nesses termos, habita o campo de uma filosofia da exposição.

⁹² Sobre o uso errático de representação e não exposição na tradução das obras de Benjamin, a professora Jeanne Marie Gagnebin elabora a seguinte explicação: “A palavra *Darstellung* - utilizada por Benjamin para caracterizar a escrita filosófica - não pode, (aliás, nem deve), ser traduzida por “representação”, (...), nem o verbo *darstellen* pode ser traduzido por “representar”. Mesmo que essa tradução possa ser legítima em outro contexto, ela induz, no texto em questão, a contra-sensos, porque poderia levar à conclusão de que Benjamin se inscreve na linha da filosofia da representação — quando é exatamente desta, da filosofia da representação, no sentido clássico de representação mental de objetos exteriores ao sujeito, que Benjamin toma distância. Proponho, então, que se traduza *Darstellung* por “apresentação” ou “exposição”, e *darstellen* por “apresentar” ou “expor”, ressaltando a proximidade no campo semântico com as palavras *Ausstellung* (exposição de arte) ou também *Darstellung*, no contexto teatral (apresentação)” (Gagnebin, 2014, p.63-64; Gagnebin, 2005, p.184).

nesse sentido que devemos acessar o próprio significado de *Trauerspiel* que, no século XVII, tanto fazia referência ao drama barroco quanto aos acontecimentos históricos (Benjamin, 1984, 87), de modo que, a forma do drama não deve ser separada de seu conteúdo. Por isso, ao depurar a forma do drama barroco de sua convocação histórica, a crítica literária, para Benjamin, ao não acessar a confusão do drama barroco, enquadrado como uma adaptação mau feita da tragédia clássica. É nesse sentido que a citação trazida ao texto por Benjamin do poeta alemão do século XVII, Johann Rist, isto é, quem quiser escrever *Trauerspiel* deve compreender a arte do governo e os ânimos dos príncipes em tempo de guerra e paz, expõe a centralidade do tempo histórico para a confecção da peça barroca.

“Quem quiser escrever tragédias”, diz Rist, na sua *Alleredelste Belustigung*⁹³, “deve ser versado em crônicas e livros de história, antiga e moderna, conhecer os assuntos do mundo e do Estado, nos quais consiste verdadeiramente a política, penetrar no estado de espírito dos Príncipes, tanto em tempo de guerra como de paz, saber como se governam povos e países, como se conserva o poder, como se evitam os conselhos nocivos, e que método utilizar para conquistar o poder, expulsar os rivais e mesmo removê-los do caminho. Em suma, deve compreender a arte do governo tão bem como sua língua materna” (Benjamin, 1984, p. 87).

Sublinhar o tempo histórico como conteúdo do drama barroco é, também, evidenciar seu personagem central, ou seja, o monarca absolutista do século XVII.

3.1 Soberano em cena: o drama de restauração e catástrofe

Nesses termos, a carta de Walter Benjamin endereçada a Carl Schmitt, em dezembro de 1930, muito além de escandalosa (Agamben, 2003, p. 84), posto que, em primeira análise, se tratam de pensadores antagônicos, demonstra pelo menos uma aproximação⁹⁴ teórica da apresentação política do século XVII.

⁹³ João Barrento em sua tradução de Origem do drama barroco alemão, verteu *Alleredelste Belustigung* por *a mais nobre de todas as diversões*, ao passo que, Paulo Rouanet a traduziu como *diversão nobilíssima*.

⁹⁴ Giorgio Agamben reserva um capítulo particular no livro *Estado de Exceção: homo sacer II* para destrinchar o debate entre Carl Schmitt e Walter Benjamin sobre o estado de exceção. Segundo Agamben, “o dossiê esotérico” desse encontro intelectual teria início não com a leitura benjaminiana da *Teologia Política* de Schmitt (1922); o ponto de origem seria antes a leitura que Carl Schmitt fez do ensaio *A crítica da Gewalt* (1921) de Benjamin. Nesses termos, Agamben propõe uma inversão metodológica quando sugere que a teoria da soberania de Carl Schmitt seja lida como uma resposta à crítica da violência de Walter Benjamin. Na sequência cronológica refeita por Agamben, portanto, *Origem do drama barroco alemão* (1925), mais do que uma aproximação de leituras sobre o papel da decisão soberana no caso excepcional, Walter Benjamin, ao contrário, critica a posição schmittiana, elaborada na *Teologia Política*, ao apontar não para a capacidade de decisão, e sim, para incapacidade de decisão do soberano barroco. No primeiro capítulo de nossa dissertação de mestrado, refizemos o trajeto de leitura do debate entre Benjamin

Excelentíssimo senhor professor,

Receberá dentro de dias, enviada pelo editor, o meu livro *Origem do drama trágico alemão*. Como estas linhas gostaria, não apenas de lhe anunciar a saída do livro, mas também de manifestar a minha alegria por poder enviar-lho, por sugestão do senhor Albert Solomon. Constará facilmente como o livro é devedor do seu trabalho, na exposição sobre a doutrina da soberania no século XVII. Permita ainda que lhe diga que encontrei também nas suas obras posteriores, em particular na *Ditadura*, e nas suas reflexões sobre a filosofia política a confirmação dos caminhos das minhas investigações no domínio da filosofia estética. Se a leitura do meu livro o levar à percepção deste sentimento, darei por bem sucedida a minha intenção ao enviar-lho. Com a mais elevada consideração
atentamente

Walter Benjamin

Walter Benjamin, em *Origem do drama barroco alemão*, recorreu à doutrina da soberania no século XVII, com especial menção à definição de soberano exposta no livro *A teologia Política* de Carl Schmitt, como ponto de partida de análise da centralidade do personagem régio no drama barroco. O soberano, diz Walter Benjamin, representa a história. É ele que “segura em suas mãos o acontecimento histórico, como se fosse um

e Carl Schmitt conforme indicado por Giorgio Agamben (Lourenço, 2017). Exposto como personagem ambivalente, na peça barroca o monarca carrega duas facetas justapostas: a do tirano e do mártir. Segundo Benjamin, as duas personas do soberano não são mais do que as manifestações extremas da natureza real. Se, por um lado, ao tirano cabe restaurar a ordem em contextos de exceção, por outro, ao mártir, na figura do estoico exemplar, compete o domínio dos afetos, como se decidisse sobre um estado de exceção instaurado no interior da alma. Nesse horizonte, a figura do governante, sobretudo quando exerce seu poder de modo mais violento, revela uma duplicidade essencial: concentra em si tanto o ímpeto da história quanto a tentativa de controlar suas emoções. É nesse paradoxo que se delinea sua vulnerabilidade. Investido por Deus de uma dignidade hierárquica absoluta, o soberano barroco se vê confrontado com a miséria irreduzível da condição humana. A tensão entre o poder soberano e a capacidade efetiva de governar engendra, no drama barroco, um traço que, embora pareça apenas estilístico, só se compreende plenamente à luz da doutrina da soberania: a indecisão do soberano (Benjamin, 1984, pp. 93-97). Nas palavras de Walter Benjamin: “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 a pintura maneirista desconhece em suas composições a luminosidade suave, as figuras teatrais da época aparecem na luz estridente de suas próprias hesitações. [...] ‘Vai, Disalces, e nem mais uma palavra. Não, espera! Eu me esvaio, eu tremo, o horror me paralisa! Mas vai. Não há mais tempo para dúvida. Fica! Perdão! Ai de mim! Repara como meus olhos choram, como meu coração se despedaça! Vai! A caminho! O desfecho não pode mais ser mudado!’ [...] ‘Não apareças de novo antes que tua missão esteja cumprida! Ai! Meu peito torturado está consumido pelo horror! Vai! Não! Pára! Volta! Não, vai! Tem de ser’ [...] ‘Pelifonte: Bem, que ela viva então, que viva! Não, que morra, que pereça, que seja liquidada... Vai então, ela viverá!’” (Benjamin, 1984, pp.94-95). Por fim, no interior desse jogo encarnado pelo drama barroco, emerge uma terceira figura essencial: o intrigante cortesão. À maneira do conselheiro maquiavélico, esse personagem representa a inteligência estratégica do poder, encarnando a razão política em sua forma mais calculista. Superior em vontade e astúcia, ele age nos bastidores, orientando as engrenagens do Estado como quem põe em movimento um mecanismo de precisão. Sua presença no drama revela não apenas a lógica oculta do governo, mas também a teatralidade do próprio poder, sustentado menos pela força do soberano do que pela habilidade de quem o aconselha (Benjamin, 1984, pp.117-120).

etro” (Benjamin, 1984, p. 88). Como explica o próprio filósofo, o retrato da soberania como o portador da época não era uma concepção exclusiva “das pessoas de teatro”. Pelo contrário, foi antes embasado em formulações das nascentes teorias jurídicas do Estado e, por conseguinte, do novo conceito de soberania em contraposição as doutrinas jurídicas da Idade Média.

O período medieval concebeu como o único titular do poder político, respaldado pela autoridade da Igreja Católica, o imperador do Sacro Império Romano-Germânico⁹⁵. Por isso, as doutrinas dos juristas medievais se concentraram em justificar o papel do imperador como o exercício político temporal – distinto, portanto, do poder espiritual reservado exclusivamente ao papado – único sobre o mundo no governo dos humanos. É nessa vereda que surge, em princípio reservado unicamente ao portador do império, a concepção de *plenitudo potestatis*. Como explica José Antônio Maravall, na obra *A teoria espanhola do Estado no século XVII*:

Essa potestade plena supõe, antes de tudo, uma ausência de limites – ou melhor, uma plenitude territorial -, já que se estende a toda a Cristandade, a qual é um conceito dinâmico que, por meio da cristianização de infieis e pagãos, tende a se confundir com o mundo; e supõe também uma plenitude jurídica, que implica tudo aquilo que é função de comando sobre um conjunto social tão amplo⁹⁶ (Maravall, 1944, p. 188).

Foi contra essa concepção de *imperium*, entendida como o poder pleno sobre todo o território da cristandade, que as teorias jurídicas em primeiro momento do Renascimento, e, posteriormente, do século XVII, se insurgiram ao mesmo tempo que buscaram reivindicar aos príncipes a *plenitudo potestatis*. Desse modo, ao articularem o poder imperial aos diversos territórios europeus, justificaram o *imperium in regno suo* de cada monarca particular, convertendo-os em “imperador” de seu próprio território.

Segundo Maravall (1944, p. 189), a noção de *plenitudo potestatis*, ao ser despojada de sua característica de ilimitabilidade territorial e ao se secularizar, isto é, perde o sentido religioso originalmente atribuído pela Igreja e o mundo medieval, deu

⁹⁵ A relação endógena entre o poder espiritual e temporal foi assim explicado por Maravall: “Observamos que o imperador acrescentava ao seu título universal o particular Rei da Alemanha e da Itália. Quando os sete eleitores imperiais realizavam sua escolha, o eleito adquiria o título de Rei, sem qualquer outra condição; apenas a coração pelo Papa lhe conferia a dignidade imperial, razão pela qual seu acordo com a igreja precisava ser perfeito” (Maravall, 1944, p. 189).

⁹⁶ Esta plena potestade supone, por de pronto, una ilimitación, o mejor, plenitud territorial, ya que se extiende a Cristiandad toda, y ésta es un concepto dinámico que, por medio de la cristianización de infieles y paganos, tende a confundirse con el mundo; y supone también una plenitud jurídica que entraña cuanto es función de mando sobre tan amplio conjunto social (Maravall, 1944, p. 188).

lugar ao conceito de soberania⁹⁷. Logo, este conceito passou a designar a totalidade do poder político, agora vinculado aos Estados particulares e territorialmente definidos, concentrado nas mãos dos príncipes.

Outro ponto que se torna convergente com a época foi o questionamento sobre o poder espiritual da Igreja Católica a partir surgimento da reforma protestante. Na antessala do barroco, portanto, encontramos o mundo europeu completamente fragmentado. Não mais a unidade do único e pleno do poder temporal sobre todos os territórios, representado pelo imperador do Sacro Império Romano-Germânico, como, não mais o único poder espiritual, representado pelo Papa e pela Igreja Católica.

Numa passagem curiosa do *Leviatã*, Thomas Hobbes, no começo do capítulo XLIII – *do que é necessário para alguém entrar no reino dos céus*, relacionou a obediência a Deus e ao soberano civil, quando suas ordens estão em contradição, como o motivo mais frequente, ainda não solúvel em seu tempo, para a sedição e a guerra civil. É evidente para Hobbes que entre duas ordens contrárias se deve obediência à divina mesmo que a outra seja de seu soberano legítimo. Entretanto, o filósofo ressalta o perigo de conflito que há na dificuldade em reconhecer se a ordem transmitida é mesmo de Deus ou, “se aquele que ordena o faz abusando do nome de Deus para algum fim próprio e particular” (Hobbes, 2004, p. 411).

Ao comentar esse trecho de Hobbes, Norberto Bobbio explica que embora o universalismo religioso tenha sido rompido desde a Reforma, nenhuma igreja havia abandonado a pretensão de ser a única interprete legítima das leis divinas e, portanto, de ser superior ao Estado. Essa pretensão era compartilhada tanto pelas igrejas nacionais reformadas quanto pela igreja anglicana e seitas inconformistas. Essas últimas, inclusive, de acordo com Bobbio, eram objeto de severa crítica por parte de Hobbes que as considerava fanáticas, irresponsáveis e propensas a incitar a desobediência civil. Nas palavras de Norberto Bobbio:

A guerra civil, da qual Hobbes havia sido um espectador aterrorizado, foi também uma guerra religiosa: a luta contra o poder civil travou-se também em nome, ou sob o pretexto, da obediência devida à vontade de Deus e da observância dos preceitos das autoridades religiosas hostis a esta ou àquela autoridade meramente terrena. Apesar da ruptura do universalismo religioso,

⁹⁷ Ao reconstituir a história do surgimento do Estado no século XVII, José Antônio Maravall afirmou que ainda por muito tempo os termos latinos *plenitudo potestatis* e *imperium* foram utilizados para conferir aos reis e príncipes o poder antes destinado aos imperadores. Para o historiador espanhol, os termos latinos não foram de pronto substituídos pela expressão francesa, *souveraineté* [soberania], atribuída a partir da publicação dos *Seis livros da República* em 1576, posto que o latim ainda se manteve como língua universal (Maravall, 1944, p. 190).

nenhuma igreja havia renunciado à pretensão da igreja romana de ser a única intérprete autorizada das leis divinas e, por conseguinte, de se sobrepor ao Estado; nem as igrejas nacionais reformadas, nem a igreja Anglicana, tampouco as seitas inconformistas, que Hobbes detestava por considerá-las irresponsáveis, fanáticas e incitadoras da desobediência civil (Bobbio, 1991, p. 96) ⁹⁸.

Ao discorrer sobre o lugar da imanência no drama barroco, Walter Benjamin, em passagem muito parecida ao comentário de Norberto Bobbio ao trecho hobbesiano, explica que embora as preocupações religiosas das duas igrejas (protestante e católica) não tenham perdido sua relevância mesmo após a secularização promovida pela contrarreforma, o contexto histórico, ao impedir uma solução religiosa, acabou por exigir uma solução profana. Essas gerações, diz Benjamin, “tiveram de viver seus conflitos sob o julgo daquela coação ou sob o agulhão daquela exigência” (Benjamin, 1984, p. 102).

No capítulo *La conciencia coetánea de crisis y las tensiones sociales del siglo XVII* da obra *La cultura del Barroco*, José Antonio Maravall comenta que o termo *crise* adquire um papel central e estruturante na definição do Barroco como fenômeno cultural. A crise barroca, segundo historiador, precisa ser compreendida para além da associação imediata de oscilações econômicas e políticas; seria, antes de tudo, uma crise essencialmente social e antropológica gestada por um prolongado estado de instabilidade marcado pelo fim da estabilidade renascentista e o início de uma época de incertezas profundas. Ainda segundo Maravall, essa crise, que começa nas últimas décadas do século XVI e atravessa todo o século XVII, não é pontual nem episódica, mas sim um processo contínuo de desagregação das estruturas tradicionais, que se manifesta em tensões sociais agudas, desajustes institucionais, sentimentos coletivos de decadência e uma consciência disseminada de desordem e ameaça. Por isso, a sociedade da época vive um duplo conflito entre a necessidade de transformação, impulsionada por novos dinamismos econômicos, intelectuais e culturais, e a resistência das elites em conservar um modelo social estamental e autoritário. A crise, nesse contexto, funciona como uma matriz geradora da cultura barroca, cuja função não é apenas expressar esse mal-estar histórico, mas também controlá-lo, mediá-lo e reorientá-lo por meio de mecanismos

⁹⁸ *La guerra civil, de la que Hobbes había sido espectador aterrorizado, había sido también guerra religiosa: la lucha contra el poder civil se había hecho también en nombre, o con el pretexto, de la obediencia debida a la voluntad de Dios y de la observancia de los preceptos de las autoridades religiosas hostiles a esta o a aquella autoridad tan sólo terrena. Pese a la ruptura del universalismo religioso, ninguna iglesia había renunciado a la pretensión de la iglesia romana de ser la única intérprete autorizada de las leyes de Dios y, con ello, de ser superior al estado; ni las iglesias nacionales reformadas, ni la iglesia anglicana, ni las sectas inconformistas, a las que Hobbes detestaba como irresponsables y fanáticas incitadoras a la desobediencia civil* (Bobbio, 1991, p. 96).

simbólicos e ideológicos. Por isso, como destaca Maravall, o Barroco não é apenas reflexo, mas uma resposta direcionada a esse período de crise.

Diante do risco real de desintegração do tecido social, os poderes constituídos da época, como a monarquia, Igreja e nobreza, mobilizaram uma cultura fortemente programada para exercer funções de integração e contenção. A crise barroca, portanto, não gerou uma cultura de ruptura, mas sim, um reforço da autoridade como meio de por fim aos efeitos das tensões sociais. Para Maravall, portanto, o teatro barroco encena a crise ao mesmo tempo em que a domestica, transformando o medo coletivo e o caos potencial em espetáculo estético e doutrina de ordem. O espaço urbano, especialmente, torna-se o palco dessa operação simbólica, pois é ali que a crise se torna mais visível e onde a cultura barroca exerce com mais intensidade sua função reguladora. A tensão entre mudança e conservação, entre individualismo emergente e controle autoritário, é o drama essencial da modernidade barroca, e é nesse jogo que a noção de crise adquire sua densidade histórica e cultural plena.

O século XVII, portanto, reivindica para si um período de conflito e tensões sociais, crises econômicas e guerras civis religiosas sangrentas entre os partidários católicos e protestantes⁹⁹. Por isso, diz Benjamin, o barroco “contrapõe frontalmente ao ideal histórico da Restauração a ideia de catástrofe” (Benjamin, 2011, p. 61); ou, pela tradução de Rouanet, o barroco “está obcecado pela idéia da catástrofe” (Benjamin, 1984, p.89).

Se o homem religioso do Barroco adere tanto ao mundo, é porque se sente arrastado com ele em direção a uma catarata. O Barroco não conhece nenhuma escatologia; o que existe, por isso mesmo, é uma dinâmica que junta e exalta todas as coisas terrenas, antes que elas sejam entregues a sua consumação. O além é esvaziado de tudo que possa conter o menor sopro mundano, e dele o Barroco extrai inúmeras coisas que até então tinham resistido a qualquer estruturação artística, e em seu apogeu, ele as traz violentamente à luz do dia, a fim de criar, em sua vacuidade absoluta, um céu derradeiro, capaz de dia de aniquilar a terra, numa catástrofe final (Benjamin, 1984, p. 90).

Conforme observou Sérgio Paulo Rouanet, no período posterior à Primeira Guerra Mundial houve um interesse crescente pela lírica alemã do século XVII. Esse entusiasmo pode ser explicado pela afinidade entre os contextos de colapso político, social e econômico que marcavam a Alemanha do pós-guerra e do período posterior à Guerra dos Trinta Anos (1618-1648), ambos caracterizados pelo sentimento de ruína e profunda

⁹⁹ Na primeira parte do livro *La cultura del Barroco*, Maravall defende a tese do Barroco ser uma cultura de resposta às diversas crise da Europa do século XVII (1983, p. 55).

instabilidade. Assim, tanto passado e o presente se encontravam no sentimento de derrota e misérias quanto as literaturas das épocas também convergiam na “mesma dicção torturada, a mesma violência verbal, a mesma temática do pessimismo” (Benjamin, 1984, p. 26). Por isso, segue explicando Rouanet, ao enaltecer o Barroco, Benjamin não estava sendo pioneiro, e sim, “inteiramente sintonizado com a nova sensibilidade” da época (Benjamin, 1984, p. 26).

Em nota de rodapé presente na tradução brasileira de *Zur Kritik der Gewalt* (1921)¹⁰⁰, publicada pela editora 34 em 2011, a professora Jeanne Marie Gagnebin traça um comentário esclarecedor dos recentes acontecimentos que se desenrolavam na Alemanha do pós-primeira guerra e como eles estavam na ordem do dia nas reflexões de Walter Benjamin, em especial, no seu ensaio sobre a violência. Nesse contexto de desordem social desencadeado pelo fim da guerra como pelo ônus infringido aos perdedores a partir do Tratado de Versalhes, a República de Weimar encabeçada pelo governo social-democrata do chanceler Friedrich Ebert em acordo com o alto comando do exército alemão, emergiu como projeto de restauração e manutenção da ordem. Em consequência, explica Gagnebin, “em janeiro de 1919, trabalhadores berlinenses insurgentes são presos, espancados e, juntamente com os líderes Karl Liebknecht e Rosa Luxemburgo, assassinados pela polícia social-democrata” (Benjamin, 2013, p. 137, nota 59). Nessa mesma toada, Giorgio Agamben em *Estado de Exceção* (2004) aponta para uma correlação entre o uso excessivo do dispositivo de exceção nos anos de 1919 a 1933, inserido na Constituição de Weimar pelo art. 48, com a acessão de Hitler ao poder. Assim diz Agamben:

A história do art. 48 da Constituição de Weimar é tão estreitamente entrelaçada com a história da Alemanha de entre as duas guerras, que não é possível compreender a ascensão de Hitler ao poder sem uma análise preliminar dos usos e abusos desse artigo nos anos que vão de 1919 a 1933. [...] serviram-se dele particularmente para prender milhares de militantes comunistas e para instituir tribunais especiais habilitados a decretar condenações à pena de morte. Em várias oportunidades, especialmente em outubro de 1923, o governo usou o art. 48 para enfrentar a queda do marco, confirmando a tendência moderna de fazer coincidirem emergência político-militar e crise econômica (Agamben, 2004, p. 28-29).

¹⁰⁰ O ensaio benjaminiano *Para uma crítica da violência* (*Zur Kritik der Gewalt*), ao qual fazemos referência, compõe a coletânea *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*, organizada por Jeanne Marie Gagnebin com tradução de Ernani Chaves.

Esta correlação temporal entre passado e presente é inclusive interessante para pensarmos outro conceito importante em *Origem do drama barroco alemão*: o de origem (*Ursprung*). Para Walter Benjamin, origem não deve ser confundido com gênese. Origem, ao contrário de gênese, é um salto (*sprung*) ao novo; é o relampejar destrutivo de algo novo do passado no presente. É o momento em que algo emerge com força rompendo a camada do tempo cronológico compreendido de maneira linear. Nas palavras de Benjamin, “o termo origem não designa o vir-a-ser daquilo que se origina, e sim algo que emerge (*entspringt*) do vir-a-ser e da extinção” (Benjamin, 1984, p. 67). Nesse sentido, as ideias são originadas na história, ou seja, são em si mesmas intemporais “mas contêm, sob a forma de ‘história natural’, ou virtual, uma remissão à sua pré e pós-história” (Benjamin, 1984, p. 19). Por isso, a história para Walter Benjamin não deve ser compreendida na forma da linearidade, tal como, metodologicamente, professores costumam demonstrar aos alunos quando traçam a linha da história no quadro. O presente não se encontra em um tempo futuro ao passado e nem o passado no tempo que precede ao presente; por vezes, passado e presente coabitam o mesmo espaço quando ideias de origem no passado relampejam no presente na forma de algo novo.

Citamos no começo desse tópico a carta de Walter Benjamin endereçada a Carl Schmitt reconhecendo a contribuição da doutrina da soberania do jurista alemão para as pesquisas de *Origem do drama barroco alemão*.

Seria na percepção de catástrofe vivenciados por esses dois períodos históricos, séculos XVII e XX, que o interesse de Walter Benjamin pela origem do barroco se encontrou com a figura do soberano de Carl Schmitt? Em referência à carta que Benjamin endereçou a Schmitt, Jacob Taubes comentou ser “uma mina que simplesmente faz explodir as nossas idéias sobre a história cultural da era de Weimar. A carta provém não dos indícios da época de Weimar, mas da época de sua crise: dezembro de 1930¹⁰¹” (Taubes, 1987, p. 27).

Como dito anteriormente, Walter Benjamin defendeu a tese do Barroco responder ao ideal histórico de Restauração com a ideia de catástrofe. Na sequência desta afirmação, o filósofo alemão concluiu que a teoria do estado de exceção se origina dessa antítese. Por isso, diz citando a *Teologia Política* de Carl Schmitt, não ser possível invocar a

¹⁰¹ “Darüberhinaus gibt es einen Brief von Walter Benjamin an Carl Schmitt, der in der Ausgabe der Briefe Benjamins nicht enthalten ist. Er ist eine Mine, die unsere Vorstellungen von der Geistesgeschichte der Weimarer Periode schlechthin explodieren läßt. Der Brief stammt nicht aus den Anfängen der Weimarer Zeit, sondern aus der Zeit der Krise: Dezember 1930” (Taubes, 1987, p. 27).

estabilidade política do século XVIII para explicar, como naquele século, se perdeu a consciência da importância do estado de exceção no direito natural do século XVII (Benjamin, 1984, p.89; Schmitt, 2009, p.18-19)¹⁰². Em outras palavras, um duplo movimento parece estar em jogo nesta afirmação de Carl Schmitt replicada por Walter Benjamin em *Origem do drama barroco alemão*; isto é, momentos de relativa ordem turvam a importância da doutrina do estado de exceção na mesma medida que relampejam em épocas de instabilidade sua importância.

Se Sérgio Paulo Rouanet encontrou no interesse de Benjamin pelo barroco alemão alguma proximidade entre os séculos XVII e XX na percepção de catástrofe decorrente das instabilidades sociais e políticas de ambos os períodos, Jacob Taube (1987, p. 53-54), ao ser questionado sobre o motivo de seu fascínio por Carl Schmitt, respondeu sublinhando ao fato de Schmitt, numa conferência realizada em Barcelona em 1929 sob o título *A era das neutralizações e despolitizações*, inserida como ensaio nos corolários d’*O conceito do político*, em consciência com a própria situação de seu presente, ter percebido que as tentativas de restauração do período pós-primeira guerra estava apoiadas numa fina camada, que poucos perceberam, de modo que as rupturas políticas estavam no horizonte próximo.

“Todos os sinais indicam que, em 1929, ainda vivíamos na Europa um período de cansaço e de tentativas de restauração, como é comum e compreensível após grandes guerras¹⁰³.” Isso também não mudou após a Segunda Guerra Mundial — vivemos hoje uma espécie de *Biedermeier*. Kohl — ou não sei como se

¹⁰² “Para la doctrina de Locke y para el racionalismo del siglo XVIII, el estado excepcional es algo inconmensurable. La clara conciencia que el iusnaturalismo del siglo XVII tenía de la importancia del caso excepcional, se pierde pronto en el siglo XVIII, cuando se ha logrado establecer un orden relativamente duradero. Para Kant, ya no es derecho el derecho de necesidad. La actual teoría del Estado nos ofrece el interesante espectáculo de las dos tendencias frente a frente, el descuido racionalista y el interés por el caso de necesidad, nacido este último de ideas esencialmente contrarias. Se comprende que un neokantiano como Kelsen no acierte a dar cabida en su sistema al estado excepcional” (Schmitt, 2009, p. 18-19).

¹⁰³ Lo primero tiene que ser pues la conciencia de la propia situación presente. Es a lo que venía esa observación preliminar sobre los rusos. Hacer las cosas simultáneamente conscientes y presentes resulta hoy día difícil, pero por ello mismo tanto más necesario. Todos los indicios apuntan a que en la Europa de 1929 estamos viviendo una época de cansancio y de intentos de restauración, cosa tan habitual como comprensible después de una gran guerra. Tras las guerras de coalición contra Francia, que duraron veinte años, la humanidad europea del siglo XIX se ha hallado a partir de 1815 en una constelación espiritual que cabría reducir a la fórmula «legitimidad del status quo». Todos los argumentos que produce una época de estas características contienen en realidad menos la revitalización de cosas pasadas, o que están pasando, que un rígido aferrarse, en política tanto externa como interna, al «status quo: ¿qué si no?». Al mismo tiempo la calma que proporciona el ambiente de restauración contribuye a que se desarrollen con rapidez y sin obstáculos cosas y relaciones nuevas cuyo sentido y orientación quedan ampliamente ocultos por detrás de la fachada restaurada. Y en cuanto suena la hora, el rostro legitimista se desmorona como un fantasma vacío” (Schmitt, 2009, p. 108).

chama o homem que está agora aqui em Paris — isso é o *Biedermeier*. Talvez isso não se aplique totalmente ao período pós-Primeira Guerra Mundial. Ainda assim, Carl Schmitt percebeu que o terreno — o gelo — sobre o qual todas aquelas tentativas de restauração se apoiavam era muito fino, mas os outros não perceberam. Ele acreditava que grandes rupturas estavam por vir. Após a Segunda Guerra Mundial, temos exatamente um *Biedermeier* na Europa. Isso pode até ser necessário, pode até ser salutar — não tenho nada contra isso. Para os intelectuais, não é agradável — mas, ouçam: o mundo não existe para que uns poucos intelectuais se divirtam nele, mas para que as pessoas vivam nele. E acredito que, no fim, elas não viverão bem com isso. Mas percebo que a análise de Schmitt — pelo menos o seu ponto de partida — pode ser de grande interesse. Do ponto de vista da filosofia da história¹⁰⁴ (Taube, 1987, p.53-54).

Reafirmando o ponto de início de nossa caminhada por *Origem do drama barroco alemão*, isto é, na centralidade do personagem régio no drama barroco, Walter Benjamin em sintonia com Carl Schmitt, afirma que o soberano barroco se desenvolveu a partir da discussão do estado de exceção. Em *Origem*, ao relacionar a decisão do soberano barroco ao ponto de vista típico da contrarreforma, Benjamin conclui que “quem reina já está desde o início destinado a exercer poderes ditatoriais, num estado de exceção, quando este é provocado por guerras, revoltas ou outras catástrofes” (Benjamin, 1984, p. 89). A sintonia desta afirmação benjaminiana repousa no remédio barroco contra a desintegração da unidade social, política e religiosa que a Europa se encontrava no século XVII. Por isso, explica Benjamin, “o elemento despótico e mundano [...] propõe o ideal de uma estabilização completa, de uma restauração tanto eclesiástica como estatal, com toda as suas consequências” (Benjamin, 1984, p.89).

Por fim, gostaríamos destacar duas passagens adicionais de *Origem*, que julgamos decisivas para o exercício crítico em torno da configuração política no século XVII. Conforme já assinalado, a figura do príncipe barroco não se apresenta como herói de um triunfo antigo, mas como personificação da própria história universal da época. No

¹⁰⁴ *Meine Damen und Herren, ich glaube es hat sich nichts verändert seit damals, sondern nur verschärft. "Alle Zeichen deuten darauf hin, daß wir in Europa 1929 noch in einer Periode der Ermüdung und der Restaurationsversuche lebten, wie es nach großen Kriegen gewöhnlich und begreiflich ist." Auch das hat sich nicht verändert nach dem Zweiten Weltkrieg, wir leben in einer Biedermeierei. Kohl oder ich weiß nicht wie der jetzige Mann hier in Paris heißt, das ist ja der Biedermeier. Vielleicht stimmt es nicht ganz für die Zeit nach dem Ersten Weltkrieg, immerhin: Carl Schmitt hat gemerkt, daß der Boden, das Eis sehr dünn ist, auf dem die ganzen Restaurationsversuche damals gestanden haben, aber die anderen haben es nicht gemerkt. Er hat gemeint, es kommen ganz gewaltige Umbrüche. Nach dem Zweiten Weltkrieg ist in Europa genau der Biedermeier. Das mag vielleicht sogar nötig sein, es mag sogar heilsam sein, ich habe nichts dagegen. Es ist für Intellektuelle nicht angenehm; - aber hören Sie mal, die Welt ist nicht eingerichtet, damit sich ein paar Intellektuelle darin amüsieren, sondern damit Leute darin leben. Ich glaube, sie werden nicht gut damit leben am Ende. Aber ich sehe, daß die Schmitt'sche Analyse, jedenfalls der Ansatz, von hohem Interesse sein kann. Geschichtsphilosophisch* (Taube, 1987, p.53-54).

interior da cênica barroca, o príncipe por vezes foi associado ao divino¹⁰⁵ e cercado de personagens terrestres e celestiais. A estratégia do jogo cênico barroco era de reforçar a ideia de glorificação do monarca. Entretanto, não se tratava de uma concepção transcendente; pelo contrário, se a idade média respondia à fragilidade humana com a ideia de redenção e salvação, o barroco ao aderir completamente ao mundo mergulhou a humanidade na desesperança da condição terrena (Benjamin, 1984, p. 104). Com a fragmentação da cristandade europeia em uma multiplicidade de reinos, cada qual guiado por seus próprios interesses, as ações histórias deixaram, assim, de se orientar pelo processo transcendente de salvação. Por isso, explica Benjamin (1984, p. 91), embora esteja presente no drama barroco a necessidade de reafirmar a identidade do soberano mediante a ideia de glória, nenhum personagem, seja príncipe ou mártir, escapa à imanência.

Como forma de afirmar a identidade régia por meio da ideia de glória, com frequência a literatura da época recorria à analogia entre o rei e o sol. Esta hipérbole teológica, ao manifestar o esplendor da majestade também sublinhava a centralidade indispensável de uma autoridade única, cuja presença era condição para a ordem do corpo político. O céu, não admite dois sois, diz o trecho de *O amor ofendido ou a generosidade de Mariana [Liebe oder die großmütige Mariamne]* do dramaturgo Johann Christian Hallmann, citado por Walter Benjamin.

Benjamin demonstrou, a partir de uma passagem que ele próprio considerou curiosa do *Manual de um príncipe cristão e político, em 101 símbolos (1640) [Abris Eines Christlich-Politischen Printzens In CI Sinn-Bildern]* de Diego Saavedra Fajardo, como determinadas metáforas políticas podiam ser facilmente deslocadas de seu contexto original, como a consolidação jurídica do poder dentro dos limites de um único território (*imperium in regno suo*), para sustentar o ideal “extravagante da dominação universal”. Esse ideal, embora afinado com a paixão teocrática característica do espírito barroco,

¹⁰⁵ Em razão da recorrente associação entre a figura do rei e o divino, José Antonio Maravall, em *La teoría española del Estado en el siglo XVII*, observa que, mesmo na literatura política, era relativamente comum o uso da expressão *Vicarius Dei* para designar o soberano. Segundo o historiador, essa fórmula exerceu um papel significativo na tradição jurídico-política desde a Idade Média, prolongando-se e ganhando novos contornos no contexto ideológico do Barroco. Nas palavras de Maravall: “*Cuando la dignidad y el contenido de funciones de la jurisdicción imperial se generalizan y extienden a los diversos reinos particulares, o por lo menos a algunos de ellos, el título de Vicario de Dios se lo atribuyen los reyes. Ee un caso más de cómo las facultades, prerrogativas, honores, etc., del Emperador sirven de modelo para constituirse las realezas. El significado religioso-político de que iba cargada la expresión se relaja, y quizá lo principal de su sentido, al ser aplicado a los reyes, está en que éstos se esfuerzan desde el primer momento en rodearse del nimbo tradicional carismático con que la Edad Media rodeó la figura del Emperador romano-germánico (Maravall, 1944, p.197).*”

revelava-se fundamentalmente incompatível com a racionalidade estatal que o próprio Barroco também ajudou a formular, marcada pela delimitação de soberanias e pela administração secular do poder. Transcrevemos, abaixo, a passagem de Fajardo citada por Benjamin:

Os príncipes mantêm entre si uma boa amizade, por meio de seus Ministros e de cartas; mas se conversam pessoalmente, imediatamente surgem a suspeita e a má vontade, porque nenhum encontra no outro o que tinha imaginado, e nenhum se modera, e em geral quer mais dos outros do que lhe é devido. O encontro entre Príncipes é uma guerra incessante, em que um quer ter vantagem sobre o outro, e luta com ele até a vitória (Benjamin, 1984, p. 91).

A passagem de Diego Saavedra Fajardo, observa Benjamin, é acompanhada por uma gravura alegórica que representa um eclipse do Sol e traz, na parte superior da imagem, a inscrição em latim *Praesentia nocet (scilicet: lunae)*, isto é, “a presença [da Lua] prejudica”. A imagem opera como advertência contra a sobreposição de soberanias, reafirmando a necessidade de distanciamento entre poderes rivais. Ao comparar os reis aos astros celestes que iluminam o dia e a noite, ou seja, o Sol e a Lua, Fajardo expõe, por meio da alegoria, a ideia, comum à época, de que quanto mais distantes entre si estiverem os reis, com maior harmonia e intensidade irradiam suas luzes. No entanto, ao se aproximarem, acabam por ofuscar seus brilhos, dando origem ao eclipse do qual, nas palavras de Fajardo, “nascem sombras e perturbações sobre a terra” (Fajardo, 1976, p.741). Em consonância com as concepções políticas da época, tal como expostas na *Empresa 77*¹⁰⁶ do embaixador espanhol Diego Saavedra Fajardo, Walter Benjamin recorreu a outro registro literário que reforça seu argumento de que as metáforas do Rei-Sol circulavam amplamente entre os autores do período. Ele cita, por exemplo, uma interessante passagem do drama barroco alemão *Leo Armenius*, de Andreas Gryphius: “Quem senta ao seu lado, no trono, qualquer outra pessoa, merece ser privado de sua coroa e de sua púrpura. Só pode haver um sol no mundo, e um Príncipe no reino” (Benjamin, 1984, p. 91).

¹⁰⁶ Na edição espanhola de 1976, publicada pela Editora Nacional de Madrid, a obra de Diego Saavedra Fajardo recebe o título *Empresas Políticas: idea de un príncipe político-cristiano*. No contexto do século XVII, *empresa* designava um símbolo ou figura enigmática acompanhada de uma frase breve em latim, seguido de uma explicação. Nessa perspectiva, o livro constitui uma coletânea de 101 empresas organizadas em oito tópicos, que tratam desde a educação do príncipe até sua conduta diante de diversas circunstâncias. É no tópico VI, por exemplo, que se encontra a empresa 77, citada por Walter Benjamin, a qual trata de como o monarca deveria agir diante dos males internos e externos de seu Estado (Fajardo, 1976, pp. 29-71).

3.2. Os dois corpos do poder: leviatã e behemoth

No plano político-jurídico, o século XVII assistiu à constituição de uma nova ordem global, articulada por Estados construídos segundo uma lógica mecânica, na qual o Barroco desempenhou papel fundamental em sua instauração. A essa nova configuração teológico-política¹⁰⁷, Carl Schmitt atribui o nome de *jus publicum europaeum*¹⁰⁸. Nesse contexto, a secularização das concepções medievais de origem teológica deu origem a uma nova razão de Estado, reformulando o *direito das gentes*¹⁰⁹ nos termos do direito público europeu moderno. Essa concepção reafirma a existência de Estados independentes, cada um governado por um soberano absoluto, cuja principal função foi garantir a ordem interna de seu território e a proteção contra agressões externas. Por essa razão, afirma Schmitt, a filosofia política de Thomas Hobbes constitui a expressão mais acabada e coerente desse novo paradigma estatal.

No capítulo XXX do *Leviatã (1651)*, intitulado *Do cargo do soberano representante*, Thomas Hobbes esclarece a função do soberano em sua relação com outros

¹⁰⁷ No terceiro capítulo do livro *Teologia-política (1922)*, Carl Schmitt é incisivo quando afirma que “todos os conceitos centrais da teoria moderna do Estado são conceitos teológicos secularizados”. O caso exemplar, explica Schmitt, se encontra na analogia entre o estado de exceção e o milagre. De modo que, somente na perspectiva dessa analogia se toma consciência da evolução das ideias filosóficas-políticas dos últimos tempos (Schmitt, 2009, p.37). Em sua apresentação da segunda edição da obra, o jurista alemão elenca outros exemplos que se enquadram nesta concepção como: “a ‘representação’ dos séculos XV ao XIX; a monarquia do século XVII, concebida de modo análogo ao Deus da filosofia barroca; o poder ‘neutro’ do século XIX, *qui règne et ne gouverne pas*; até as ideias de um Estado meramente encarregado de adotar medidas e administrar, *qui administre et ne gouverne pas*, são todos exemplos da produtividade do pensamento de uma teologia política” (Schmitt, 2009, p.11). Não deixa de ser curioso que, em *O Reino e a Glória (2007)*, Giorgio Agamben busque complementar a citada tese de Carl Schmitt, segundo a qual todos os conceitos políticos modernos são conceitos teológicos secularizados, com a ideia de que também a economia e a glória possuem razies teológicas que foram secularizadas. Segundo a hipótese agambeniana, do tronco da teologia cristã ramificam-se duas outras formas de teologia que, ao se secularizarem, deram origem, respectivamente, à teoria moderna da soberania e a à biopolítica.

¹⁰⁸ Por *Jus Publicum Europaeum*, Carl Schmitt entende exclusivamente o direito internacional interestatal de matriz eurocêntrica, gestado com o surgimento dos Estados modernos, com a tomada de terra (*Landnahme*) no Novo Mundo e a tomada dos mares (*Seenahme*) pela Inglaterra. Trata-se da primeira configuração de um direito internacional que esquadrinhou e repartiu o globo terrestre, tendo como sujeito central o Estado. Schmitt vincula a conquista do Novo Mundo pelas potências europeias ao advento de uma nova ordem global, um novo *nomos* da Terra. Na explicação de Stefano Pietropaoli: “À diferença de muitos internacionalistas contemporâneos seus, Schmitt considera o *jus publicum eropaeum* como a experiência mais importante na história do ‘direito das gentes’, ainda que não a única. Na perspectiva schmittiana, tem sentido falar de um direito internacional antigo e de um direito internacional medieval, distintos do direito internacional moderno, europeu e eurocêntrico. Mais precisamente, segundo Schmitt, o *jus publicum eropaeum* foi a forma de expressão do direito internacional interestatal (*zwischenstaatliches Völkerrecht*), ou seja, do direito internacional que tem por sujeitos os Estados” (Pietropaoli, 2019, p. 155).

¹⁰⁹ A expressão *direito das gentes* utilizado por Carl Schmitt se refere ao uso geral do conceito direito interacional. Nesse sentido, explica Pietropaoli: para indicar o “conceito geral de direito internacional, Schmitt emprega o vocábulo *Völkerrecht*, frequentemente aproximado ao termo latino *jus gentium*” (Pietropaoli, 2019, p. 155)

soberanos, no âmbito do que se convencionou chamar de *direito das gentes*. Para Hobbes, as relações entre Estados soberanos se orientam pelas mesmas disposições que regem os indivíduos no estado de natureza, ou seja, pela lei natural. Isso implica que cada soberano detém, em igualdade de condições, o direito de buscar a segurança de seu povo, assim como qualquer indivíduo, em estado natural, possui o direito de preservar a própria vida. Desse modo, a mesma norma que prescreve o que os homens sem governo civil devem fazer ou evitar em relação aos outros é também válida para os Estados. Em última instância, na ausência de uma autoridade comum superior, é a consciência de cada soberano que regula suas ações, uma vez que não há tribunal natural externo que possa arbitrar entre eles. Segundo Thomas Hobbes:

No que se refere às atribuições de um soberano para com o outro, que estão incluídas naquele direito que é comumente chamado *direito das gentes*, não preciso aqui dizer nada, porque o direito das gentes e a lei de natureza são uma e a mesma coisa. E qualquer soberano tem o mesmo direito, ao procurar a segurança de seu povo, que qualquer homem privado precisa ter para conseguir a segurança de seu próprio corpo. E a mesma lei que dita aos homens destituídos de governo civil o que devem fazer e o que devem evitar no que se refere uns aos outros, dita o mesmo aos Estados, isto é, às consciências dos soberanos príncipes e das assembleias soberanas, não havendo nenhum tribunal de justiça natural, exceto na própria consciência, na qual não é o homem que reine, mas Deus, cujas leis (como as que obrigam toda a humanidade) no que se refere a Deus, na medida em que é o autor da natureza, são *naturais*, e no que se refere ao mesmo Deus, na medida em que é rei dos reis, são *leis* (Hobbes, 2004, p. 262).

De modo análogo, encontramos no reconhecido capítulo XIII do *Leviatã, da condição natural da humanidade relativamente à sua felicidade e miséria*, uma reflexão semelhante sobre os conflitos entre príncipes. Segundo Thomas Hobbes, as três causas fundamentais da discórdia na natureza humana são a competição, a desconfiança e a glória. Por isso, na ausência de um poder comum capaz de manter os indivíduos sob controle, os homens se encontram naquela condição que ele denominou de guerra de todos contra todos. No entanto, como lembra Hobbes, a guerra não se limita ao combate direto, mas consiste numa disposição manifesta para o confronto; ou seja, uma tensão constante que pode perdurar por longos períodos. Assim como o mau tempo, segundo o filósofo, não consiste apenas no momento da chuva, mas na persistente ameaça de chover, a guerra também se define por essa inclinação contínua para o conflito enquanto não houver garantias de paz: “todo o tempo restante é de paz”. Para ilustrar esse estado de guerra de todos contra todos, Hobbes recorre ao exemplo dos reis, que, em suas relações

mútuas, vivem em um estado de natureza permanente, uma vez que não existir acima deles um poder que os submeta igualmente. Nas palavras de Hobbes:

Mas mesmo que jamais tivesse havido um tempo em que os indivíduos se encontrassem numa condição de guerra de todos contra todos, de qualquer modo em todos os tempos os reis, e as pessoas dotadas de autoridade soberana, por causa de sua independência vivem em constante rivalidade, e na situação e atitude dos gladiadores, com as armas assestadas, cada um de olhos fixos no outro; isto é, seus fortes, guarnições e canhões guardando as fronteiras de seus reinos, e constantemente com espões no território de seus vizinhos, os que constitui uma atitude de guerra (Hobbes, 2004, p.110).

Se, nas relações entre Estados, persiste uma condição de natureza permanente, marcada pela ausência de um poder comum, é no interior do próprio Estado que Hobbes identifica sua função primordial: a constituição de uma unidade política capaz de conter a guerra civil. Em outras palavras, a razão de ser do Estado, para Hobbes, reside na prevenção da dissensão interna e do colapso violento da ordem social. Conforme observa Carl Schmitt, o Estado hobbesiano se define como a tentativa de evitar permanentemente a guerra civil por meio do poder gigantesco do soberano. Nesse sentido, o Leviatã, símbolo desse poder artificial e absoluto, deve sobrepor-se a outro monstro bíblico, o Behemoth, que representa a desordem e o caos da guerra civil. Na leitura de Hobbes por Schmitt, o Leviatã constitui o único corretivo possível ao Behemoth.

Na obra *Behemoth: or, The Long Parliament*, também conhecida como *Dialogue of the Civil War of England*¹¹⁰, escrita por Thomas Hobbes em 1668, oito anos após a Restauração da monarquia dos Stuart, mas publicada apenas postumamente em 1681, o filósofo inglês recorre, uma vez mais e sem qualquer explicação, a uma figura bíblica do livro de Jó, Behemoth, para nomear o livro de diálogo entre dois personagens, A (Thomas) e B (Hobbes), porta-vozes da filosofia hobbesiana¹¹¹. Ao longo da obra,

¹¹⁰ “El mismo utiliza más adelante el nombre de la outra alimaña descrita en el Libro de Job, el ‘Behemoth’. Es la rubrica que encabeza la exposición histórica de la revolución presbiteriana y puritana de 1640 a 1680. La censura real prohibió al principio la impresión del libro, que no apareció hasta 1682, después de la muerte de Hobbes. El Behemoth, según la rúbrica que figura en el texto sin explicación alguna, es un símbolo de la anarquía producida por el fanatismo y el sectarismo religiosos que arruinaron la comunidad inglesa durante la revolución puritana” (Schmitt, 2002, p.20).

¹¹¹ *Behemoth takes the form of four dialogues between A and B. The elder man, A was mature during the Civil Wars; he undertakes to explain them to B. B mainly asks A for fuller explanations. Both A and B express Hobbesian opinions; as Wallis said of Hobbes’s scientific dialogues, Behemoth is a conversation between Thomas and Hobbes. [Behemoth assume a forma de quatro diálogos entre A e B. O homem mais velho, A era maduro durante a Guerra Civil; ele se encarrega de explicar a B. B principalmente pede a A explicações mais completas. Tanto A quanto B expressam opiniões hobbesianas; como Wallis disse sobre os diálogos científicos de Hobbes, Behemoth é uma conversação entre Thomas e Hobbes]* (Goldsmith (1969, p. XI).

Hobbes examina as causas e consequências da guerra civil inglesa, retratando-a como expressão máxima da anarquia, do colapso da ordem política e da destruição provocada pela ausência de soberania. Diferentemente do *Leviatã*, em que Hobbes elaborou a concepção de Estado como a máquina dotada de força suficiente para garantir a paz e a obediência, em *Behemoth*, o filósofo procurou refletir sobre como a disputa pela soberania e, em razão desta, a ausência de autoridade central assim como a multiplicação de vontades particulares, desencadearam o colapso da ordem política. Hobbes vê na guerra civil que assolou a Inglaterra no século XVII o exemplo histórico concreto do que acontece quando a soberania se fragiliza e os cidadãos passam a seguir facções, religiões ou interesses privados em detrimento do poder comum. Nesse sentido, o *Behemoth* se apresenta como a imagem da decomposição do corpo político, da irrupção do caos e da violência intestina, servindo como contraponto ao *Leviatã* e reforçando a tese hobbesiana de que somente um poder absoluto é capaz de conter a tendência humana à guerra e à ruína. Por isso, para Thomas Hobbes, o *Leviatã* simboliza a instituição do Estado soberano, concebido como um artifício necessário para conter a violência natural dos homens e assegurar a paz por meio do medo e da autoridade, e, o *Behemoth*, por sua vez, simboliza a guerra civil, isto é, o colapso daquele artifício humano e o retorno à anarquia do estado de natureza e à luta de todos contra todos.

No prefácio da segunda edição do *Behemoth*, editada por Ferdinand Tönnies e publicada em 1969, Maurice Goldsmith (1969, p. VI) observa que, embora a guerra civil inglesa tivesse chegado ao fim e a monarquia restaurada com o retorno de Carlos II ao trono, Thomas Hobbes não acreditava que a nação tivesse, de fato, aprendido com os horrores da guerra civil. Em sua visão, os mesmos erros poderiam facilmente se repetir. Portanto, *Behemoth*, conforme explica Goldsmith, é uma obra atravessada pela indignação de Hobbes diante dos crimes daqueles que, movidos por paixões políticas e religiosas, mergulharam o país no caos. Com igual veemência, o autor critica presbiterianos, católicos, independentes, anglicanos, os conselheiros do rei e os membros do Parlamento e reafirma seu sistema filosófico-político, iniciado ainda n’*Os elementos da lei natural e política* (1640), passando pelo *De Cive* (1642) até chegar ao *Leviatã* (1651), como remédio em face da desordem provocada pela fragmentação da unidade política¹¹².

¹¹² “When Hobbes wrote *Behemoth* he was deeply involved with his adversaries. The Civil War was over, the King restored, but Hobbes did not believe that the nation had learned its lesson. It would soon forget the late miseries. The only remedy would be to teach men their duties, the science of just and unjust

Ainda segundo Maurice Goldsmith, em *Behemoth*, Thomas Hobbes não se propõe a narrar os eventos da guerra civil inglesa nos moldes de um tratado historiográfico. Ao contrário, seu objetivo é compreender o conflito a partir das causas que o tornaram possível, adotando uma abordagem mais explicativa do que descritiva. A obra, portanto, é composta por quatro diálogos estruturados da seguinte maneira: o primeiro diálogo identifica as sementes do conflito; o segundo, o processo de sua eclosão; e os dois últimos condensam os principais acontecimentos da guerra. Em *Behemoth*,

Hobbes propôs-se a fazer mais do que simplesmente registrar os eventos da Guerra Civil; seu primeiro diálogo, diz ele na dedicatória, contém as sementes da guerra, o segundo, seu crescimento, seguido por dois diálogos que resumem os eventos da guerra. Mesmo nesse breve esboço de *Behemoth*, é evidente que a preocupação de Hobbes está com as causas da guerra; sua preocupação é com a ciência, e não com a história. Em vez de ser um tratado sistemático sobre política, *Behemoth* é uma ilustração do sistema de Hobbes. É esse sistema aplicado para explicar os eventos históricos de 1640 a 1660 (Goldsmith, 1969, p. X)¹¹³.

Para Hobbes, a guerra civil inglesa representou, sobretudo, uma sucessão de conflitos em torno da soberania. Em 1640, embora Carlos I ainda ocupasse formalmente o trono, seus adversários começaram a reivindicar poderes que minavam sua autoridade: legislar, impor tributos, controlar o exército, interferir na religião e nomear funcionários. Em 1642, o Parlamento passou a desafiar abertamente os direitos soberanos do rei,

(*Behemoth*, p. 39). Hobbes castigated Presbyterians, Papists, Independents and Anglicans. He objected to the politics of the King's advisers as well as to those of their parliamentary opponents. That his strictures were expressed in vigorous prose, still delightful to read, made his sharp words more wounding. *Behemoth* is far from being the calm and contemplative book of a tired old man; its brilliance is heated by Hobbes's anger at the crimes and follies of the men who followed their political and religious convictions to disaster. It is heated also by passionate attachment to his own doctrines which he believed should be publicly inculcated (*Behemoth*, pp. 39-40, 59, 70-71) [Quando Hobbes escreveu *Behemoth*, ele estava profundamente envolvido com seus adversários. A Guerra Civil havia terminado, o Rei restaurado, mas Hobbes não acreditava que a nação havia aprendido sua lição. Logo ela esqueceria as misérias recentes. O único remédio seria ensinar aos homens seus deveres, a ciência do justo e do injusto (Hobbes, 1969, p. 39). Hobbes castigou Presbiterianos, Papistas, Independentes e Anglicanismo. Ele se opunha à política dos conselheiros do Rei, bem como à de seus oponentes parlamentares. O fato de suas críticas terem sido expressas em prosa vigorosa, ainda deliciosa de ler, tornava suas palavras afiadas mais ferinas. *Behemoth* está longe de ser o livro calmo e contemplativo de um velho cansado; seu brilho é aquecido pela raiva de Hobbes pelos crimes e loucuras dos homens que seguiram suas convicções políticas e religiosas até o desastre. É aquecido também por um apego apaixonado às suas próprias doutrinas, as quais ele acreditava que deveriam ser publicamente inculcadas (Hobbes, 1969, pp. 39-40, 59, 70-71)]” (Goldsmith, 1969, p.VI).

¹¹³ “In *Behemoth*, Hobbes set out to do more than record the events of the Civil War; his first dialogue, he says in his dedication, contains the seeds of the war, the second its growth, followed by two dialogues epitomizing the events of the war. Even from this brief sketch of *Behemoth*, it is evident that Hobbes's concern is with the causes of the war; his concern is with science rather than history. Instead of being a systematic treatise on politics, *Behemoth* is an illustration of Hobbes's system. It is that system applied to explain the historical events of 1640 to 1660” (Goldsmith, 1969, p. X).

“falaciosamente alegando representar povo da Inglaterra” (Goldsmith, 1969, p. XI)¹¹⁴. Com a derrota e prisão de Carlos I, a soberania tornou-se objeto de disputa entre o Parlamento e Oliver Cromwell. Apoiado pelo exército, por facções dissidentes e parte do Parlamento, Cromwell conseguiu eliminar a resistência parlamentar e assumir o poder. Embora não tenha se proclamado rei, exerceu autoridade soberana de fato, sendo sucedido, após sua morte, por seu filho Richard, cujo breve governo foi igualmente instável. Com a ausência de uma autoridade reconhecida, o país mergulhou novamente no caos, até que o Parlamento Longo foi restaurado, culminando com o retorno de Carlos II, então no exílio, ao trono inglês. Assim, “o poder soberano viajou em uma espécie de círculo do Rei Carlos I para o Parlamento Longo, o *Rump*, Cromwell, seu filho, de volta ao *Rump*, o Parlamento Longo e ao Rei Charles II” (Goldsmith, 1969, p. XI).

A leitura que Hobbes oferece em *Behemoth* demonstra que o colapso da soberania, encarnada na figura do rei, levou à anarquia e à guerra civil. O percurso do poder soberano, que vai de Carlos I ao Parlamento, a Cromwell, e retorna finalmente a Carlos II, revela, segundo Hobbes, a necessidade de um poder absoluto e indivisível. Só ele pode garantir a paz civil, frear os impulsos destrutivos das paixões humanas e evitar o retorno do estado de natureza. Por fim, retomando às nomenclaturas das bestas do Livro de Jó que nomeia os livros de Thomas Hobbes, José Luís Villacanas explica que, enquanto o *Behemoth* representa a guerra civil religiosa, o *Leviatã*, por sua vez, encarna o poder que o neutraliza (Villacanas, 2008, p.221).

A leitura de Carl Schmitt exposta em *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, também reforça a identificação da contraposição *Leviatã* e *Behemoth* como o núcleo da teoria hobbesiana. Ou seja, de um lado, o Estado como garantidor da ordem e da paz; de outro, sua negação, representada pela desordem da guerra civil, da anarquia ou da revolução. O *Leviatã*, figura do soberano hobbesiano, é a construção artificial do poder político que, surgido do pacto entre os indivíduos, garante a unidade e a paz civil por meio do monopólio legítimo da força. Por isso, para Carl Schmitt, o *Leviatã* simboliza o Estado moderno enquanto ordem visível e autoridade instituída, capaz de

¹¹⁴ “A. Then there was no commonwealth; and consequently, all the towns of England being the people’s, you, and I, and any man else, might have put in for his share. You may see by this, what weak people they were, that were carried into the rebellion by such reasoning as the Parliament used, and how impudent they were that did put such fallacies upon them. [A. Então não havia comunidade política; e consequentemente, sendo todas as cidades da Inglaterra do povo, você, e eu, e qualquer outro homem, poderíamos ter reivindicado sua parte. Você pode ver por isso, que pessoas fracas eram aquelas que foram levadas à rebelião por tal raciocínio como o Parlamento usou, e quão impudentes eram aqueles que lhes impunham tais falácias] (Hobbes, p. 1969, p.121).

conter o conflito por meio da decisão soberana. Por outro lado, o *Behemoth* representa a sua antítese, ou seja, o caos da guerra civil, a desagregação do pacto e a impossibilidade de um poder comum. Nesse sentido, Schmitt enxerga no *Behemoth* a imagem do colapso do político, a erupção das forças anárquicas ou revolucionárias que ameaçam dissolver a ordem estatal. Assim, na interpretação que Carl Schmitt desenvolve dos símbolos do antigo testamento utilizados por Thomas Hobbes, a oposição entre essas duas figuras para além de simbólica, expressa a dialética entre ordem e desordem, entre o Estado como instância de pacificação e a guerra interna como sua destruição mais radical. Nas palavras de Carl Schmitt:

Mas, na realidade, ambos, a ordem do Estado geradora da paz e a força anárquica revolucionária do estado de natureza, acabam sendo a mesma coisa no que diz respeito ao seu poder elementar. O Estado é, para Hobbes, a evitação permanente da guerra civil graças a um poder gigantesco. Daí que um dos dois monstros, o Leviatã, “o Estado”, subjuguie sempre o outro, o “Beemote”, a Revolução (Schmitt, 2002, p. 21)¹¹⁵.

À primeira vista, parece intuitivo supor que, ao associar o Estado à figura mítica e poderosa do Leviatã, Thomas Hobbes estivesse, de algum modo, antevendo à própria realização histórica da Inglaterra, uma ilha destinada a se tornar uma potência marítima. Como observa Carl Schmitt, não seria coincidência que, para um inglês do século XVII, justamente um monstro marinho simbolizasse a imagem de um poder pacificador (Schmitt, 2002, p.78). Schmitt aponta a curiosa coincidência de o ano de 1651¹¹⁶, em que o Leviatã foi publicado, ser também o ano da instauração dos Atos de Navegação¹¹⁷, responsáveis por impulsionar a Inglaterra a se tornar a grande potência marítima de sua época.

Entretanto, no capítulo que encerra *Der Leviathan des Thomas Hobbes*, Carl Schmitt direciona uma leitura que inverte essa suposição. Para o jurista, o modelo de Estado absolutista concebido por Hobbes não encontrou realização na Inglaterra e entre

¹¹⁵ “Pero, en realidad, ambos, el orden del Estado generador de la paz y la fuerza anárquica revolucionaria del estado de naturaleza, vienen a ser lo mismo en lo que respecta a su poder elemental. El Estado es para Hobbes evitación permanente de la guerra civil gracias a un poder gigantesco. De ahí que uno de los dos monstruos, el Leviatha, “el Estado”, sojuzgue siempre al outro, el “Behemoth”, la Revolución” (Schmitt, 2002, p. 21).

¹¹⁶ “Durante un corto período la imagen del monstruo marino Leviathan, en su vinculación al Estado, tuvo existencia real, y es verdaderamente notable la coincidencia de que el Leviathan fuese publicado en 1651, el mismo año del acta de Navegación” (Schmitt, 2002, p.78).

¹¹⁷ Os Atos de Navegação, promulgados em 1651 durante a ditadura de Cromwell, foram uma série de medidas legislativas que visavam fortalecer a marinha mercante inglesa. Com isso, buscavam enfraquecer o domínio comercial holandês e consolidar a supremacia naval e econômica da Inglaterra.

o povo inglês, exceto por um breve período sob a ditadura de Oliver Cromwell, instaurada após a guerra civil puritana. Em contraste, identifica nas potências continentais europeias, especialmente na França e na Prússia, o verdadeiro cenário de realização histórica da forma de Estado centralizado.

Embora reconheça que o governo de Cromwell tenha dado forma provisória ao idealizado Leviatã hobbesiano, Schmitt também destaca que, a partir de 1660, o conceito de Estado proposto por Hobbes, assim como o próprio símbolo mítico Leviatã, passou a ser identificado, na Inglaterra, com a monarquia dos Stuart, ou seja, justamente com o modelo derrotado pelas forças revolucionárias, que, estas sim, estavam associadas ao mar e ao comércio. Durante a Revolução Presbiteriana, as forças ligadas ao comércio marítimo posicionaram-se ao lado do Parlamento contra o rei; no entanto, segundo Carl Schmitt, Hobbes cometeu um equívoco, ao menos do ponto de vista da representação mítico-simbólico, ao associá-las à figura do Behemoth, aquele monstro terrestre que representa a desordem e a anarquia, em vez de reconhecê-las como parte do movimento que viria a consolidar a potência marítima inglesa, isto é, ao grande animal marinho que dominaria os mares. Nas palavras de Carl Schmitt:

A imagem do Leviatã teve o infortúnio de que o conceito de Estado de Hobbes caísse, a partir de 1660, na órbita do absolutismo monárquico, isto é, dos Stuart, e passasse a integrar uma política que, talvez com o apoio da nobreza latifundiária, teria sido capaz de realizar em solo inglês a ideia continental hispano-francesa de Estado. No entanto, essa política foi vencida pelas forças do mar e do comércio, mais poderosas e mais afinadas com o espírito da nação inglesa. Essas forças, que na Revolução Presbiteriana lançaram todo o seu peso em favor do Parlamento e contra o rei, foram qualificadas por Hobbes, não sem erro do ponto de vista mítico, com a imagem oposta, a do animal terrestre Behemoth. As energias da potência marítima, carregadas de futuro, estavam do lado da revolução. A nação inglesa conseguiu dominá-las e ascendeu à posição de potência mundial sem recorrer às formas e aos meios do absolutismo estatal. O Leviatã inglês não se converteu em Estado (Schmitt, 2002, p. 78)¹¹⁸.

¹¹⁸ *Tuvo la imagen del Leviathan la mala fortuna de que el concepto del Estado de Hobbes cayera desde 1660 en la órbita del absolutismo monárquico, es decir, de los Estuardos, y formase parte de una política que acaso con ayuda de la nobleza terrateniente hubiera sido capaz de realizar en suelo inglés la idea continental hispanofrancesa del Estado, pero que fue vencida por las fuerzas del mar y del comercio, más poderosas y mejor acomodadas al genio de la nación inglesa. Estas fuerzas, que en la revolución presbiteriana echaron todo su peso en favor del Parlamento y en contra del Rey, fueron calificadas por Hobbes, no sin error desde el punto de vista mítico, con la imagen contraria del animal terrestre Behemoth. Las energías de la potencia marítima, preñadas de futuro, estaban del lado de la revolución. La nación inglesa logró enseñorearse de ellas y ascendió a su posición de potencia mundial sin recurrir a las formas y a los medios del absolutismo estatal. El Leviathan inglés no se convirtió en Estado (Schmitt, 2002, p. 78).*

Para Schmitt, foi precisamente com o apoio dessas forças revolucionárias que a Inglaterra se transformou numa potência marítima global, sem recorrer às engrenagens do absolutismo estatal. O Leviatã inglês, entendido como expressão do poder marítimo, não foi, portanto, uma realização da teoria hobbesiana, uma vez que a constituição do Estado inglês seguiu um caminho distinto daquele idealizado por Hobbes.

Schmitt observa que, à primeira vista, a imagem de um monstro marinho como o Leviatã pareceria mais adequada para representar uma potência naval com vocação de domínio global. No entanto, a simbologia do Leviatã em Hobbes acabou associada ao modelo típico de formação estatal das potências continentais europeias, distanciando-se da trajetória inglesa. Como afirma Schmitt, “a ilha da Inglaterra e sua marinha, conquistadora do mundo, não teve necessidade nem de monarquia absoluta, nem de exército permanente, nem de burocracia estatal, nem de um sistema jurídico como o do Estado legalista” (Schmitt, 2002, p. 79). Assim, o decisionismo característico do absolutismo estatal permaneceu ausente da tradição política inglesa, e a concepção de soberania como forma conceitual indivisível teve pouca ressonância naquele contexto de uma nação que emergiu com potência ao configurar uma ordem global direcionada para o domínio dos mares, e não a partir da ordem terrestre, centrada na delimitação territorial, com ocorreu com as nações europeias do continente.

3.3. O drama do bárbaro melancólico

Ao analisar as duas ordens espaciais gestadas pelo direito das gentes europeu nos séculos XVI-XVII, isto é, a terra firme e o mar livre, em *O nomos da Terra no direito das gentes do Jus Publicum Europaeum* (1950), Carl Schmitt retoma, não na antítese do *Leviatã* e *Behemoth*, aqueles poucos parágrafos do último capítulo de *Der Leviathan des Thomas Hobbes* (1938). A Inglaterra, defende Schmitt, assumiu o papel de representante de uma ordem global universal fundada nos mares, exercendo a função de senhora do equilíbrio entre terra e mar. Apenas a Inglaterra foi capaz de transitar de uma existência medieval, ancorada na ordem terrestre e feudal, para uma condição eminentemente marítima, capaz de contrabalançar o domínio continental. Enquanto ilha, permaneceu vinculada à Europa, então centro da ordem planetária, mas, ao mesmo tempo, dela se distanciou. Nas palavras de Schmitt: “a ilha inglesa [...] distanciou-se do continente

europeu, passando a ocupar uma posição intermediária na história mundial: por mais de três séculos, ela era *of Europe, not in Europe* [da Europa, mas não estava na Europa]” (Schmitt, 2014, p. 184).

Seis anos após a publicação de *Der Nomos der Erde*, Carl Schmitt retomou, em *Hamlet oder Hekuba* (1956), o diálogo intelectual com Walter Benjamin, oferecendo, ainda que tardiamente, uma resposta à célebre carta enviada por Benjamin vinte e seis anos antes. Nesse texto, Schmitt manifestou suas discordâncias em relação à obra *Origem do drama barroco alemão*, com especial ênfase na leitura benjaminiana segundo a qual apenas na Inglaterra o drama barroco teria alcançado êxito em “criar uma figura humana correspondente à dicotomia entre a iluminação neo-antiga e a medieval, na qual o barroco via o melancólico” (Benjamin, 1984, p. 179). Para Benjamin, Hamlet foi o único exemplar do drama barroco que conseguiu dissipar a melancolia, encontrando uma saída para acédia, isto é, a apatia e inércia que caracterizam o espírito barroco, conservando ainda o espírito do cristianismo. O princípio dessa superação, conforme a leitura de Benjamin, está na dimensão lúdica com que Hamlet encena sua própria loucura melancólica, construindo, no interior da narrativa dramática (no ato III, cena II), uma peça dentro da peça que, ao reconstituir simbolicamente o assassinato do duque de Viena, revelou a verdade sobre o assassinato de seu pai e instaurou as condições para a consumação da vingança. Nesse sentido, a loucura melancólica de Hamlet configurou a estratégia que possibilitou o desenvolvimento da trama que conduziu o príncipe atravessar “todas as etapas desse espaço intencional” consciente de seu próprio destino. Como observa o Walter Benjamin, “o segredo do seu destino está contido numa ação completamente homogênea a seu olhar” (Benjamin, 1984, p. 180), o que significa que a consciência de Hamlet sobre o próprio destino não é externa à ação, mas imanente a ela, constituindo-se como lucidez no interior do próprio luto. Diz Benjamin:

somente Shakespeare conseguiu extrair detalhes cristãos da rigidez barroca do melancólico, tão antiestóico como anticristão, tão pseudo-antigo quanto pseudopietista. [...] é preciso ver nesse drama o espetáculo único da superação dessas características, no espírito do cristianismo. Só nesse Príncipe a auto-absorção melancólica atinge o cristianismo. O drama alemão não soube adquirir uma verdadeira alma, nem despertar em seu interior a clara luz da autocompreensão. Permaneceu surpreendentemente obscuro para si mesmo, e só conseguiu pintar o melancólico com as cores gritantes e desgastadas dos livros medievais consagrados às complexões do temperamento. (Benjamin, 1984, p. 180).

Para que possamos compreender a objeção de Carl Schmitt à interpretação de *Hamlet* formulada por Walter Benjamin, é fundamental, primeiramente, que revisitemos a concepção de história que Benjamin desenvolveu em *A Origem do Drama Barroco Alemão*. De acordo com Sérgio Paulo Rouanet (1984, p. 34), nesse ensaio, Benjamin propõe uma concepção barroca da história estruturada em dois princípios fundamentais: a imanência e a noção de história como natureza. Em contraste com a concepção medieval, que compreendia o tempo histórico como parte integrante de um plano teleológico da salvação, orientado escatologicamente para a dissolução da cidade terrena na cidade de Deus, o Barroco, por sua vez, instaurou uma nova experiência temporal marcada pela secularização da história. Essa transformação histórica, conforme explica Rouanet, se desenvolveu paradoxalmente por meio do próprio movimento de restauração religiosa, no contexto das guerras de religião, promovido tanto pela Reforma protestante quanto pela Contrarreforma católica. Nesse sentido, o resultado desse processo foi a consolidação institucional da religião cristã “ao preço de abrir mão da transcendência” (Rouanet, 1984, p. 34). A história nesse contexto se dissociou de seu antigo *telos* salvífico e passou a ser considerada estritamente imanente, privado de qualquer finalidade escatológica. A promessa de salvação, outrora projetada além do mundo, perdeu sua eficácia, e a temporalidade barroca foi atravessada por uma concepção de história que já não se inscrevia no horizonte da redenção, mas no da finitude e do destino. Em consequência,

tanto a vida do homem como sua salvação passaram a ser concebidos em termos profanos. Ele está sujeito a uma história cega e sem fins, e portanto ameaçadora – uma história natural; e só pode ter a esperança de salvar-se numa esfera de intemporalidade secular – uma história naturalizada (Rouanet, 1984, p. 35).

No novo regime histórico instaurado pelo Barroco, tanto a existência humana quanto a ideia de salvação passam a ser reconfiguradas em termos profanos. O sujeito barroco encontra-se inserido em uma temporalidade esvaziada de sentido escatológico, caracterizada pela ausência de direção redentora e pela constante iminência da catástrofe. “Esvaziada de sua intencionalidade messiânica”, explica Sérgio Paulo Rouanet,

a história é com efeito uma sucessão de catástrofes, que acabará culminando na catástrofe derradeira. Não é a história humana, e sim história da natureza: destino. Sujeita ao destino, a vida humana é efêmera, porque é a vida do homem criado, do homem como criatura, como ser natural (Rouanet, 1984, p. 35).

Nesse contexto, a experiência histórica se torna opaca e desorientadora, provocando no indivíduo uma perda aguda de horizonte e um sentimento melancólico, decorrente da consciência de sua vulnerabilidade diante de uma história naturalizada e imanente. Tal melancolia manifesta-se, por exemplo, na postura de resignação estoica de controle das emoções e na apatia apresentadas pela figura do mártir ao instaurar, no contexto do drama barroco alemão, um estado de exceção no interior da alma (Benjamin, 1984, p. 97). No entanto, como argumenta Benjamin, é precisamente esse estado melancólico que o drama inglês de Shakespeare conseguiu superar em *Hamlet*, ao transformar a melancolia paralisante em força mobilizadora da ação. Quanto à figura do mártir, tradicionalmente representada na literatura barroca, Walter Benjamin observa que

nada tem a ver com as concepções religiosas: o mártir perfeito escapa tão pouco à imanência como a imagem ideal do monarca. No drama Barroco, ele é um estóico radical, e seu momento de provação se dá durante um conflito com a coroa ou uma disputa religiosa, cujo desfecho significa para ele a tortura e a morte [...]. a técnica estóica também dá forças para uma estabilização interna equivalente: o controle das emoções num estado de exceção dentro da alma. [...] Se a característica desta última [tirano] é a devoção à coisa pública, a da primeira é o ascetismo físico [mártir] (Benjamin, 1984, p. 97).

Diante de uma experiência histórica caracterizada pelo caos, pela contingência e pela ameaça constante de catástrofe, o Barroco elabora, como resposta possível, o ideal de estabilização do tempo. Tal tentativa de contenção da imprevisibilidade histórica manifesta-se, no plano político, por meio da teoria moderna da soberania, cuja principal função consiste em restaurar e garantir a ordem mediante o exercício do poder soberano por parte do Príncipe. Este, legitimado pela necessidade de governar em situações de exceção, apresenta-se como figura capaz de conter as ameaças da guerra civil religiosa e da fragmentação social garantindo uma comunidade “próspera, florescente tanto do ponto de vista militar como científico, artístico e eclesiástico” (Benjamin, 1984, p.89).

Nesse sentido, o projeto absolutista do Estado configura-se como uma operação de naturalização e normatização da história, na medida em que busca neutralizar a dinâmica temporal ao substituir a espera escatológica por uma eternidade imanente e paralisada sob a autoridade do soberano. Assim, explica Sérgio Paulo Rouanet (1984, p. 36), o pensamento barroco articula dois polos estruturantes e complementares: por um lado, uma concepção fatalista da história como destino; por outro, uma concepção da política como técnica de estabilização profana. Ambas convergem para uma mesma

lógica imanentista, na qual a história, desprovida de finalidade redentora e da salvação, é assimilada à natureza, enquanto a política aparece como a instauração de uma “segunda natureza”, ordenada artificialmente pela vontade do soberano. “Essa concepção de história”, conclui Rouanet, “foi o solo em que se originou o drama barroco” (Rouanet, 1984, p. 36). Portanto, em *Origem do drama barroco alemão*, a história barroca,

se funda num imanentismo absoluto, como consequência paradoxal da visão secular e profana imposta pela Reforma e pela Contra-reforma. E concebe a história entre dois extremos de catástrofe e do apogeu: uma história natural desprovida de fins, reino do destino e da morte, e uma história natural implantada pela vontade do Príncipe, reino da ordem e da estabilidade. (Rouanet, 1984, p. 45).

No contexto das divergências interpretativas em torno das distintas orientações espirituais e históricas que compuseram o solo no qual *Hamlet* foi concebido, especialmente em sua correlação com o imaginário e a temporalidade do Barroco, segundo Carl Schmitt, Benjamin teria incorrido em um equívoco de interpretação histórica. Conforme argumentado por Schmitt, inicialmente no último ensaio da obra sobre *Hobbes* e reiterado em *O Nomos da Terra*, a Inglaterra não participou, senão por um breve momento¹¹⁹ do processo de afirmação da ordem terrestre nos termos de constituição do Estado com base na delimitação territorial e unificação do poder sob à

¹¹⁹ No artigo *Soberanía, dictadura y barroco: En torno a Walter Benjamin y Carl Schmitt*, o professor Roberto Navarrete Alonso, ao examinar a interlocução entre os pensamentos de Benjamin e Schmitt, esclarece, com base na leitura schmittiana, que nem *Hamlet*, na esfera teatral, nem Jaime I, seu correlato histórico na esfera política, poderiam ser considerados como soberanos no sentido moderno do termo. Ambos se situavam em um momento anterior à consolidação da soberania estatal tal como formulada pela filosofia política do barroco, particularmente em Hobbes. Conforme observa Navarrete Alonso: “Ni *Hamlet*, sobre la escena teatral, ni su correlato histórico, *Jacobo I*, sobre la escena política, pudieron afirmar, como haría *Luis XIV* en la Francia de 1655, *L'Etat c'est moi*, o en su caso *I am the State*. No fueron soberanos. Vivieron y sufrieron en sus propias carnes las tensiones que aún no habían estallado en forma de guerra, por lo que no estuvieron aún en condiciones de resolverlas, es decir, de decidir precisamente sobre la seguridad, la paz y el orden públicos. No tuvieron la capacidad, en razón del propio momento histórico, de ejercer aquella dictadura que, tres décadas después de la muerte de *Jacobo I* y ajusticiado ya su hijo *Carlos* por un delito de alta traición, sí pudo encarnar *Cromwell*. Fue solo durante su Protectorado que el mito hobbesiano del *Leviatán* adquirió concreción histórica en un territorio cuyo destino, en manos de la Casa de Orange, terminó por ser la des-territorialización: su transformación en Isla, con la consiguiente revolución a escala planetaria que esto supuso. [Nem *Hamlet*, sobre a cena teatral, nem seu correlato histórico, *Jaime I*, sobre a cena política, puderam afirmar, como faria *Luís XIV* na França de 1655, *L'État c'est moi*, ou, no seu caso, *I am the State*. Não foram soberanos. Viveram e sofreram em sua própria carne as tensões que ainda não haviam explodido em forma de guerra, razão pela qual ainda não estavam em condições de resolvê-las, ou seja, de decidir precisamente sobre a segurança, a paz e a ordem públicas. Não tiveram a capacidade, em razão do próprio momento histórico, de exercer aquela ditadura que, três décadas após a morte de *Jaime I* e já executado seu filho *Carlos* por crime de alta traição, pode ser encarnada por *Cromwell*. Foi apenas durante seu Protetorado que o mito hobbesiano do *Leviatã* adquiriu concreção histórica em um território cujo destino, nas mãos da Casa de Orange, acabou sendo a des-territorialização: sua transformação em ilha, com a consequente revolução em escala planetária que isso implicou” (Navarrete Alonso, 2021, p. 48).

figura moderna da soberania, como formulado pela filosofia política hobbesiana. Esse equívoco, argumenta Schmitt, impediu Benjamin de perceber que *Hamlet, embora viesse a ter traços comuns com os dramas do continente*, não possui as mesmas características do drama barroco. Os dramas de Shakespeare, segundo Schmitt, não são dramas religiosos, no sentido medieval, e tampouco são estatais, no sentido da unidade territorial assumido pela Europa continental. Por isso, não devem ser analisados como resposta bem articulada do barroco, como defendeu Benjamin, à dicotomia entre o pensamento renascentista e a tradição medieval. Pelo contrário, para Schmitt, o núcleo de *Hamlet* “não é compreensível a partir de categorias próprias da história da arte e da história das ideias, como ‘renascimento’ e o ‘barroco’” (Schmitt, 1983, p.112).

Na introdução à edição italiana de *Hamlet ou Hécuba*, Carlo Galli observa que, partindo do pressuposto de que o conceito de história, em Schmitt, não se configura como um processo contínuo e progressivo, mas antes como uma sucessão de épocas configuradas por catástrofes fundadoras e dissolventes da ordem política, a sua leitura do drama shakespeariano se inscreve nesta lógica descontínua. Trata-se, portanto, de compreender *Hamlet*, no contexto de relação entre a Inglaterra e à história moderna, não como expressão de uma estrutura estética e política consolidada, mas como testemunho de um momento de transição em que uma antiga ordem espiritual e política se desfez “corroída internamente pela inquietação do sujeito ‘melancólico’”. Nas palavras de Galli:

Assumindo que o conceito de história, tal como se depreende de toda a produção schmittiana, não é certamente o de uma história amplamente projetual e progressiva, mas sim, em relação à história moderna, o de uma "época", de uma suspensão, fechada entre duas catástrofes ao mesmo tempo criadoras e dissolutivas de ordem (de modo que a ordem moderna é sempre "parcial" e não conhece mais a coesão da *complexio* medieval), deve-se reiterar que a novidade de *Hamlet ou Hecuba* reside no fato de que, neste texto, a formação problemática e contraditória do Estado não é apreendida no momento da construção barroca e absolutista da teologia política (examinados por Schmitt em *Teologia Política* e nos ensaios sobre Hobbes), mas sim em uma situação maneirista (no momento, ou seja, em que uma velha ordem se desintegra, corroída internamente pela inquietação do sujeito "melancólico", cuja capacidade de discurso expressivo é, portanto, "deslocada", excêntrica, uma elaboração anômala de elementos do "velho estilo")¹²⁰ (Galli, 1983, p 14).

¹²⁰ *Premesso che il concetto di storia, quale si evince da tutta la produzione schmittiana, non è certo quello di una storia distesamente progettuale e progressiva, sí invece, in relazione alla storia moderna, quello di un'epoca®, di una sospensione, chiusa fra due catastrofi insieme creatrici e dissoltrici di ordine (così che l'ordine moderno è sempre «parziale») e non conosce più la compattezza della complexio medievale), va ribadito che la novità di Amleto o Ecuba sta nel fatto che in questo testo il formarsi problematico e contraddittorio dello Stato non viene colto nel momento della costruzione barroca e assolutistica della teologia politica (esaminati da Schmitt in Teologia Politica e nei saggi su Hobbes^o), ma semmai in una situazione manieristica (nel momento, cioè, in cui un vecchio ordine va in pezzi, corroso all'interno*

Inseridos em um período de transição, “os dramas de Shakespeare em geral e *Hamlet* em particular” se situam no desenvolvimento histórico particular da Inglaterra enquanto a ilha que, por um lado, se afastou do continente e, de outro, adentrou a antessala da conquista marítima. O jurista alemão começa o segundo apêndice da obra, *sobre o caráter bárbaro do drama Shakespeariano: a propósito do “Drama barroco alemão” de Walter Benjamin*, da seguinte maneira:

Os dramas de Shakespeare em geral e *Hamlet* em particular não são mais dramas religiosos, no sentido medieval do termo; mas tampouco são já estatais ou políticos, no sentido concreto que o Estado e a política assumiram na Europa continental, durante os séculos XVI e XVII, graças ao desenvolvimento da soberania estatal. Apesar de alguns contatos e ligações com o continente e apesar de alguns traços comuns na evolução do renascimento ao barroco, o drama inglês não possui essas características. Ele se situa antes no desenvolvimento histórico totalmente específico da Inglaterra enquanto ilha, que então estava apenas começando com o desprendimento do elemento terrestre, prelúdio a uma conquista do mar em grande estilo. É daqui que deriva a orientação histórica e espiritual do drama shakespeariano (Schmitt, 2009a, p.109)¹²¹.

Segundo Carl Schmitt, a compreensão do drama shakespeariano passa por sua inserção no horizonte histórico específico da Inglaterra, particularmente no contexto da primeira fase da Revolução Inglesa. Tal período, conforme explicou o jurista alemão, pode ser delimitado entre dois eventos decisivos: a derrota da Armada Invencível Espanhola, em 1588, que inaugurou a ascensão marítima e imperial britânica, e a deposição da dinastia Stuart, em 1688, no contexto da Revolução Gloriosa, que destituiu a monarquia absolutista e instaurou o regime de monarquia parlamentar¹²². Para Schmitt,

dall'inquietudine del soggetto «melanconico», la cui capacità di discorso espressivo è dunque «spostata», eccentrica, elaborazione anomala di elementi del vecchio «stile» (Galli, 1983, p. 14).

¹²¹ “I drammi di Shakespeare in generale ed *Amleto* in particolare non sono più drammi religiosi, nel senso medievale del termine; ma neppure sono già statuali o politici, nel senso concreto che lo Stato e la politica hanno assunto nell'Europa continentale, durante i secoli XVI e XVII, grazie allo sviluppo della sovranità statale. Nonostante alcuni contatti e collegamenti con il continente e nonostante alcuni tratti comuni nell'evoluzione dal rinascimento al barocco, il dramma inglese non possiede quelle caratteristiche. Esso si situa piuttosto nello sviluppo storico del tutto specifico dell'Inghilterra in quanto isola, che era allora appena iniziato col distacco dall'elemento terrestre, preludio ad una conquista del mare in grande stile. È di qui che deriva l'orientamento storico e spirituale del dramma shakespeariano” (Schmitt, 1983, p.109). “Shakespearean drama in general and *Hamlet* in particular is no longer religious in the medieval sense, but neither is it state-centered or political in the concrete sense that the state and politics acquired on the European continent through the development of state sovereignty during the sixteenth and seventeenth centuries. In spite of many contacts and ties with the continent, and some commonalities in the transition from the Renaissance and the Baroque, English drama cannot be defined by such labels. It belongs to the thoroughly peculiar historical evolution of the island of England, which had then begun its elemental appropriation of the sea. This great step provides us with the intellectual historical coordinates (geistesgeschichtliche Verortung) of Shakespearean drama” (Schmitt, 2009a, p.59).

¹²² Il dramma shakespeariano rientra nella prima fase della rivoluzione inglese, se questa la facciamo cominciare — come è possibile e sensato - dalla distruzione dell'Armada nel 1588 e terminare con la

portanto, se refere a um intervalo histórico decisivo no qual a Inglaterra, em contraste com as potências continentais europeias, trilhou um percurso singular na constituição de sua ordem político-econômica, deslocando-se de uma configuração territorial tradicional para uma orientação marítima e comercial que redefiniria sua inserção no mundo moderno. Desse modo, sustenta o jurista que a antítese mais apropriada para compreender Hamlet não é aquela entre o renascimento e o barroco, mas a entre o bárbaro e o político¹²³.

No contexto da histórico, ao situar *Hamlet* em um momento de transição, Carl Schmitt interpreta o drama como inserido em uma condição pré-estatal, o que o faz aparecer sob a chave do “bárbaro”. Em nota explicativa à edição italiana de *Hamlet ou Hécuba*, Carlo Galli (Schmitt, 1983, p.113) esclarece que o termo “o político” traduz o termo *das Politische*, conceito central no pensamento schmittiano, que designa a antítese amigo/inimigo como elemento fundamental de toda ação política. Tal conceito deve ser rigorosamente distinguido, em termos conceituais, do adjetivo “político” (*politisch*), vinculado à forma clássica do Estado moderno. Segundo Galli, a história “do político (*das politische*)” é marcada por sua progressiva neutralização e identificação com o Estado, de modo que qualquer elemento exterior ou anterior a essa forma estatal tende a ser

cacciata degli Stuart nel 1688. Durante questi cento anni sul continente europeo si sviluppa, dalla neutralizzazione delle guerre civili di religione, un nuovo ordine politico, lo Stato sovrano, un imperium rationis come lo chiama Hobbes [...] [O drama shakespeariano se insere na primeira fase da Revolução Inglesa, se a fizermos começar — como é possível e sensato — com a destruição da Armada em 1588 e terminar com a expulsão dos Stuart em 1688. Durante esses cem anos, no continente europeu, desenvolve-se, a partir da neutralização das guerras civis de religião, uma nova ordem política: o Estado soberano, um imperium rationis, como o chama Hobbes.] (Schmitt, 1983, p.113). “Il destino degli Stuart volle che essi non avessero alcun sospetto di tutto ciò, che non sapessero staccarsi da un medioevo religioso e feudale. Le argomentazioni di Giacomo I sul diritto divino dei re mascheravano appunto questa disperata mancanza di prospettive della sua posizione spirituale. Gli Stuart non compresero né lo Stato sovrano del continente, né il passaggio all'esistenza marittima che pure l'isola d'Inghilterra compì durante il loro regno. Così, quando venne decisa la conquista in grande stile degli oceani, e il nuovo ordine globale della terra e del mare ebbe trovato il suo riconoscimento formale nella pace di Utrecht (1713), essi scomparvero dalla scena della storia universale. [O destino dos Stuart quis que eles não tivessem qualquer suspeita de tudo isso, que não soubessem se desvincular de uma Idade Média religiosa e feudal. As argumentações de Jaime I sobre o direito divino dos reis mascaravam justamente essa desesperada falta de perspectivas de sua posição espiritual. Os Stuart não compreenderam nem o Estado soberano do continente, nem a passagem à existência marítima que a ilha da Inglaterra realizou justamente durante o seu reinado. Assim, quando foi decidida a conquista em grande estilo dos oceanos, e a nova ordem global da terra e do mar encontrou seu reconhecimento formal na Paz de Utrecht (1713), eles desapareceram da cena da história universal]” (Schmitt, 1983, p.116).

¹²³*Mi sembra tuttavia che dia poco peso alla differenza che intercorre fra la situazione complessiva dell'Inghilterra insulare e quella dell'Europa continentale, e quindi anche alla differenza fra il dramma inglese ed il dramma barocco tedesco del XVII secolo. E questa differenza è essenziale anche per interpretare Amleto, poiché il nucleo di quest'opera non è comprensibile a partire da categorie proprie della storia dell'arte e della storia delle idee, come «rinascimento» e «barocco». Con un'antitesi ad effetto, penetrante e concisa, si può caratterizzare quella differenza - tanto pregnante e sintomatica per la storia spirituale del concetto del «politico» - come l'antitesi di barbarico e di politico (Schmitt, 1983, p.112).*

percebido como bárbaro¹²⁴. A contraposição entre o “bárbaro” e o adjetivo “político”, portanto, representa, no percurso interpretativo de Schmitt, meio para encontrar um critério do conceito “do político”. Nessa perspectiva, o conceito de Estado pressupõe o conceito objetivo “do político”, uma vez que a forma estatal moderna se configura como a organização política de um povo unificado sob um território delimitado. Assim, ao afirmar sua soberania, o Estado moderno estabelece uma distinção fundamental entre o interior ordenado da unidade estatal e o exterior potencialmente hostil, reconhecendo como inimigo, no sentido de *justi hostes*, todos aqueles que se encontram fora de sua ordem jurídica e territorial, ou seja, outros Estados [*hostis aequalis ius*], com os quais pode entrar em estado de guerra. Nas palavras de Schmitt:

Uma definição do conceito do político só pode ser obtida pela identificação e verificação das categorias especificamente políticas. Isto porque o político tem suas próprias categorias, as quais se tornam peculiarmente ativas perante os diversos domínios relativamente autônomos do pensamento e da ação humanos, especialmente o moral, o estético e o econômico. Por isso, o político tem que residir em suas próprias diferenciações externas, às quais se pode atribuir toda a ação política em seu sentido específico. Suponhamos que no âmbito do moral as extremas diferenciações sejam bom e mau; no estético, belo e feio; no econômico, útil e prejudicial ou, por exemplo, rentável e não-rentável. A questão é, então, se também existe – e em que consiste –, uma diferenciação especial como critério simples de político, a qual, embora não idêntica e análoga àquelas outras diferenciações, seja independente destas, autônoma e, como tal, explícita sem mais dificuldades. A diferenciação especificamente política, à qual pode ser relacionadas as ações e os motivos políticos, é a diferenciação entre *amigo* e *inimigo*, fornecendo uma diferenciação conceitual no sentido de um critério, não como definição exaustiva ou expressão de conteúdo (Schmitt, 2009b, p. 27).

Portanto, enquanto no continente se consolidava o modelo de Estado moderno nos moldes hobbesianos, assentado na centralização do poder soberano, na constituição de exércitos regulares, na racionalização dos mecanismos fiscais, no fortalecimento das

¹²⁴ *Qui e in seguito, «il politico» traduce il neutro das Politische, termine chiave del pensiero schmittiano che indica l'antitesi amico/nemico come dato elementare di ogni azione politica, da distinguersi nettamente, sotto il profilo concettuale, da politico (politisch) come aggettivo riferito allo Stato moderno nella sua forma classica. Appartiene alla storia «del politico» di venire neutralizzato ed identificato, tendenzialmente senza residui, nello Stato politico, rispetto al quale ogni elemento non statale o prestatuale non può apparire che come barbarico: la contrapposizione di quest'ultimo termine e di politico (aggettivo) è dunque un momento determinato della vicenda della interpretazione «del politico» (neutro) [Aqui e a seguir, "o político" (*das Politische*) traduz o neutro *das Politische*, termo chave do pensamento schmittiano que indica a antítese amigo/inimigo como dado elementar de toda ação política, a distinguir-se nitidamente, sob o perfil conceitual, de *político (politisch)* como adjetivo referido ao Estado moderno em sua forma clássica. Pertence à história "do político" vir a ser neutralizado e identificado, tendenzialmente sem resíduos, no Estado político, em relação ao qual todo elemento não estatal ou pré-estatal não pode aparecer senão como bárbaro: a contraposição deste último termo e de político (adjetivo) é, portanto, um momento determinado do percurso da interpretação "do político" (neutro).] (Schmitt, 1983, p.113).*

instituições jurídicas, administrativas e de polícia¹²⁵, a Inglaterra, por sua vez, realizava uma inflexão estratégica que a afastava estruturalmente da formação Estatal continental. Em vez de promover uma unificação territorial interna sob a forma clássica do *Leviatã*, a ilha direcionou sua energia política e econômica à construção de uma existência marítima, configurando-se como metrópole de um império ultramarino em expansão. A verdadeira Revolução Inglesa, argumenta Schmitt (1984, p.115), foi viabilizada por formas de poder descentralizadas, inicialmente, por meio de piratas, corsários e filibusteiros, sendo posteriormente institucionalizada através de companhias de comércio. A Revolução Inglesa, portanto, foi além de uma mera transição político-jurídica da monarquia absoluta para o parlamentarismo. Ela representou, fundamentalmente, uma reorientação política interna da lógica territorial para uma vocação marítima, da soberania para a hegemonia comercial global, e da ordem estatal para o domínio oceânico. Essa mutação estrutural não apenas redefiniu a posição da Inglaterra no cenário mundial, como inaugurou uma nova racionalidade política que se distanciou da tradição europeia de organização do poder. É nesse contexto de transição que o drama de Shakespeare deveria ser lido, revelando, em sua tessitura as tensões constitutivas de um mundo em transformação, no limiar entre o colapso da ordem feudal e o advento de uma modernidade marítima em construção que se posicionou na disputa geopolítica europeia a partir dos mares.

3.4 Diante do espelho, o inimigo é o outro

Segundo Carlo Galli, em *Hamlet ou Hécuba*, Carl Schmitt aprofundou as investigações que foram iniciadas em *O Nomos da Terra*, demonstrando que a peça de Shakespeare só pode ser plenamente compreendida à luz da tensão geopolítica entre terra e mar, e não apenas como expressão do fim das guerras civis religiosas mediante a

¹²⁵ “*Questo Stato moderno trasforma i gruppi armati, il buon ordine antico, la mera sussistenza e il 'buon diritto' in organizzazioni che lo caratterizzano in quanto Stato: esercito, polizia, finanza e giustizia. È grazie a queste istituzioni che lo Stato riesce a creare quelle condizioni che esso stesso definisce pace, sicurezza, ordine pubblico, e a stabilizzare una situazione generale e diffusa di controllo 'di polizia'. Politica, polizia e politesse divengono così il singolare 'tiro a tre' del progresso moderno, in contrapposizione al fanatismo ecclesiastico e all'anarchia feudale, e, in breve, alla barbarie medievale [Este Estado moderno transforma os grupos armados, a antiga boa ordem, a mera subsistência e o "bom direito" em organizações que o caracterizam enquanto Estado: exército, polícia, finanças e justiça. É graças a essas instituições que o Estado consegue criar aquelas condições que ele próprio define como paz, segurança, ordem pública, e estabilizar uma situação geral e difundida de controle "policial". Política, polícia e politesse tornam-se, assim, o singular "trio" do progresso moderno, em oposição ao fanatismo eclesiástico e à anarquia feudal e, em suma, à barbárie medieval]*” (Schmitt, 1983, p. 114).

unificação soberana dos Estados modernos. Ainda conforme Galli, o império marítimo britânico, com o domínio sobre os mares, remodelou o direito público entre Estados em um direito privado comercial, substituindo a lógica estatal, fundada na ideia de inimigos igualmente justos (*hostes aequaliter justi*), por um moralismo universalista baseado na noção politicamente perigosa de guerra justa (*bellum justum*). Nas palavras de Galli,

Nesse sentido, *Hamlet ou Hécuba* não é plenamente explicável fora da grande sistematização que Schmitt, com *O Nomos da Terra*, deu às suas investigações — iniciadas no início dos anos quarenta — sobre a relação terra/mar. Em resumo: o sistema europeu dos Estados continentais fechados (caracterizados pela suspensão temporária e neutralização do "político", ou seja, da irracionalidade fundamental da política, que se expressa na relação amigo/inimigo) já não é mais compreensível, para Schmitt, apenas com a cessação das guerras civis de religião e com a contradição implícita entre “o político” e o direito; a essa se acrescenta a grande dicotomia entre terra e mar, assim como aquela entre terras europeias e extraeuropeias. Schmitt observa, em suma, que o nascimento dos Estados europeus é determinado por um elemento poderoso que não é estatal, nem estatizável, e que consiste no afastamento da Inglaterra das formas políticas próprias do Estado europeu, na passagem da ilha para uma forma de poder não estatal, mas marítima e imperial. É a *Seenahme*¹²⁶ inglesa que permite a *Landnahme* dos Estados europeus (o domínio inglês do mar permite, ao equilibrá-la, a conquista europeia das terras do Novo Mundo), e é essa *Landnahme* que, por sua vez, consente a formação de linhas “agonais” de amizade e inimizade, sob cuja proteção os Estados continentais poderão proceder à racionalização da guerra e à criação do *Jus Publicum Europaeum*, europeu e estatal apenas porque garantido por elementos não europeus nem estatais; o que constitui sua característica de reviravolta, de catástrofe epocal, e é também o germe de sua ruína, pois será justamente o império marítimo mundial inglês a transformar o direito entre Estados em um direito privado internacional — o direito comercial — e a substituir o raciocínio jurídico-estatal — essencialmente fundado no conceito de *hostes aequaliter justi* — por um moralismo universalista politicamente perigoso, na medida em que repropunha o conceito discriminatório de *bellum justum* [guerra justa] (Galli, 1983, p. 16)¹²⁷.

¹²⁶ Os termos *Seenahme* e *Landnahme*, que correspondem ao verbo alemão *nehmen* (tomar), constituem, no vocabulário de Carl Schmitt, o eixo estruturante do *jus publicum europaeum*, na medida em que se articulam com a noção de *nómos*, derivada do verbo grego *νέμειν* (*némein*), também com o sentido de “tomar” ou “apropriar-se”. Assim, *Seenahme* e *Landnahme* designam, respectivamente, a apropriação do mar e da terra. Nesse contexto, o *nómos* da terra europeu se configura justamente como o processo de expansão europeia por meio da conquista dos oceanos e da apropriação do Novo Mundo (Pietropaoli, 2019, p. 158).

¹²⁷ “*In questo senso, Amleto o Ecuba non è pienamente spiegabile al di fuori della grande sistematizzazione che Schmitt, con Der Nomos der Erde, ha dato delle sue ricerche – iniziate nei primi anni Quaranta — sul rapporto terra/mare. In breve: il sistema europeo degli Stati continentali chiusi (caratterizzati dalla temporanea sospensione e neutralizzazione del «politico», cioè dell'irrazionalità di fondo della politica, che si esprime nella relazione amico/nemico) non è più comprensibile, per Schmitt, solo con la cessazione delle guerre civili di religione e con la implicita contraddizione fra “politico” e diritto; a questa, si aggiunge la grande dicotomia fra terra e mare, nonché quella fra terre europee ed extraeuropee. Schmitt avverte insomma che la nascita degli Stati europei è determinata da un potente elemento non statale, né statalizzabile, che consiste nel distacco dell'Inghilterra dalle forme politiche proprie dello Stato europeo, nel passaggio dell'isola ad una forma di potere non statale, ma marittima ed imperiale. È la Seenahme inglese che permette la Landnahme degli Stati europei (il dominio inglese del mare permette, equilibrandola, la conquista europea delle terre del nuovo mondo), ed è questa Landnahme che a sua volta consente la formazione di linee “agonali” d'amicizia e d'inimicizia, al riparo delle quali gli Stati*

Desse modo, no contexto da tensão geopolítica entre terra e mar no século XVII, Carl Schmitt afirmou, no terceiro tópico, *A liberdade dos mares*, do capítulo III de *Nomos da Terra*, que, sob a ordem global instaurada pelo *jus publicum europaeum*, “toda terra do planeta ou é território estatal de Estados europeus, ou de Estados a eles equiparados, ou é terra ainda livremente ocupável, isto é, território estatal potencial ou colônia potencial” (Schmitt, 2013, p.182). O *mar*, por sua vez, permaneceu à margem de qualquer ordenamento espacial estatal, ou seja, “ele não é nem território estatal, nem espaço colonial, nem ocupável” (Schmitt, 2013, p. 183). O espaço marítimo, portanto, se manteve livre de qualquer forma de autoridade espacial estatal. Enquanto a terra firme foi repartida por fronteiras lineares bem definidas, que delimitavam territórios nacionais e zonas de dominação, o mar não conheceu outra fronteira senão a linha costeira. Nesse sentido, “ele se apresenta, em relação a todos os Estados, como a única superfície espacial livre e aberta para o comércio, para a pesca e para o livre exercício da guerra marítima e do direito de butim” (Schmitt, 2013, p.183). Tal configuração apenas se tornou possível a partir da inflexão geopolítica promovida pela Inglaterra, a partir do século XVI, ao se consolidar como potência marítima incumbida da salvaguarda um conceito de liberdade próprio dos mares. Os ingleses, explica Schmitt,

no século XV tinham sido, em parte, cavaleiros combatentes que faziam pilhagens na França e, em parte, criadores de ovelhas que vendiam lã para Flandres. Agora, desde meados do século XVI, corsários ingleses apareciam em todos os oceanos do mundo e realizavam as novas liberdades, primeiro a das linhas de amizade e da grande tomada de terra, depois a nova liberdade dos mares que, para eles, se tornou a única *grande tomada de mar* (Schmitt, 2013, p.184).

Por fim, a leitura de *Hamlet* proposta por Carl Schmitt, em contraposição à de Walter Benjamin, remete à tensão geopolítica fundante da ordem global moderna a partir do século XVI. Enquanto Benjamin insere a peça no horizonte do barroco do século XVII, destacando seus aspectos formais e religiosos, Schmitt a interpreta como manifestação de um processo histórico decisivo, isto é, a transição da Inglaterra para uma potência

continentali potranno procedere alla razionalizzazione della guerra ed alla creazione dello Jus Publicum Europeaeum, europeo e statale solo perché garantito da elementi non europei né statuali; il che è la sua caratteristica di rivolgimento, di catastrofe epocale, ed è anche il germe della sua rovina, poiché sarà proprio l'impero mondiale marittimo inglese a trasformare il diritto fra Stati in un diritto privato internazionale - il diritto commerciale — e a sostituire il ragionamento giuridico-statale - essenzialmente fondato sul concetto di hostes aequaliter justi - con un moralismo universalistico politicamente pericoloso in quanto ripropone il concetto discriminatorio di bellum justum” (Galli, 1983, p.16).

marítima. Ao inscrever o drama elisabetano na cisão entre o político e o pré-político, entre a ordem estatal e o bárbaro, Schmitt identifica na obra um reflexo da tomada de posição inglesa no processo de articulação entre terra e mar. Essa divisão, segundo o jurista, estruturou o *jus publicum europaeum* e redefiniu o *nomos* da Terra na era moderna.

Todas as ordenações pré-globais foram essencialmente *terrestres*, mesmo quando incluíam domínios marítimos e talassocracias. O mundo originariamente terrestre, transformou-se na época dos Descobrimentos, quando pela primeira vez a consciência global dos povos europeus aprendeu e mediu a Terra. Nasceu, com isso, o primeiro *nomos* da Terra, que consistia em uma determinada relação entre a ordem espacial da terra firme e a ordem espacial do mar livre, e foi, durante quatrocentos anos, portador de um direito das gentes eurocêntrico, o *jus publicum europaeum*. Naquela época, no século XVI, a Inglaterra ousou dar o passo de uma existência terrestre para uma existência marítima (Schmitt, 2014, p. 46).

A Inglaterra, ao se converter em potência marítima, assumiu papel central nesse processo, funcionando como elemento articulador entre os dois domínios. Essa oposição geopolítica fundou, portanto, duas ordens universais, a terra firme e o mar livre, cada uma dotada de critérios próprios sobre inimigo, guerra, butim e liberdade. A grande inflexão do direito das gentes nos séculos XVI e XVII culminou, assim, em um equilíbrio instável entre essas ordens, cuja tensão definiu o *nomos* da Terra. Como observou Schmitt (2014, p. 195), o traço distintivo do *jus publicum europaeum* residia na coexistência lado a lado de uma ordem marítima e uma ordem terrestre completamente estranha à Idade Média. Entretanto, essa nova ordenação do *jus gentium* não foi resultado de conflitos entre Estados europeus, mas da tomada das terras do Novo Mundo em conjunto com a tomada do mar livre¹²⁸. Nesse sentido, explica Carl Schmitt, a nova ordem espacial moderna surgiu

com o Estado territorial europeu centralizado, soberano diante do imperador e do papa, mas também diante de qualquer vizinho, fechado sobre si do ponto de vista espacial e tendo um espaço livre e limitado para tomadas de terra no além-mar. Os novos títulos jurídicos, característicos desse novo direito das gentes relacionado ao Estado e inteiramente estranho à Idade Média cristã, são o *descobrimento* e a *ocupação* (Schmitt, 2014, p. 65).

¹²⁸ A respeito do novo significado assumido pela oposição entre terra firme e mar após a conquista da América, e sua relação com o *jus publicum europaeum*, Stefano Pietropaoli observa que: “A uma ocupação territorial de extraordinárias dimensões, como foi aquela do continente americano pelas potências europeias, não podia senão corresponder um novo *nomos*. Esse novo ordenamento da terra se fundava, argumenta Schmitt, sobre a relação entre ordenamento espacial da terra firme (*Land*) e o ordenamento espacial do mar livre. O mar não era mais apenas um dos quatro elementos, mas se tornava espaço. O mundo, finalmente compreendido na sua totalidade, podia ser medido. O instrumento que a ‘consciência global dos povos europeus’ sistematizou para ‘medir’ a nova relação entre terra firme e mar era o *jus publicum europaeum*” (Pietropaoli, 2019, p. 161).

Antes de encerrarmos este capítulo, resta abordar um tema central desenvolvido por Carl Schmitt em *O nomos da terra: a limitação da guerra*. Na idade média, essa limitação era estabelecida pela doutrina do *bellum justum*, segundo a qual uma guerra justa era aquela moralmente justificável, pautada por uma justa causa [*jus ad bellum*] e conduzida por meios lícitos [*jus in bello*]. No ordenamento da *Respublica Christiana*, “que tinha no *imperium* e no *sacerdotium* suas instâncias hierárquicas adequadas” (Schmitt, 2014, p. 57), a autoridade do papa “assegurava uma clara definição do justo e do injusto” (Pietropaoli, 2019, p. 176). A doutrina medieval do *bellum justum* elaborou uma distinção dos conflitos entre cristãos, sujeitos à autoridade eclesiástica, das guerras contra os inimigos da cristandade. Nesse sentido, explica Schmitt, que “o solo dos impérios islâmicos era tido como território inimigo, que podia ser conquistado e anexado por meio de cruzadas” (Schmitt, 2014, p. 55) e eram consideradas *causas justas* quando autorizadas pelo pontífice. No contexto das guerras civis religiosas, a doutrina da guerra justa foi empregada para legitimar, inclusive, o tiranicídio, como observa Walter Benjamin em *Origem do Drama Barroco Alemão*: “precisamente num século de guerras religiosas, o clero insistia na afirmação de uma doutrina que lhe punha na mão armas contra príncipes hostis” (Benjamin, 2013, p. 59). Em todo caso, toda guerra autorizada pelo papa era considerada como justa. O conflito entre cristãos, por sua vez, era frequentemente classificado como *faidas*¹²⁹, isto é, conflitos “de afirmações de direito, efetivações de direito ou exercício de um direito de resistência, e ocorrem no quadro de uma única e mesma ordem geral, que abrange ambas as partes em luta” (Schmitt, 2014, p. 56). Pondera Carl Schmitt, que as guerras na Idade Média, portanto,

Não só admitem uma avaliação do ponto de vista teológico-moral e jurídico, para definir se tais conflitos são justos ou não, como tornam essa avaliação necessária. É preciso não esquecer que essas avaliações teológico-morais e jurídicas extraem sua força de instituições concretas, não de si mesmas. Em particular, a *paz* não é um conceito geral normativístico e destituído de espaço, mas sempre concretamente localizado, como paz do império, da *Land* [*Landfried*], da Igreja, da cidade, do castelo, do mercado, da assembleia judicial local [*Dingfried*] (Schmitt, 2014, p. 56).

¹²⁹ “No direito germânico da Idade Média, o substantivo *Fehde* refere-se aos conflitos armados entre grupos familiares e séquitos “privados” da nobreza senhorial, cujo fundamento estava na prerrogativa do grupo de buscar a reparação de um dano ou de uma injustiça metida contra o que considerava ser seu direito” (Schmitt, 2014, p.54, N.T.)

Um dado curioso destacado por Carl Schmitt diz respeito ao Concílio de Latrão de 1139, que procurou limitar os conflitos entre príncipes e povos cristãos por meio da proibição do uso de armas de longo alcance, restrição válida apenas para os próprios cristãos, mas não em relação aos inimigos da cristandade considerados injustos. A intenção era equilibrar a superioridade bélica entre os lados em disputa. De todo modo, como observa Schmitt (2014, p.351), a glosa interpretava essa proibição eclesiástica de forma restritiva: mesmo em guerras entre cristãos, ela só se aplicaria à parte considerada injusta, uma vez que não se poderia impedir o lado que detém o direito de empregar quaisquer meios eficazes contra a injustiça. Assim, “quem conduzia um *bellum justum*, desde que o pontífice lhe sancionasse a ‘justiça’ mediante o reconhecimento do *jus ad bellum*, não precisava mais se preocupar em observar o *jus in bello*” (Pietropaoli, 2019, p. 177).

À medida que a autoridade do papa começa a ser contestada, a lógica de limitação da guerra também sofreu transformações. Enquanto a decisão sobre a justiça da guerra permanecia exclusivamente ao pontífice, a doutrina do *bellum justum*, fundamentada por justa causa [*ex justa causa*], mantinha sua legitimidade (Pietropaoli, 2019, p. 177). Com o declínio da autoridade papal e o advento do *jus publicum Europaeum*, a guerra deixou de ser legitimada pela doutrina do *bellum justum* e passou a configurar-se como uma relação entre Estados soberanos dotados de igualdade jurídica. Nesse novo ordenamento, desaparece a figura do inimigo absoluto, aquele cuja destruição se torna imperativa. A guerra, assim, foi despojada de seu caráter de aniquilação, já que o adversário passou a ser admitido como *justus hostis*, ou seja, um inimigo legítimo no âmbito jurídico. Essa transformação, que substituiu a doutrina da justa causa como critério de limitação da guerra pelo princípio da igualdade entre os beligerantes (*aequalitas hostium*), constituiu, segundo Carl Schmitt, o principal êxito do *jus publicum Europaeum*. Porque a guerra deixou de ser orientada pela distinção entre uma parte justa e outra injusta, nesse novo paradigma, o inimigo reconhecido juridicamente, isto é, *justus hostis*, pode ser diferenciado do criminoso ou inumano (Schmitt, 2014, p. 350). Na medida em que foi

superada a discriminação entre uma parte justa e outra injusta, a guerra perdeu o caráter penal e as tendências punitivas. A neutralidade pôde se converter em um autêntico instituto do direito das gentes, pois a questão da *justa causa* tornou-se juridicamente irrelevante. Assim, a guerra transformou-se numa relação entre Estados soberanos portadores de direitos iguais. Os adversários, reconhecidos de ambos os lados como *justi hostes*, enfrentavam-se num mesmo plano. [...] Nessa época, só a guerra terrestre europeia foi conduzida, de ambos os lados, como forças armadas estatalmente organizadas. O fato de

a guerra ser travada contra inimigos – não contra rebeldes ou criminosos – tornou possível que inúmeras atitudes baseadas no respeito mútuo fossem convertidas em instituições jurídicas. Em particular, os prisioneiros e os vencidos deixaram de ser objeto de penalização, de vingança ou de confinamento na condição de reféns, a propriedade privada foi preservada de pilhagens na guerra terrestre e tratados de paz passaram a ser assinados com cláusulas de anistia (Schmitt, 2014, p. 336).

Assim, o *jus publicum europaeum* reconhecia como legítima, portanto, justa em sentido jurídico, toda guerra travada entre Estados soberanos. Embora a guerra não fosse abolida, ela foi limitada “mediante o reconhecimento recíproco dos contendores enquanto ‘Estados’. A igualdade formal fazia, seguramente, como que os Estados soberanos pudessem, entre si, considerar-se ‘partners bélicos equiparados’” (Pietropaoli, 2019, p.178) o que contribuía para afastar os métodos característicos da guerra de aniquilação e deixava de ser necessário atribuir culpa ou emitir juízos morais sobre a justiça de uma guerra.

Desse modo, segundo Carl Schmitt, esse arranjo constituiu o fundamento do *jus gentium* europeu, cuja vigência perdurou até ser reformulado com a ascensão de um direito internacional de pretensões universalistas, entre o final do século XIX e o início do século XX. Essa transformação resultou, em grande medida, da ascensão de uma potência extraeuropeia, os Estados Unidos, que passou a desempenhar o papel de força policial em cenário global. Nesse novo contexto, o antigo *jus publicum europaeum* foi gradualmente dissolvido (1890-1918) para dar lugar uma nova ordem jurídica planetária na qual a delimitação da guerra voltou novamente a ser considerada naqueles termos medievais do *bellum justum* (guerra por causa justa), em contraste com a lógica do *hostis aequalis ius* (guerra entre inimigos juridicamente iguais), característica do sistema interestatal europeu moderno. Nas palavras de Schmitt,

o direito das gentes da idade Média cristã europeia tem sido invocado e valorizado, de modo estranho e contraditório, em debates científicos fundamentais no campo do direito das gentes, particularmente quanto à questão da guerra justa. [...] juristas e políticos americanos, se esforçam para se aproximar da doutrina medieval da guerra justa e valorizá-la, tendo em vista os objetivos de sua imagem de mundo (Schmitt, 2014, p. 54).

Segundo Schmitt, a Primeira Guerra Mundial teve início, em agosto de 1914, ainda como um conflito entre Estados europeus no estilo antigo do *jus publicum europaeum*, ou seja, “as potências beligerantes consideravam-se mutuamente Estados soberanos em igualdade de direitos” (Schmitt, 2014, p. 278) e, portanto, como inimigos justos [*justis hostes*]. Nesse contexto, o início do conflito mundial ocorreu por meio de

uma declaração formal de guerra, “regulada pelo Terceiro Convênio de Haia, de 1907”. Essa formalidade jurídica era relevante por se basear na premissa de que não havia uma terceira alternativa entre a guerra e paz, permitindo, assim, uma distinção nítida entre as duas condições. Mais do que um simples procedimento, essa formalidade expressava o exercício de um direito: o *jus ad bellum*, reconhecido a todos os Estados soberanos, independentemente da existência de uma *justa causa belli*. Nesse contexto, a declaração de guerra não era compreendida como um ato de agressão, mas como parte legítima das relações interestatais (Pietropaoli, 2019, p. 180). Entretanto, com a entrada dos Estados Unidos na Primeira Guerra, revogando sua política de neutralidade “para garantir a liberdade dos povos e a paz mundial” (Zolo, 2008, p. 69) a era do *jus publicum europaeum* estava chegando ao seu fim.

Segundo Danilo Zolo, em 2 de abril de 1917, o presidente norte-americano Woodrow Wilson declarou que a guerra naval promovida pela Alemanha configurava um conflito voltado contra todas as nações do mundo, ou, em suas palavras, “contra a humanidade”. Por esse motivo, a Alemanha deveria ser tratada como *hostis generis humani* [inimigo da humanidade] (expressão tradicionalmente associada à pirataria), ou seja, um inimigo frente ao qual a neutralidade não seria moralmente aceitável. Danilo Zolo observa que as declarações do presidente Wilson implicaram uma ruptura na lógica tradicional dos conflitos bélicos, ao por em questão a concepção não discriminatória da guerra. A partir daquele momento, os Estados Unidos abandonaram sua condição de neutralidade e passaram a exercer, em escala global, a autoridade para decidir quem, entre os beligerantes, são os portadores da causa justa num conflito. Por isso,

Tratava-se de uma “reviravolta” (*Wendung*) na qual se delineava com clareza um tríplice fenômeno: (1) o surgimento definitivo dos Estados Unidos da América como potência fatora de um novo imperialismo e, por consequência, o fim da centralidade política e jurídica da Europa. (2) a queda do *jus publicum europaeum* como instrumento de regulação da guerra entre Estados, e o surgimento de instituições internacionais “universalistas” – inicialmente a Sociedade das Nações – que teriam a pretensão de garantir a paz mediante a proscrição jurídica da guerra; (3) o advento de uma guerra global “discriminante”: entrando em guerra contra a Alemanha, os Estados Unidos haviam anulado os conceitos não discriminatórios de guerra e de neutralidade, tendo atribuído a si o poder de decidir em escala internacional qual parte beligerante teria razão e qual não (Zolo, 2008, p. 69).

Essa transformação no conceito de guerra consolidou-se, sobretudo, com o Tratado de Versalhes, de 1919, que marcou o fim da noção não discriminatória da guerra e passou a compreendê-la como um crime. Pela primeira vez na história do direito

internacional, a guerra foi tratada juridicamente como um ato criminoso. Um exemplo encontra-se no artigo 227, parte VII, que qualificou, em tons morais e teológicos, o imperador alemão como criminoso, o acusando de violar a “moralidade internacional” e a “santidade dos Tratados¹³⁰”. Nos termos do *jus publicum europaeum*, “a guerra não podia ser um crime” de modo que “toda guerra conduzida contra uma *justus hostis* e em observância ao *jus in bello* era uma guerra juridicamente ‘justa’” (Pietropaoli, 2019, p.181). Carl Schmitt (2014, p.283) observa que, à época, não era difícil contestar o artigo 227 do Tratado de Versalhes, uma vez que o *direito das gentes* não admitia que um Estado exercesse jurisdição internacional sobre o outro. Em outras palavras, vigorava o princípio clássico do direito internacional *par in parem non habet jurisdictionem*, segundo o qual o igual não tem jurisdição entre iguais. Segundo o critério da época, explica, Schmitt,

O único sujeito do direito das gentes, mesmo no caso de delito segundo esse direito, era o Estado como tal. Um delito contra o direito das gentes não era, pois, um crime para o direito penal intraestatal. A guerra era considerada, rigorosamente, uma relação entre Estados, não entre indivíduos ou grupos. De acordo com o direito das gentes, a guerra não era travada por pessoas individuais, tampouco por chefes de Estado, mas pelo Estado como tal. O inimigo, um *justus hostis*, era diferente de um criminoso. A definição do fato típico do novo delito no artigo 227 é muito intangível. As diretrizes para os juízes referiam-se à moral e à política, não exclusivamente ao direito (Schmitt, 2014, p. 283).

Assim, a partir de 1919, consolidou-se no direito internacional a noção de que a guerra constituía um crime e, como tal, deveria ser proscrita. Carl Schmitt, contudo, enxergava com desconfiança esse pacifismo, por considerar que ele ocultava o perigo de eliminar qualquer forma de limitação jurídica aos conflitos armados. A nova teoria da guerra justa, explica Pietropaoli (2019, p. 182) sob o pretexto de promover *the welfare of mankind* [bem estar da humanidade], introduzia uma lógica discriminatória em relação ao inimigo, reduzindo-o à condição de inumano. A guerra, portanto, retornava sua lógica de aniquilação total, uma vez que já não se travava contra um *justus hostis*, mas contra um inimigo absoluto [*hostis generis humani*]. Nesse contexto, assustadoramente atual, Danilo Zolo ao comentar a máxima de Proudhon reformulada por Carl Schmitt em *Der*

¹³⁰ Nas palavras de Carl Schmitt: “No artigo 227, o *fato típico* do crime, com base na qual a acusação foi levantada, é apresentado como ‘ofensa suprema contra a moralidade internacional e a natureza sagrada dos tratados’ (*supreme offence against international morality and sanctity of treaties*). Além disso, no parágrafo 3 do artigo 227, o tribunal recebeu a diretriz de se orientar ‘pelos motivos inspirados nos princípios mais elevados da política internacional’, tendo sido usado o termo *international policy* e não *international law* com plena consciência de que a *law* tradicional desconhecia o novo crime” (Schmitt, 2014, p. 282).

Begriff des Politischen (1927), Wer Menschheit sagt, will betrügen [quem fala em humanidade, quer enganar], ressalta que:

Se um Estado combate o seu inimigo em nome da humanidade, a guerra que conduz não é uma guerra da humanidade. Aquele Estado busca simplesmente se apropriar de um conceito universal para poder identificar o pólo negativo como inimigo. Monopolizar este conceito durante uma guerra significa tentar negar ao inimigo qualquer qualidade humana, declarando-o *hors-la-loi* e *hors-l'humanité*, de modo a poder usar nos seus confrontos métodos cruéis, até mesmo de extrema desumanidade. Nesse sentido, o termo “humanidade” – em referência aos Estados Unidos é aqui ainda mais óbvio – é um slogan ético-humanitário “*particolarmente idoneo alle espansioni imperialistiche*” (Zolo, 2008, p. 79)¹³¹.

Essa concepção discriminatória da guerra, explica Schmitt (Schmitt, 2009, p. 59), deixava de reconhecer o inimigo como um *justus hostis*, enquadrando, antes, como um criminoso, isto é, um *hors-la-loi* [fora da lei] e *hors-l'humanité* [fora da humanidade], excluído tanto da ordem jurídica quanto da própria comunidade humana. Dessa forma, a supressão do conceito de *justus hostis* conduziu, como consequência, ao ressurgimento de níveis de violência comparáveis ao período anterior ao *jus publicum europaeum*. Isso se comprova, segundo Schmitt, no uso de armamentos manifestamente desiguais, que transformam a guerra em um conflito assimétrico. Quando há relativa paridade bélica, ambos os lados mantêm, ao menos em princípio, uma possibilidade de vitória, preservando-se um mínimo de simetria no confronto. No entanto, na ausência dessa equivalência, o inimigo é reduzido à condição de objeto passivo de uma medida coercitiva. Nessa lógica, o lado em desvantagem descola a diferença entre poder e direito para o domínio do *bellum instestinum*, enquanto o lado tecnologicamente superior converte sua supremacia bélica em prova de uma suposta *justa causa*, relegando o adversário à condição de criminoso (Schmitt, 2014).

a discriminação do inimigo como criminoso e a simultânea implicação da *justa causa* ocorrem em paralelo à intensificação dos meios de aniquilação [...] e a intensificação dos meios técnicos de aniquilação dos meios técnicos de aniquilação abre o abismo de uma discriminação jurídica e moral igualmente aniquiladora (Schmitt, 2014, p. 350).

¹³¹ Nas palavras de Carl Schmitt: “A ‘humanidade’ é um instrumento ideológico especialmente útil para expansões imperialistas, sendo, em sua forma ético-humanitária, um veículo específico do imperialismo econômico. Para tanto se aplica, com uma simples modificação, uma frase cunhada por Proudhon: quem diz humanidade, pretende enganar. Portar o nome de ‘humanidade’, referir-se à humanidade, confiscar essa palavra, tudo isso poderia – uma vez que não se podem portar tais nomes sublimes sem determinadas consequências – manifestar tão-só a terrível exigência de que o inimigo seja destituído da qualidade de ser humano, de que seja declarado *hors-la-loi* e *hors l'humanité* e, assim, de que se deva levar a guerra até a extrema desumanidade” (Schmitt, 2009b, p. 59).

Esse vínculo entre o desequilíbrio bélico resultante do avanço tecnológico e a lógica da guerra justa foi identificada por Carl Schmitt, por exemplo, no contexto da guerra área. Em uma passagem ao final de *O nomos da Terra*, Schmitt aponta como esse tipo de combate, marcado pela superioridade técnica, rompe a simetria entre os beligerantes. Nesse sentido, e de forma assustadoramente atual à luz dos recentes acontecimentos na Palestina, Schmitt observa que os bombardeiros e aviões, como seus ataques rasantes, “assim como São Jorge usava sua lança contra o dragão”, dirigem suas armas contra a população do território inimigo de maneira vertical, instaurando uma dinâmica de violência assimétrica e despersonalizada, fazendo da guerra uma ação policial, ou ainda, uma verdadeira *police bombing* “contra perturbadores da paz, criminosos e elementos daninhos” (Schmitt, 2014, p.350). Por isso, para Schmitt, na perspectiva universalista do novo direito internacional, a concepção do inimigo como criminoso conduziu à transformação da guerra em uma operação policial. A partir dessa mudança fundamental, toda guerra passou a ser considerada como uma guerra civil, dissolvendo-se a distinção entre guerra e paz, e, exército regular e o conjunto de civis.

Da mesma forma, em um tempo histórico no qual se obscureceu a linha que separa o inimigo reconhecido como igualmente legítimo do inimigo absoluto da humanidade, qualquer conflito, inclusive os internos, pavimentou os rumos de guerras civis de dimensão global, nas quais os próprios limites da soberania também perdem seus contornos e dimensão.

EXCURSO

Malditas sejam todas as cercas! Malditas todas as propriedades privadas que nos privam de viver e de amar! Malditas sejam todas as leis, amanhadas por umas poucas mãos, para ampararem cercas e bois e fazerem da terra escrava e escravos os homens! (Pedro Casaldáliga)

Em busca de responder à pergunta, proposta em concurso pela Universidade de Dijon, “qual a origem da desigualdade?”, o filósofo genebrino Jean Jacques Rousseau, escreveu, em 1754, o seu Segundo Discurso: *A origem da desigualdade entre os Homens?*

Rousseau, nesta obra, alerta ao leitor que a sua proposta de resposta para a referida pergunta trata-se de uma leitura hipotética da história e, no início do segundo capítulo, afirma que “o primeiro que, ao cercar um terreno, teve a audácia de dizer isto é meu e, encontrou gente bastante simples para acreditar nele foi o verdadeiro fundador da sociedade civil” (Rousseau, 1997, p. 87).

Em 1754, quando da publicação da obra, certamente para o hemisfério sul, esta formulação já não poderia ser considerada uma leitura hipotética. Exceto a parte em que diz “encontrou pessoas bastante simples que nada fizeram”.

Da chegada dos portugueses ao novo mundo, em 1500, até a sua efetiva colonização a partir de 1530, das capitanias hereditárias aos dias atuais, não faltaram pessoas que tentaram e continuam tentando suprimir as cercas levantadas daqueles que afirmaram e continuam afirmando: isso é meu.

Segundo o último relatório da ONG Global Witness, o Brasil é o país com a maior quantidade de mortos relacionados a conflitos de terra no mundo. De acordo com o mesmo relatório, no ano de 2017, 57 pessoas foram assassinadas decorrente destes conflitos (Global Witness, 2019). A comissão pastoral da terra, entidade que monitoria os conflitos agrários no país desde 1975, por sua vez, contabilizou no mesmo período, 71 assassinatos relacionado aos conflitos fundiários (Comissão pastoral da terra, 2018). Em todo caso, ambos os relatórios são taxativos ao afirmar que esses dados são ainda inferiores aos números reais. O Brasil se apresenta, portanto, como país mais violento e perigoso no que se trata a questão agrárias no mundo.

A regra desses conflitos por terra no país gira em torno da posse jurídica desses espaços. Quem são os verdadeiros donos dos territórios em disputa? A quem pertence e a

quem é de direito? Ou, melhor, a quem o direito reconhece como os legítimos donos de um determinado território?

Em 1950, o jurista alemão Carl Schmitt, escreveu a obra *O nomos da terra no direito das gentes do jus publicum europaeum*. Este livro, escrito por um jurista que teve suas obras centrais utilizadas como alicerce do Estado Nazista, pode ser utilizado por nós como bom guia para iniciarmos uma compreensão daquelas perguntas. Para tanto, gostaríamos de iniciar esse trajeto explicitando o sentido que o título da obra carrega, começando pela palavra *nomos*.

Nomos, segundo Carl Schmitt, é a palavra grega que designa a primeira medição, circunscrição e demarcação da primeira tomada de terra de onde todas as demais medidas subsequentes buscarão seu fundamento ou legitimidade. Compreender a palavras *nomos* nestes termos é, portanto, entendê-la como a medida da primeira divisão e repartição do territorial, ou seja, a divisão e a partição originárias de um determinado território.

Com uma maior frequência nos deparamos na literatura da filosofia política com a tradução de *nomos* por simplesmente lei. Entretanto, segundo Carl Schmitt, traduzir *nomos* como um prescritivo legal o aparta de seu sentido original ligado a terra. Pois, de acordo com ele, todo o direito deve ser compreendido como uma relação entre ordenação (*Ordnung*) e localização (*Ortung*), de modo que, a norma está necessariamente ligada a um espaço localizável e demarcado e, desse modo, *nomos*, em seu sentido originário, resgata esta unidade territorial de ordenação e localização.

Nomos é, portanto, a forma imediata na qual a ordem política e social de um povo se torna espacialmente visível. Ele é a primeira medição e divisão de pastagens, a primeira tomada de terra e a ordem concreta que dela reside e decorre. É, por fim, a medida que parte o chão e o solo da terra e os localiza em uma ordenação determinada de onde a forma adquirida constituirá uma ordem política, social e religiosa. Nas palavras de Carl Schmitt,

Medida, ordenação e forma configuram aqui uma unidade espacial concreta. Na tomada de terra, na fundação de uma cidade ou de uma colônia, o *nomos* se torna visível; com ele, uma tribo, um grupo ou um povo são assentados, ou seja, são historicamente localizados, e um pedaço de Terra é alçado ao campo de forças de uma ordem, de um ordenamento (Schmitt, 2013, p.69).

Verter *nomos* por lei, portanto, deixa escapar o seu contexto histórico-jurídico e a tradução perde sua ligação com um evento histórico originário, isto é, com o evento constituinte da ordenação do espaço. *Nomos*, explica o jurista alemão, “é precisamente a

total imediatividade de uma força jurídica não mediada por leis; é um acontecimento histórico constituinte, um ato de *legitimidade* que, em primeiro lugar, confere a legalidade da mera lei” (Schmitt, 2013, p.72). Uma outra característica importante, ligado ao imaginário de território, é que a palavra *nomos*, em sua etimologia, remete a cerca, ou dito de outro modo, a tudo aquilo que se encontra no interior de um espaço cercado e ordenado. A partir deste imaginário espacial de um território fechado, *nomos* pode ser compreendido como o evento originário de uma conquista territorial em que toda a ordenação futura, com seus acréscimos ou novas repartições territoriais, dela tem origem. É por isso que buscar na tradução “lei” o seu significado único esconde o que lhe tem de mais importante: a íntima interseção entre a tomada da terra, sua delimitação e circunscrição e, por fim, as leis que serão constituídas no interior deste novo território. Esse ato originário de uma tomada de terra é o *nomos* e

tudo o que vem depois são os efeitos e acréscimos ou então novas repartições – *anadasmoi* –, ou seja, ou continuação do antigo fundamento ou desvios dissolventes do ato constituinte de ordenação do espaço, ato associado à tomada de terra, à fundação de cidades ou à colonização (Schmitt, 2013, p. 78).

É nesse sentido que os grandes atos originários do direito estão sempre relacionados com a tomada da terra e localizações vinculadas à terra de onde derivam todas as demais medidas, demarcações e ordenações posteriores. Uma tomada de terra edifica o direito de acordo com uma dupla orientação: para o seu interior e para o seu exterior. Para o interior, ou seja, dentro do grupo que toma para si a terra, as primeiras divisões e repartições do solo criam as primeiras leis que regulamentaram as relações de posse e propriedade. Dessa divisão da terra resulta uma propriedade coletiva ou individual, privada ou pública, ou as duas. A partir destas medidas realizadas, estabelecem-se ou não registros fundiários. Em todo caso, segundo Schmitt, essas são questões posteriores e se referem às diferenciações que já pressupõe o ato comum de tomada de terra e somente dele são derivadas e, na realidade histórica encontram-se todas as possibilidades e combinações imagináveis de títulos jurídicos e de posse.

Mesmo quando essa primeira divisão de terra funda uma propriedade privada puramente individualista ou uma propriedade comum do clã, essas propriedades continuam a depender da tomada comum da terra e decorrem juridicamente do ato originário da comunidade (Schmitt, 2013, p. 81). Nesse particular, toda tomada de terra cria internamente uma espécie de propriedade eminente da comunidade como um todo,

mesmo quando a repartição posterior deixa de ser uma pura propriedade da comunidade e se reconhece inteiramente a livre como propriedade privada.

Na sua relação exterior, o grupo que toma para si a terra se contrapõe a outros grupos e potências nessa luta constante e dialética pela posse da terra. A tomada de terra na respectiva de sua relação com o exterior, apresenta, ainda, dois modos distintos de um título de direito das gentes¹³². Ou uma porção de solo é destacada de um espaço que até então era tido como livre, sem nenhum senhor reconhecido pelo direito externo do grupo que toma a terra, ou uma porção de terra é arrebatada do proprietário até então reconhecido e atribuída em seguida ao novo proprietário. Não é difícil, diz Schmitt, apreender que a aquisição do solo até então livre e sem senhor implica um problema jurídico mais simples, diferente da aquisição de um território com uma posse reconhecida (Schmitt, 2013, p. 81).

Em suma, a tomada de terra cria o mais radical título jurídico que existe em sentido pleno e abrangente do termo e precede, logicamente e historicamente, a ordenação que desta tomada de terra se segue. Ela contém, segundo o jurista, a ordem inicial, de natureza espacial e origem de todo o direito concreto e ordem posteriores. Desse título radical decorrem todas as relações posteriores de posses e de propriedade: propriedade individual ou coletiva, formas de posse e de usufruto no âmbito do direito público ou privado, social ou das gentes.

A ordenação do mundo, anteriormente compreendida como sendo o mundo a Europa, transformou-se quando na época das navegações, pela primeira vez, a consciência europeia apreendeu e mediu a Terra em seu sentido global. Com as grandes navegações, portanto, nasceu o primeiro *nomos* da Terra e foi, durante quatrocentos anos, o representante de um direito das gentes eurocêntrico conhecido como *o jus publicum europaeum*.

Contudo, anterior ao *jus publicum europaeum*, a ordenação territorial vigente na Idade Média cristã europeia, embora ainda não fosse um ordenamento jurídico que compreendia as dimensões do globo terrestre como um todo, forneceu as bases que serviram como título jurídico edificante desta transição para uma primeira ordem global do direito das gentes estritamente europeia. O *nomos* da terra da *Republica Christiana* ou

¹³² A utilização do termo direito da gente, ou direito dos povos, ao longo do texto se refere a um direito que regule as relações entre pessoas ou nações não constituintes de um mesmo território. No direito contemporâneo, o direito das gentes é mais conhecido como direito público internacional. A primeira utilização do termo, decorre do direito romano para separar o direito dos estrangeiros do direito dos cidadãos romanos: *jus gentium* e *jus civile*.

também conhecida como *Populus Christianus*, possuía localizações e ordenações próprias e bem específicas. Seu *nomos* era determinado por duas repartições territoriais: o solo pertencente aos povos cristãos e o solo dos povos não cristãos. O território que pertencia aos povos não cristãos era vislumbrado, pelos *nomos* da *Republica Christiana*, como aquele espaço aberto às missões cristãs e poderia, por meio de encargos papais, ser atribuído a um determinado príncipe para a realização de uma missão cristã de tomada de terra. Um dos exemplos dessas missões realizadas pelo direito da gente feudal europeia foram as cruzadas.

Assim que a forma da Terra se apresentou como um verdadeiro globo, logo a partir das grandes navegações, surgiu rapidamente um problema até então completamente novo: a necessidade de delimitação de uma nova ordem espacial do globo inteiramente em conformidade com o direito europeu. A nova dimensão global da terra reclamava uma nova ordem espacial. Os grandes descobrimentos do século XV e XVI, portanto, inauguraram a época do moderno direito europeu das gentes, que só terminaria, segundo Carl Schmitt, no século XX ao fim da Segunda Guerra Mundial e a nova divisão bipolar do mundo (Schmitt, 2013, p. 87).

Com o descobrimento do Novo Mundo, pelas grandes navegações, uma nova corrida pela tomada de terra deste novo espaço teve início e, para esse fim, foram traçadas, pelos acordos entre as nações europeias, linhas demarcatórias que dividiram e repartiram todo a dimensão territorial da Terra de um modo geométrico. Essas linhas demarcatórias foram as primeiras tentativas e esforços de estabelecer as medidas e as delimitações que corresponderiam ao um espaço global que vislumbrava a totalidade da Terra.

Do século XVI ao XX, explica Carl Schmitt, o direito das gentes europeu considerou as nações cristãs europeias como as criadoras e emissárias de um novo direito que deveria, a partir de então, valer para todas as nações. O novo mundo, recém descoberto, na compreensão deste direito, não surgiu como um inimigo, como eram compreendidos os povos não cristãos do período medieval, mas como um espaço livre, uma área livre para a ocupação e a expansão europeia. Surgiu, assim, uma batalha intra-europeia pela ocupação desse novo território. Foi, a partir dessa disputa entre as nações europeias, pelo direito de conquista desses novos territórios, o despertar dessa nova ordem espacial, com novas repartições planetárias.

Em vista dessa nova e extensa representação geográfica da Terra, as primeiras tentativas de dividi-la de acordo com o direito das gentes começaram logo após o ano

1492. Essa divisão, alinhado ao desenvolvimento dos mapas geográficos, ocorreu por meio das linhas globais demarcatórias. Segundo Schmitt,

A concepção de linhas globais segue passo a passo o desenvolvimento dos mapas geográficos e do globo, contudo, desde o seu início a questão é política e não pode ser relegada a um assunto puramente geográfico. O fato, por exemplo, de o primeiro meridiano da rede cartográfica do globo terrestre mais usada até hoje passar por Greenwich não é neutro e objetivo, tampouco puramente aleatório; resulta da concorrência entre diversos primeiros meridianos (Schmitt, 2013, p. 89).

Foram duas as linhas globais demarcatórias que primeiro delimitaram e demarcaram o novo *nomos* da Terra europeu emergido após o século XV. Essas linhas, com características e especificações distintas, foram as *rayas* e as linhas de amizade.

A primeira delas, conhecida como *raya*, foi traçada pelo papa Alexandre VI em 4 de maio de 1494, poucos meses depois do descobrimento da América. Derivou desta o tratado hispano-português de Tordesilhas assinado em 7 de junho de 1494. Neste tratado, ambas as potências católicas, Portugal e Espanha, definiram uma linha imaginária localizada a 370 léguas a oeste da ilha de Santo Antão no arquipélago de Cabo Verde como um ponto referencial. Deste ponto acordado entre as coroas portuguesa e espanhola, estabeleceu que os novos territórios descobertos a oeste pertenceriam aos espanhóis e ao leste, aos portugueses.

O que caracteriza essa primeira demarcação territorial, denominada de *raya*, é que os dois reinos signatários, Portugal e Espanha, reconheciam a mesma autoridade espiritual e, pela chancela desta, firmavam um acordo que possibilitava a aquisição das novas terras pertencentes a povos que possuíam outros credos. A *raya* pressupõe, portanto, que os príncipes e povos cristãos tenham o direito de receber do Papa um mandato de missão, nos ditames do direito das gentes da *Republica Christiana* vigente no período medieval, que lhes permitam exercer as atividades missionárias em regiões não cristãs, ocupando-as no decurso delas. Eles, portanto, encontraram na fé cristã um fundamento comum e no chefe supremo da igreja a mesma autoridade. Por conseguinte, eles se reconheciam reciprocamente como partes iguais de um contrato de divisão e repartição resultante de uma tomada de terra.

Por outro lado, as linhas globais denominadas de linhas de amizade, apesar de também se referirem à tomada europeia da terra no Novo Mundo, se baseiam em pressupostos inteiramente distintos. As *amity lines* criaram, pela primeira vez, o marco onde terminava a Europa e começava o outro Mundo. As linhas de amizade, portanto,

demarcava o duplo limite de início e fim do direito público europeu e, por esse motivo, a disputa pela tomada da nova terra tornava-se desenfreada. Do outro lado da linha demarcatória começava uma zona ultramarina na qual, na ausência de um limite jurídico, assumia-se como direito a lei dos mais fortes. As partes signatárias desses novos tratados, todas as demais nações europeias, apenas concordam no que diz respeito à liberdade nos novos espaços que começam do outro lado da linha. E, a liberdade, nesses termos, consiste no fato de que esta linha demarcava uma área para o uso livre e irrefreável da violência.

Desta nova configuração global surgiu a noção geral, segundo a qual, tudo o que ocorre além da linha permanece completamente fora das apreciações jurídicas, morais e políticas que eram aceitas aquém da linha. Daí a famosa frase “não existe pecado do lado debaixo do equador” recebe o seu significado político (Schmitt, 2013, p. 91).

Em primeiro lugar, convém citar a famosa frase de Pascal: “Um meridiano decide sobre a verdade”. Não se deve imputar a essa expressão de dor e de espanto um ceticismo relativista e geral, que só tem em vista a realidade de desvios do direito positivo em distintos países e épocas. Não se trata de tais banalidades, mas, ao contrário, do fato – perturbador para um pensador como Pascal – de que Príncipes e povos cristãos houvessem concordado em considerar que, em determinados espaços, inexistia a distinção entre o justo e o injusto. O meridiano de Pascal era, na realidade, o meridiano das linhas de amizade de sua época, que abriu um abismo entre a liberdade – isto é, a ausência de direito no estado de natureza – e o âmbito de um estado civil ordenado (Schmitt, 2013, p. 97).

Carl Schmitt, com intuito de exemplificar a consequência dessas linhas de amizade, recorre ao estado de natureza de Hobbes afirmando que o filósofo inglês estava ciente dessa realidade ao formular sua teoria do estado de natureza.

O homem é o lobo do próprio homem, segundo Schmitt, adquiriu um sentido concreto por causa da existência das linhas de amizade. A partir das linhas de amizade, afirmação hobbesiana havia sido localizada, isto é, recebera um espaço de vigência notório e inequívoco, reconhecido pelos governos europeus. “O *homi homini lupus* de Thomas Hobbes foi a resposta penetrante do século XVII proveniente de um espaço de liberdade recém-descoberto para além da linha” (Schmitt, 2013, p. 98).

É evidente que Hobbes não estava impressionado somente pelas guerras religiosas na Europa, mas também pelo impacto do fato de um novo mundo. Ele se refere ao estado de natureza, mas não o faz no sentido de uma utopia destituída de espaço. O estado de natureza de Hobbes é uma terra de ninguém, mas não é, nem de longe, um lugar nenhum. É localizável, e Hobbes o localiza, entre outros lugares, no Novo Mundo. Em outras passagens, entretanto,

sobretudo no estágio posterior de seu pensamento, a elaboração conceitual abandona a experiência concreta de tempo e espaço. O estado de natureza passa a ser tratado menos como fato histórico concreto do que como construção concebida de um ponto de vista hipotético, mas isso não anula a conexão histórica, importante para nós, com a existência das linhas de amizade (Schmitt, 2013, p. 98).

Na perspectiva do direito das gentes, o ponto central dos tratados vinculados as linhas de amizade que surgiram dos séculos XVI e XVII residia no fato de que grandes espaços de liberdade haviam sido delimitados como zonas de combate para a luta pela repartição do Novo Mundo. Trata-se, portanto, de um espaço após as linhas demarcatórias, livre e vazio de direito, em clara contraposição ao direito localizado no continente europeu.

Um espaço vazio de direito que emerge no momento da suspensão do ordenamento constituído é uma das formulações que temos para o Estado de Exceção. Carl Schmitt é reconhecido como o teórico do decisionismo e da exceção. Nesse sentido, compreender o período das conquistas do novo mundo realizado pelos europeus a partir do prisma da teoria do estado de exceção schmittiana nos parece assustadoramente pertinente. Toda a violência realizada na conquista desses novos territórios, proveniente e justificada pelo *nómos do jus publicum europaeum*, constituiu e, ainda, configura o modelo como nosso *nómos* atual lida e justifica com a posse de terras no Brasil. Seguindo na esteira do estado de exceção de Carl Schmitt, o filósofo italiano Giorgio Agamben pôde afirmar, na série de seus escritos políticos intitulada *Homo Sacer*, que o estado de exceção ao se tornar regra transformou-se no modo operandi das democracias contemporâneas. Apropriando da tese agambeniana para nosso texto, poderíamos afirmar que o estado de exceção, abaixo da linha do equador, sempre foi regra.

Entretanto, e ainda segundo Carl Schmitt, enquanto a história mundial não estiver encerrada, sempre teremos abertura para o surgimento entre nós de um novo *nomos* da terra “nas formas fenomênicas sempre novas dos acontecimentos da história mundial” (Schmitt, 2013, p.79).

Em contraposição e em resposta à formulação do estado de exceção de Carl Schmitt, Walter Benjamin na oitava tese sobre o conceito de história pôde afirmar que “a tradição dos oprimidos nos ensina que o estado de exceção em que vivemos é na verdade a regra geral e que precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade” (Benjamin, 1994, p. 226).

Nesse sentido, se Carl Schmitt estiver correto em sua exposição sobre a tomada de terra do novo mundo e sobre ser o *nomos* da terra o princípio originário de nosso direito e o responsável pela demarcação de terras, talvez, seja importante para nós que vivemos para além das linhas demarcatórias, tomar de empréstimo a tese de Walter Benjamin alterando-a para; a nossa tradição dos excluídos pela tomada de terra, de ontem e hoje, nos ensina que o *nomos* da terra europeu ainda é a regra e para nós colocarmos numa posição mais forte contra ele, devemos, mesmo que soe paradoxal, criarmos um verdadeiro *nomos* da terra capaz de arrancar todas as cercas.

CONCLUSÃO

Tempo e espaço eu confundo,
E a linha de mundo é uma reta fechada.
Périplo, ciclo, jornada de luz consumida
E reencontrada.
Não sei de quem visse o começo
E sequer reconheço
O que é meio o que é fim

Paulo Vanzolini

Se for possível traçar uma origem para as inquietações que motivaram esta tese de doutorado que ora se encerra, devemos retornar ao ano de 2009. Naquele período, quando ainda cursava a graduação em Filosofia na Universidade Federal de Goiás, os professores Adriano Correia, Adriana Delbó e Carmelita de Freitas Felício, juntamente com os estudantes, organizaram um grupo dedicado ao estudo da biopolítica. Passados alguns anos desde a criação desse grupo de pesquisa, vale destacar que daquelas reuniões se originaram inúmeros trabalhos acadêmicos, que vão desde monografias de conclusão de curso até dissertações de mestrado e teses de doutorado.

Recordo que uma das primeiras obras abordadas naqueles encontros foi a recente tradução realizada por Henrique Burigo, publicada em 2002 pela editora UFMG, de *O Poder Soberano e a Vida Nua*, de Giorgio Agamben. Naquele momento, do projeto político do filósofo italiano, que hoje integra a tetralogia finalizada da série *Homo Sacer*, haviam sido traduzidos no Brasil apenas três volumes: o volume introdutório (*Homo Sacer I*), *O que resta de Auschwitz* (volume III) e *O Estado de Exceção* (volume II, 1). Por sua vez, Agamben, que iniciou a série em 1995, havia publicado até 2009 apenas outros dois volumes: *O Sacramento da Linguagem* (volume II, 3) e *Reino e Glória* (volume II, 4). Assim, o projeto, que hoje conta com nove volumes divididos em quatro partes, ainda estava inacabado, e a leitura de *Homo Sacer I* foi tão impactante quanto controversa pelas hipóteses preliminares ali apresentadas.

De um lado, a controvérsia girava em torno da apropriação, considerada muita das vezes indevida, que o filósofo italiano fazia da pesquisa de outros filósofos, especialmente Michel Foucault e Hannah Arendt. Ou seja, da implicação da vida nua na política como núcleo originário do poder soberano e, conseqüentemente, da biopolítica ser tão antiga quanto a exceção soberana. Outra controvérsia ainda mais notória residia na hipótese que apontava uma proximidade estrutural entre os regimes totalitários e as democracias

contemporâneas, considerada excessivamente pessimista e que, por si só, poderia inviabilizar possíveis formas de resistência. Ou ainda, o que um jurista tão controverso, para dizer o mínimo, como Carl Schmitt, teria a nos dizer?

Por outro lado, naquele período, a leitura dessa obra repleta de hipóteses e caminhos controversos, abriu a possibilidade de uma reflexão, no interior da filosofia nacional, sobre o próprio cenário brasileiro que, a partir de uma leitura arqueológica de sua estrutura jurídico-política, sublinhava a marca da herança autoritária, presente na própria democracia pós-1988, oriunda dos tempos da ditadura civil-militar de 1964. Dito de outro modo, a nossa exceção soberana, presente na democracia, era pelo menos tão antiga quanto o golpe de 64. Talvez por Giorgio Agamben ser um filósofo cujo processo de reflexão estava, e ainda está, em plena atividade, buscando compreender os motivos do duradouro eclipse vivido pela política contemporânea, a transposição de suas análises para o contexto brasileiro, quase como um exercício antropofágico, parecia não apenas possível, mas especialmente fecunda.

Nos idos de 2009, portanto, o pessimismo realista de Agamben, convertido em um certo otimismo da época, orientava a interpretação de que o passado brasileiro permanecia, mesmo que oculto ou velado, na estrutura interna da nação como uma exceção permanente e, por isso, era necessário desvelá-lo para que a democracia brasileira pudesse ampliar seus contornos e impor um fim a violência do Estado. Concluída a graduação em filosofia e ainda sob os escombros das manifestações de junho de 2013, travamos a uma pesquisa de mestrado, em companhia do filósofo italiano, voltada à reconstrução da estrutura do estado de exceção a partir do diálogo entre Walter Benjamin e Carl Schmitt. O caminho trilhado pela estrutura social e política brasileira, por sua vez, parecia seguir firme na direção da catástrofe.

Se iniciamos estas considerações finais com um breve percurso histórico, foi apenas para destacar o quanto o tempo histórico incidiu sobre a pesquisa, afastando do pesquisador sua completa imparcialidade enquanto se empenhava em compreender o tempo lógico do pensamento agambeniano. Chegamos, assim, ao momento de formular algumas considerações derradeiras, embora não conclusões definitivas, desta pesquisa de doutoramento, gestada sob a marca de uma guinada teológico-autoritária e atravessada por um período pandêmico em que o Estado, personificado em sua figura executiva, assumiu um papel central na promoção da melancolia, da angústia e da morte.

Na advertência que abre *Stasis* (Homo Sacer, II, 2), Giorgio Agamben resumiu, em poucas palavras, as teses que estruturariam os dois primeiros ensaios do livro. O

primeiro foi dedicado ao exame da guerra civil no contexto da Grécia clássica, tomando como ponto de partida, para isso, as investigações da historiadora Nicole Loraux, em especial no artigo *La guerre dans la famille*. Neste artigo usado por Agamben, Loraux questiona o imaginário comum, presente nas compressões sobre a estrutura social da Grécia, segundo o qual a política, ou seja, o espaço público da *pólis*, representaria a superação do espaço privado do *oikos*. Para historiadora francesa, a *stasis* é, por excelência, uma guerra que se origina no *oikos* e, portanto, uma guerra intestina iniciada no seio da família. O *oikos*, assim, se revelaria sua dimensão paradoxal. Isto é, por um lado, é o ponto de partida da divisão social engendrada pelo conflito; por outro, é também o lugar onde se torna possível a reconciliação daquilo que foi dividido pela dissensão. Por sua vez, Giorgio Agamben reelabora as conclusões de Nicole Loraux concluindo que, concebida como paradigma político, a guerra civil, ao menos desde a experiência grega, constitui o limiar decisivo de politização do Ocidente, sendo, nesse sentido, um fenômeno tão antigo quanto a própria democracia ocidental. Assim, a *stasis*, análoga ao estado de exceção enquanto um limiar de indistinção entre dois polos em tensão, a *pólis* e o *oikos*, operaria um jogo de forças que tanto politizaria o espaço privado da casa (*oikos*) quanto despolitizaria o espaço público da *pólis*. O estudo sobre a *stasis* realizado por Agamben, portanto, conecta com a hipótese apresentadas em *Homo Sacer I*, segundo a qual a biopolítica, isto é, a inclusão da vida nos cálculos da política, é tão antiga quanto a própria política ocidental. Essa afirmação encontraria respaldo na guerra civil que opera numa relação de exclusão-inclusiva, esfumando os limites entre o externo da *pólis* e o interno do *oikos*, fazendo como que *bíos* e *zoé* coexistam numa zona de irreduzível indistinção, demonstrando, portanto, que a incorporação da *zoé* à *pólis* pertence a origem da política ocidental.

No segundo ensaio, por sua vez, após uma análise minuciosa do frontispício do *Leviatã*, Giorgio Agamben, ao tomá-lo como uma ilusão de perspectiva à maneira da arte anamórfica, situou a noção de *ademia* como núcleo originário do corpo político moderno. Em outras palavras, se deixarmos a cortina que esconde o centro da estatalidade cair, o que se revelaria oculto nas engrenagens da maquinaria estatal seria a ausência de povo. Além disso, simbolicamente representado pelo *Leviatã*, o Estado moderno foi concebido para pôr fim às guerras civis de religião ou, nos termos da filosofia de Thomas Hobbes, para encerrar a guerra de todos contra todos. No entanto, para Giorgio Agamben, mesmo que o Estado moderno tenha surgindo com o propósito de se opor à guerra civil, excluindo-a de seu horizonte, já que a rebelião e conflito interno seriam a enfermidade

capaz de destruir a grande máquina estatal, o conflito intestino ainda permanece como uma ameaça sempre latente no seu interior.

Giorgio Agamben também observou que Carl Schmitt formulou o conceito de guerra civil mundial a partir do seu diagnóstico de ruína do *Jus Publicum Europaeum*. Com o colapso da ordem política estatal, instaurada na Europa no século XVII, e o novo interesse universalista de excluir a guerra do direito público internacional levaram ao desaparecimento de distinções até então nítidas no cenário global, isto é: entre guerra e paz, militares e civis, inimigos e criminosos. Ao suprimir a noção de *justus hostis*, o inimigo deixou de ser visto como adversário legítimo e passou a ser enquadrado como *hors-la-loi* e *hors-l'humanité*, excluído, assim, tanto da ordem jurídica quanto da comunidade humana. Essa transformação reinstaurou a lógica de guerra justa na qual todo conflito assume a forma de guerra civil global, deslocando-se do campo político para um embate moral, no qual o inimigo se dissolve numa zona difusa, abrindo a possibilidade de qualquer um ser identificado como “inimigo da humanidade”.

Finalmente, gostaríamos de deixar em aberto algumas considerações que emergiram durante a escrita do terceiro capítulo desta tese. A primeira dessas considerações se encontra na teoria da história formulada por Walter Benjamin em *Origem do Drama Barroco Alemão*, na qual o Barroco não foi entendido como um momento estanque da história, restrito ao século XVII, mas como uma ideia que ao romper a linearidade temporal, se manifesta com força em períodos de crise, sob a tensão entre restauração e catástrofe. Se no século XVII o soberano assumiu o papel histórico de pôr fim às guerras de religião, hoje, diante da barbárie do nosso tempo, com golpes de estado gestados por defensores da liberdade, parece que nos restou o único caminho de defesa das instituições, e a restauração que nos parece possível é a defesa inabalável de um conceito abstrato de democracia. Nesse sentido, não parece ser a restauração, mas a catástrofe o que melhor define a realidade política do nosso tempo.

Outra consideração suscitada pela investigação, atravessada pelo tempo histórico em que vivemos, diz respeito à dimensão do espaço virtual da internet. Assim como o espaço marítimo do passado, o espaço virtual parece se organizar como um local da liberdade, aos moldes de uma virtualização do estado de natureza, portanto, fora dos limites da estatalidade. Se, por um lado, no longínquo ano de 2013, o otimismo da época identificava as redes como um novo espaço de liberdade política, apresentando-se como resistência contra a violência estatal e fomentando movimentos de transformação social acompanhados em tempo real em diversos pontos do globo, hoje a realidade demonstra

que essas redes, controladas por grupos privados, engendram, na verdade, rupturas sociais, golpes de Estado e conflitos internos em escala global. A resposta a esse fenômeno de época seria um novo ordenamento espacial tal como o *Jus publicum*? Ao fazer isso não estaríamos repetindo os passos do ideário barroco do século XVII e encontrar na soberania a proteção da guerra de todos contra todos?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. Entrevista com Giorgio Agamben. **Rev. Dep. Psicol.** 2006, v. 18, n. 1, p. 131-136, 2006.

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção**. Tradução de Iraci D. Poleti. 2. ed. São Paulo: Boitempo editorial, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo? e outros ensaios**. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009.

AGAMBEN, Giorgio. **Signatura rerum: sobre o método**. Tradução de Andrea Santurbano e Patricia Peterle. São Paulo: Boitempo, 2019.

AGAMBEN, Giorgio. **Stasis: a Guerra civil como paradigma político (Homo Sacer, II, 2)**. Tradução de Patrícia Peterle. São Paulo: Boitempo, 2025.

AGAMBEN, Giorgio. **Stasis: Civil War as a Political Paradigm (Homo Sacer, II, 2)**. Tradução de Nicholas Heron. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.

AGAMBEN, Giorgio. **Stasis: La guerra civil como paradigma político (Homo Sacer, II, 2)**. Tradução de Rodrigo Molina-Zavallía. Revisão técnica de Flavia Costa. Buenos Aires: Hidalgo editora, 2017.

AGAMBEN, Giorgio. **Stasis: La Guerra civile come paradigma politico (Homo Sacer, II, 2)**. Torino: Bollati editore, 2015.

ANONIMO ATENIENSE. **La democrazia come violenza**. Palermo: Sellerio, 1991.

ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ARENDT, Hannah. **Sobre a Revolução**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ARISTÓTELES. **Constituição dos Atenienses**. Tradução de Delfim Ferreira Leão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

ARISTÓTELES. **Poética**. Tradução de Ana Maria Valente. 3 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

ARISTÓTELES. **Política**. Tradução de Antônio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Pontinha: Vega, 1998.

BACON, Francis. **Novum Organum ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza**. Tradução de José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção Os Pensadores).

BARBARA, Cassin; LORAUX, Nicole; PESCHANSKI, Catherine. **Gregos, Bárbaros, Es- trangeiros: a cidade e seus outros**. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.

BASHFORD, Alison. Foreign bodies: vaccination, contagion and colonialism in the nineteenth century. In: BASHFORD, Alison; HOOKER, Claire (Org.). **Contagion: historical and cultural studies**. Londres: Routledge, 2001. p. 39-60.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 7º ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de História. Tradução de Adalberto Müller. São Paulo: Alameda, 2020.

BENJAMIN, Walter. **Origem do drama barroco alemão**. Tradução de João Barrento. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2013.

BENJAMIN, Walter. **Origem do drama barroco alemão**. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: editora brasiliense, 1984.

BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. Tradução de Ernani Chaves. In: GAGNEBIN, Jeanne Marie (Org.). **Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)**. São Paulo: editora 34, 2011.

BENJAMIN, Walter. **Ursprung des deutschen Trauerspiels**. Frankfurt: Suhrkamp, Verlag, 1963.

BOBBIO, Norberto. Carl Schmitt: Der Leviathan des Thomas Hobbes, Hansseatische Verlagsanstalt, Hamburg, 1938. Tradução de Antonella Attili e Luis Salazar. In: SCHMITT, Carl. **El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes**. Cidade do México: Fontamara, 2008.

BOBBIO, Norberto. Entre Razón y Pasión: Bobbio recuerda a Schmitt. Entrevista de Antonio Gnoli. Tradução de Antonella Attili e Luis Salazar. In: SCHMITT, Carl. **El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes**. Cidade do México: Fontamara, 2008.

BOBBIO, Norberto. La norma y la bestia: entrevista de Massimo Brutti a Norberto Bobbio. Tradução de Antonella Attili e Luis Salazar. In: SCHMITT, Carl. **El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes**. Cidade do México: Fontamara, 2008.

BOBBIO, Norberto. **Thomas Hobbes**. Tradução de Manuel Escrava de Romani. Barcelona: Hurope, 1991.

BRANDT, Reinhard. Das Titelblatt des Leviathan. **Leviathan**, vol. 15, n. 1, p.165-186, 1987

BREDEKAMP, Horst. **Der Behemoth: Metamorphosen des Anti-Leviathan**. Berlin: Duncker & Humblot, 2016.

BREDEKAMP, Horst. **Leviathan body politic as visual strategy in the work of Thomas Hobbes**. Tradução de Elizabeth Clegg. Boston: De Gruyter, 2020.

BREDEKAMP, Horst. **Thomas Hobbes der Leviathan: Das Urbild des modernen Staates und seine Gegenbilder 1651-2001**. Berlin: Akademie Verlag, 2012.

BREDEKAMP, Horst. **Der Behemoth: metamorphosen des Anti-Leviathan**. Berlin: Duncker & Humblot, 2016.

CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben: Uma arqueologia da potência**. Tradução de Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

CERDAS, Emerson. Platão. Menêxeno. Introdução, tradução e notas. **Archai**, n. 30, p. 1-35, 2020.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA. **Conflitos no Campo**. 2018. Disponível em <https://www.cptnacional.org.br/multimidia/12-noticias/conflitos/4380-lancamento-do-relatorio-anual-da-cpt-destaca-o-aumento-da-violencia-no-campo-e-dos-conflitos-pela-agua>. Acesso em: 10/02/2019.

DESCARTES, René. Discurso do método. Tradução de Maria Ermantina Galvão. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ÉSQUILO. Eumênides. In: **Orestéia III**. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2004.

FAJARDO, Diego Saavedra. **Empresas Políticas: idea de un príncipe político-cristiano (vol. 2)**. Madrid: Editora Nacional, 1976.

FAJARDO, Diego Saavedra. **Empresas Políticas: idea de un príncipe político-cristiano (vol. 1)**. Madrid: Editora Nacional, 1976.

FALK, Francesca. **Eine gestische Geschichte der Grenze. Wie der Liberalismus an der Grenze an seine Grenzen kommt**. Paderborn: Wilhelm fink, 2011a.

FALK, Francesca. Hobbe's Leviathan und die aus dem Blick gefallenen Schnabelmasken. **Leviathan**, vol. 39, n. 2, pp. 247-266, 2011b.

FRATESCHI, Yara Adário. **A física da política: Hobbes contra Aristóteles**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2008.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Do conceito de Darstellung em Walter Benjamin (ou Verdade e beleza). In: GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Limiar, aura e rememoração**. São Paula: Editora 34, 2014. p.63-73.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Do conceito de Darstellung em Walter Benjamin ou verdade e beleza. **Kriterion**, n. 112, dez/2005, p.183-190, 2005.

GALLI, Carlo. Apresentação dell'edizione italiana. In: SCHMITT, Carl. **Amleto o Ecuba: L'irrompere del tempo nel gioco del drama**. Tradução de Simona Forti. Bologna: il Mulino, 1983.

GALLI, Carlo. La mirada de Jano: **Ensayos sobre Carl Schmitt**. Traducción de María Julia de Ruschi. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011.

GOLDSMITH, M. M. Introduction to the second edition. In: HOBBS, Thomas. **Behemoth or The Long Parliament**. Londres: Frank Cass, 1969.

GOLDSCHMIDT, Victor. **A religião de Platão**. Tradução de Ieda e Oswaldo Porchat Pereira. 2 ed. São Paulo: Difusão Europeia do livro, 1970.

HÉRODOTO. **Histoire**. Tradução de Larcher. Paris: Charpentier, 1850.

HERÓDOTO. **História**. Tradução de Carlos Schrader. Madrid: Editorial Gredos, 1989.

HERÓDOTO. **História**. Tradução de J. Brito Broca. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019.

HOBBS, Thomas. **Behemoth or The Long Parliament**. Londres: Frank Cass, 1969.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2004.

HOBBS, Thomas. Terceiras objeções feitas pelo Sr. Hobbes contra as seis meditações. Tradução de Luis Fernando Biasoli. **Modernos & Contemporâneos**, v. 5, n. 11, p. 288-306, 2021.

HOBBS, Thomas. **The English Works of Thomas Hobbes (volume 1)**. London: Routledge Thoemmes Press, 1992.

HOBBS, Thomas. **The english works of Thomas Hobbes of Malmesbury (volume I)**. London: John Bohm, 1839a.

HOBBS, Thomas. **The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury (volume IV)**. London: John Bohm, 1839b.

HOLDERNESS, Graham. The Human Heart, from Harvey to Hobbes. **Critical Survey**, v. 32, n. 3, pp. 20-32. 2020, disponível em: <https://www.jstor.org/stable/48731727>. Acessado em: 8 de agosto de 2025.

LEÃO, Delfim F. Sólon e a lei sobre a neutralidade em tempo de stasis. **Revista Ágora**, v. 4, p. 25-37, 2002.

LORAUX, Nicole. **Invenção de Atenas**. Tradução de Lílian Valle. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

Loroux, Nicole. **La ciudad dividida: el olvido em la memoria de Atenas**. Tradução de Sara Vassallo. Buenos Aires: Katz Editores, 2008.

LORAUX, Nicole. La guerre dans la famille. **Clio**, n. 5, pp. 21-62, 1997.

LYNCH, Christian Edward Cyril. Entre o Leviatã e o Beemote: soberania, constituição e excepcionalidade no debate político dos séculos XVII e XVIII. **Dados: revista de Ciências Sociais**, vol. 53, n. 1, p.55-90, 2010.

MALHADAS, Daisi; DEZOTTI, Maria Celeste Consolin; NEVES, Maria Helena de Moura Neves. **Dicionário grego-português (dgp): vol. 1**. Cotia, Sp: Ateliê Editorial, 2006.

MALCOLM, Noel. The title page of Leviathan, seen in a curious perspective. **The Seventeenth Century**, vol. 13, n. 2, p.124-155, 1998.

MARAVALL, José Antonio Maravall. **La teoria española del Estado em el siglo XVII**. Madrid: Instituto de estudios políticos, 1944.

MARAVALL, José Antonio. **La Cultura del Barroco**. 3. ed. Barcelona: Editorial Ariel, 1983.

NAVARRETE ALONSO, Roberto. Soberanía, dictadura y barroco. En torno a Walter Benjamin y Carl Schmitt. **Ingenium: Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología de las Ideas**, v. 14, p. 43-50, 2021.

PALMER, Richard J. The control of plague in Venice and northern Italy 1348–1600. Canterbury: University of Kent, 1978.

PIETROPAOLI, Stefano. **Carl Schmitt uma introdução**. Tradução de João Paulo Arrosi. Curitiba: Editora UFPR, 2019.

PLATÃO. **A República**. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2012.

PLATÃO. **Leyes (libros VII-XIII)**. Tradução de Francisco Lisi. Madrid: Editorial Gredos, 1999.

PLATÃO. Menéxeno In: Diálogos II: **Górgia, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo**. Tradução de E. Acosta Méndez. Madrid: Editorial Gredos, 1983.

ROUANET, Sérgio Paulo. Apresentação. In: BENJAMIN, Walter. **Origem do drama barroco alemão**. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: editora brasiliense, 1984.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

SANTOS, Mariana Andrade. Os rastros de uma travessia: a filosofia da (na) apresentação. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2017.

SCHMITT, Carl. **Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes: Sinn und Fehlschlag eines politische Symbols**. Stuttgart: Klett-Cotta, 1995.

SCHMITT, Carl. **Amleto o Ecuba: L'irrompere del tempo nel gioco del drama**. Tradução de Simona Forti. Bologna: il Mulino, 1983.

SCHMITT, Carl. **Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols**. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1938.

SCHMITT, Carl. Der Staat Als Mechanismus Bei Hobbes Und Descartes. **Archiv Für Rechts-Und Sozialphilosophie**, vol. 30, p.622-632, 1936, disponível em <http://www.jstor.org/stable/23676541>.

SCHMITT, Carl. **El Leviathan en la teoría del Estado de Tomás Hobbes**. Traduzido por Javier Conde. Buenos Aires: Editorial Struhart, 2002.

SCHMITT, Carl. **El Leviathan en la teoría del Estado de Tomás Hobbes**. Tradução de Antonella Attili. Cidade do México: Distribuciones Fontamara, 2008.

SCHMITT, Carl. **Hamlet or Hecuba: The intrusion of the Time into the Play**. Traduzido por David Pan e Jennifer R. Rust. Nova Iorque: Telos Press Publishing, 2009a.

SCHMITT, Carl. **O conceito do Político/Teoria do Partisan**. Tradução de Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Editora Del Rey, 2009b.

SCHMITT, Carl. **O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum**. Tradução de Alexandre Franco de Sá [et al.]. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2014.

SCHMITT, Carl. **Teología Política**. Tradução de Francisco Javier Conde e Jorge Navarro Pérez. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

Schmitt, Carl. **The Leviathan in the State theory of Thomas Hobbes: meaning ad failure of a political symbol**. Traduzido por George Schwab and Erna Hilfstein. Westport: Greenwood Press, 1996.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Catástrofe, História e Memória em Walter Benjamin e Chris Marker: a escritura da memória. In. **História, memória, literatura: o Testemunho na Era das Catástrofes**. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2003.

SKINNER, Quentin. **Reason and rhetoric in the philosophy of Hobbes**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

SPRAGENS, Thomas A. **The Politics of Motion: The World of Thomas Hobbes**. Lexington: University Press of Kentucky, 1973.

STRAUS, Leo. **The Political Philosophy of Hobbes**. Tradução de Elsa M. Sinclair. Chicago: The University of Chicago Press, 1952.

TAUBES, Jacob. *Ad Carl Schmitt Gegenstrebiges Fügung*. Berlin: Merve Verlag, 1987.

THÉOGNIS. **Poèmes Élégiques**. Tradução de Jean Carrière. Paris: Le Belles Lettres, 1962.

TUCIDIDES. **A história da guerra do Peloponeso**. Tradução de Mário da Gama Kury. 4 ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2001.

VILLACAÑAS, José Luis. **Poder y conflicto: Ensayos sobre Carl Schmitt**. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2008.

VITRUVIO, Marco. **De Architectura**. Traduzido por Luciano Migotto. Pordenone: Edizioni Studio Tesi, 1990.

ZOLO, Danilo. Carl schmitt: a profecia da guerra global. Traduzido por Anderson Vichinkeski Teixeira. **Revista Direitos fundamentais e justiça**, n. 5, p. 68-85, 2008.