

Índice

RESUMO	2
INTRODUÇÃO	3
PARTE I	6
A POLÍTICA SOBRE O VIVER NA ANTIGUIDADE	6
1. Vida e Comunidade: a “vida boa”	6
2. Virtude e vida política: cidadãos e não-cidadãos	11
PARTE II	20
A POLÍTICA SOBRE A VIDA NA MODERNIDADE	20
1. O princípio da <i>conservação da vida</i> e a constituição da soberania	20
2. O fundamento do poder político sobre a vida: vida nua, homo sacer	43
3. A relação de inimizade como estrutura do político	47
4. A ideia de uma civilização do poder com um propósito cosmopolita	54
5. A estrutura teológica – política e o paradigma da Exceção	63
PARTE III	81
A TRANSFORMAÇÃO DA VIDA SOB O PODER QUE SOBRE ELA SE EXERCE: BIOPODER E BIOPOLÍTICA	81
1. A viragem para os poderes imanentes: o modelo disciplinar e a biopolítica	81
2. A comunidade imunitária moderna e o totalitarismo como doença autoimune: o campo, espaço de exceção	117
CONCLUSÃO	127
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:	133

VIDA, EXCEÇÃO E PODER

DO PODER SOBERANO SOBRE A VIDA AO BIOPODER

RESUMO

Esta dissertação começa com uma reflexão sobre a vida tal como se situa no pensamento político e ético de Aristóteles, distinguindo o “bios”, a vida qualificada e politizada, como o objeto do poder, e diferenciando-a nessa medida da “zoê”, da simples vida natural, confinada à mera manutenção e reprodução. Na segunda parte, no âmbito do pensamento político moderno, a filosofia de Hobbes mostra-nos como da soberania desponta a biopolítica, uma vez que o fundamento do poder soberano é o intenso desejo pela vida e seu engrandecimento; uma vida que surge ameaçada pela “guerra de todos contra todos” e que acaba subjugada ao poder de “dar a morte”. Na terceira e última parte, analisamos a especificidade de um novo poder disciplinar, invisível e panótico, tal como considerado por Foucault, e consideramos o surgimento da biopolítica como um poder sobre as massas. Mostramos como esta transição para a biopolítica torna a vida uma “vida nua” ou “sagrada” (sacer), como diz Giorgio Agamben, tornando normal o estado de exceção da vida exposta ao puro poder. Mostramos também como este desenvolvimento radica, como diz Esposito, no carácter imunitário da comunidade moderna.

Life, Exception and Power: from the sovereign power over life to biopower

ABSTRACT

The following dissertation starts with a reflection on life as it appears in the political and ethical thought of Aristotle, distinguishing “bios”, i.e. qualified and politicized life, as the object of power and considering its difference vis-à-vis the “zoe”, simple natural life reduced to its preservation and reproduction. In the second part, concerned with modern political thought, Hobbes’ philosophy shows how biopolitics rises from sovereignty, insofar as the basis of sovereign power is the intense desire for life, a life that is in danger through a “war of all against all” and that ends subordinated to a power that “gives death”. In the third and last part, we focus in the specificity of a new disciplinary, invisible and panoptic power, as characterized by Foucault, and we consider the raise of biopolitics as a power over the masses. We show how this transition toward biopolitics makes life “bare” or “sacred life” (sacer), as Giorgio Agamben argues, rendering normal the state of exception of life before pure power. We also show how this development is based, as Roberto Esposito argues, in the immunitary character of modern community.

INTRODUÇÃO

Este trabalho tem por intenção, desde o primeiro momento, refletir as formas pelas quais a vida é ao longo dos tempos tomada como o objeto de interesse primordial na instituição do poder político. Na primeira parte do trabalho procuramos entender, segundo a perspectiva de Aristóteles, como a vida é um bem e tal significa classificar como valiosa aquela vida politicamente qualificada (bios) diante da qual a simples vida (zoê) surge desconsiderada, mas, simultaneamente, incluída comunitariamente pela sua utilidade, no entanto, subjugada e sem direitos em vista da harmonia e felicidade geral.

No desenvolvimento deste trabalho enfatizamos a expansão do poder político sobre a vida segundo o modelo soberano do poder que se metamorfoseia em biopoder como modelo de poder sobre a vida que culmina no desenvolvimento de uma estrutura de poder significativamente complexificada e cientificada, a biopolítica.

É, sobretudo, através de Hobbes, na segunda parte deste trabalho, que trilhamos esse caminho que nos revela como a vida é instruída e forçada para certas manifestações em troca da sua conservação, desenvolvimento e prosperidade. É sempre o medo de uma morte violenta que desencadeia no homem a alienação da sua força vital originária que primeiro o enfraquece para depois o dispor a uma morte gloriosa, em situação de guerra. O homem deve morrer combatendo o medo da morte não percebendo, mas sentindo, o fundo irremediavelmente solitário e hostil do seu existir. A vida é essa esfera sobre a qual derramam os homens os seus mais intensos e vis desejos, motivados por uma vontade incontável de poder, quer movidos pelo orgulho, quer pela necessidade do reconhecimento, ou perigosamente inflamados pela avareza, pelo espírito guerreiro da conquista e do engrandecimento incondicionado. É intrínseco ao modo de existir humano uma tensão despoletada pela estranheza e desconfiança diante do outro e tal implica que se force a coexistência pacífica. Somente sobre o espectro do poder inspirado no sobrenatural provido de uma força imanentizada, ilimitada, protetora e aterradora se obtém das vontades individualizadas o assentimento necessário à legitimação de um poder absoluto decisor sobre a condução da vida, o mesmo será dizer, sobre a determinação da morte. A um tal poder instituído, político – juridicamente, deve

cada vida a possibilidade e a condição do seu existir dignamente, em virtude de uma certa forma de representação na qual se subsume.

Na terceira parte, conduzidos no pensamento foucaultiano, apreciamos no âmbito dos modelos de poder disciplinar e biopolítico que o valor da vida independe da sua pura natureza primitiva, ainda que sob ela se constitua e instale o poder que a disciplina e regulariza intrínseca e massivamente. É sempre sobre certas categorias de vida organizadas, política e juridicamente, que o poder opera estratégica e taticamente fazendo uso de vários mecanismos estruturais de controlo e dominação em que surgem implicados, predominantemente, elementos especializados de índole económica, tecnológica, científica (biológico – médica) e ideológica.

A apropriação orgânica da vida denuncia uma transformação radical em relação aos processos de determinação sobre a vida e o poder que sobre ela se exerce é, doravante, mais meandroso e não menos desconcertante. Vemos despontar na modernidade a biopolítica através do conceito de soberania. Assistimos à transformação de um poder soberano, espetaculosamente visível nas suas determinações, em biopoder soberano mais invasivo, controlador e não menos agrilhoante. Este novo modelo de poder sobre a vida, numa inversão da lógica do velho poder soberano sobre a vida, toma na sua invisibilidade a vida por dentro. A vida passa a ser controlada nas suas reações psicofísicas, neurológicas e genéticas, primeiro individualmente e depois coletivamente, em resultado do evoluir desse processo de dominação para um modelo mais denso e sofisticado de poder, o modelo biopolítico. A biopolítica procede à instauração de uma forma de racionalidade biologizante do género humano. A biopolítica ao sobrepor os desafios e inventos cientistas e tecnicistas, na lógica da máxima produtividade e em nome da inoculação da vida exposta à ameaça de agentes patogénicos mortíferos, à tradicional racionalidade político – jurídica vai desencadear efeitos estrondosos e irremediavelmente potenciadores de um extermínio massivo. O poder entranha-se nos corpos e descortina uma linguagem nova que desvenda violentamente os segredos de uma natureza que desta forma perde do seu horizonte qualquer possibilidade de liberdade. Esse poder que prolifera dentro da vida desvitaliza a força nascente criadora e inovadora no lugar da qual instaura brutalmente um artificialismo supliciante e angustiante que mata a

cada instante, mascarado e obscurecido sob um rosto fraudulento e dizimador. O tanatopoder é a nova armadilha na qual tropeça “ingenuamente” o novo poder sobre a vida. Portanto, a finalizar este trabalho são exploradas as consequências dessa profunda transformação que nos conduzirá na região do totalitarismo ao verdadeiro espaço da exceção que é o campo, como refere Giorgio Agamben. O campo é o espaço em que se reúnem aglomerados de corpos abandonados, apolíticos, ajurídicos e amorais, que atraem sobre a sua “inexistência” a força brutal e devoradora do poder arbitral que, em nome da necessidade da ordem e da proteção às vidas estatizadas, introduz uma dinâmica de resolução da situação excepcional pela exclusão e mortandade não criminalizáveis. Pensemos sobre se é esse o espaço nascente de uma nova ordem política – jurídica ou, pelo contrário, a sua mais absurda degenerescência e declínio.

Com Roberto Esposito perspetivamos o novo modelo de poder de conservação da vida como uma questão de se tornar imune, ou seja, deixar de ter “*munus*”, algo em comum. Assim, aquilo que é posto em comum, na comunidade moderna, é precisamente a subtração ao que quer que seja comum. Neste sentido, a comunidade moderna assenta na sua negação, isto é, na *immunitas*. É, então, uma comunidade imunitária.

PARTE I

A POLÍTICA SOBRE O VIVER NA ANTIGUIDADE

1. Vida e Comunidade: a “vida boa”

No mundo clássico, o conceito de vida (zoê), ligado à ideia do movimento do fluxo vital, através da manutenção e da reprodução da própria vida, surgia sempre articulado com um plano que a ultrapassava. A vida era um bem mas não um fim, e a vida humana justificava-se não em função do próprio viver, mas em função de algo maior e mais qualificado, de uma vida maior, que a manutenção e reprodução da vida natural permitiriam. Esta diferença entre a vida enquanto simples viver e a vida plenamente humana traduziu-se desde logo nas instituições políticas gregas, articulando-se com a diferença entre a família ou a casa, na qual a vida se conserva e reproduz, e a cidade ou vida pública, na qual se trata de algo mais do que simplesmente viver. Foi de Aristóteles a expressão mais notabilizada da diferença estabelecida entre o simples facto de viver – to zên – e a vida politicamente qualificada – to eu zên¹ – enunciando desta forma o fim para o qual tende a comunidade perfeita: “*ginomenê men oun tou zên heneken, ousa de tou eu zên*” - “*formada a princípio para preservar a vida, a cidade subsiste para assegurar a vida boa (o viver bem)*”².

“ Este [viver segundo o bem] é o fim supremo, quer para todos os homens em comum, quer para cada um individualmente. Eles, porém, unem-se e mantêm a comunidade política visando também o simples viver, já que existe provavelmente um certo bem no simples facto de viver [Kata to zên auto monon]; se não há excesso de dificuldade na maneira de viver [kata ton bion], é evidente que a maior parte dos homens suporta muitos sofrimentos e agarra-se à vida [zoê], como se houvesse nela uma espécie de serenidade (euêmeria, belo dia) e uma doçura natural.”³

¹ Aristóteles, *Política*, 1252b30, tradução de António Campelo amaral e Carlos de Carvalho Gomes, Edição Bilingue, Lisboa: Vega, 1998

² Aristóteles, *Política*, 1252b30

³ Aristóteles, *Política*, 1278b20

Se os clássicos, nomeadamente Aristóteles, trataram de confinar o viver biológico, a manutenção e reprodução da vida, a uma esfera infrapolítica, remetendo-a para o plano familiar e deixando-a fora da alçada da vida pública da polis, a modernidade pode ser analisada a partir de um movimento de crescente politização dessa mesma vida, no sentido em que essa mesma vida se torna objeto de atenção, interesse e cuidado por parte das relações políticas e do poder político. O conceito com que vamos trabalhar na presente dissertação – o conceito de biopolítica –, tal como foi explorado por pensadores como Michel Foucault ou Giorgio Agamben, aponta justamente para este movimento de politização.

Entre as considerações que Agamben produz na sua obra *Poder Soberano e Vida Nua*, reportando-se às investigações de Foucault no campo da biopolítica que abordaremos de modo mais aprofundado neste trabalho, encontramos a tese de que neste ponto preciso da implicação da *vida nua* na esfera política se constituiu o núcleo originário – ainda que oculto – do poder soberano. Toda a modernidade seria, assim, compreensível a partir de uma perspetiva biopolítica, não sendo, portanto, possível fazer uma separação radical efetiva entre o tradicional modelo jurídico-institucional do poder soberano e o moderno modelo biopolítico do poder.

Para Agamben a raiz da moderna conceção do poder remonta a uma *relação secreta* que une o poder à *vida nua*. Neste sentido é pertinente reavivar as noções aristotélicas de viver (*zên*) e viver bem (*eu zên*), e questionar na definição de *polis* aristotélica não apenas os sentidos e modos possíveis de articulação do *viver bem* como o *telos político*, mas, sobretudo “*qual a relação entre política e vida, se esta se apresenta como o que deve ser incluído através de uma exclusão?*”⁴

Segundo Aristóteles a Polis não resulta de uma soma arbitrária de indivíduos, mas funda-se na irreduzível dimensão relacional solidária e comunicacional: por isso, o homem é um *ser vivo político* – *zoon politikon*. A expressão “o homem é por natureza, um ser vivo político”⁵ traduz o facto de todo o ser humano se inserir de modo natural na Polis, como o espaço onde decorre a mais elevada experiência humana de vida em comunidade.

⁴ AGAMBEN, Giorgio, *Poder Soberano e Vida Nua*, Lisboa: Presença, 1998, p. 16

⁵ Aristóteles, *Política*, 1253a

A comunidade política – *koinonia politike* – forma-se na partilha simbólica e existencial da mesma língua, costumes, cultos e estatutos cívicos, sob o mesmo regime (*politeia*) e em vista de um interesse comum (*sympheron*). A comunidade política decorre da conjunção de dois fatores constitutivos: um funcional e um orgânico. O primeiro resulta dos laços jurídicos (*dikaion*) entre os indivíduos abrangidos pela mesma ordem constitucional; o segundo, deriva dos laços de amizade (*philia*) fundada em critérios de natureza étnica e genética.

“ Quem for incapaz de se associar ou não sente essa necessidade por causa da sua autossuficiência, não faz parte de qualquer cidade e será um bicho ou um deus.”⁶

Aristóteles prossegue, na sua *Política*, afirmando como natural a disposição que existe em todos os homens para a formação de uma comunidade deste género, ética e politicamente organizada e orientada em vista de fins (*skopoi*) e finalidades (*teleis*) capazes de concretizar as aspirações de cada um dos indivíduos à felicidade (*eudaimonia*) e de toda a comunidade para a auto-suficiência (*autarkeia*).

Segundo a concepção ética aristotélica, o fim para que tendem todas as ações e escolhas humanas é o bem. Esse bem que perseguido enquanto fim em si mesmo alcança um sentido mais absoluto do que quando perseguido como fim e como meio para qualquer coisa. Assim, o bem pode ser entendido como aquilo por que tudo o mais é feito. Portanto, o bem humano deve constituir-se como o fim desejável por si próprio, que tem de converter-se no verdadeiro instituto da política.

O bem é sempre maior e mais perfeito quando nele se fazem valer as superiores aspirações da comunidade. Neste sentido, devem os indivíduos unir-se e trabalhar em prol do maior e melhor bem para a comunidade.

Mas em que sentido se pode dizer que o bem da comunidade é superior ao do indivíduo? Na *Ética a Nicómaco*, Aristóteles alude ao conceito que nos permite compreender esta superioridade: o conceito de virtude ou excelência (*aretê*). A virtude não é uma qualidade inata da alma humana, mas uma

⁶ Aristóteles, *Política*, 1253a25-30

disposição (exis) da alma cuja aquisição permite a um ser humano praticar de forma quase espontânea atos que sejam bons e o tornem melhor. Neste sentido, a virtude não é algo que seja nem natural no homem (pois se o fosse não precisaria de ser adquirida) nem contra-natura neste mesmo homem (o que implicaria que jamais pudesse ser adquirida), mas precisamente algo que pode ir lentamente ganhando raízes na alma humana, moldando-a e tornando-a configurada de acordo com ela. Se perguntarmos como poderia essa lenta transformação e configuração da alma humana ter lugar, a resposta não pode deixar de ser inequívoca: através da prática, das ações repetidas e dos hábitos e disposições lentamente adquiridos através dessas repetições.

Uma vida regida por hábitos virtuosos, uma vida dotada de hábitos, por exemplo, de temperança e coragem, é um viver marcado pela moderação e pelo meio-termo entre excessos. É este viver que se deveria adquirir através de uma prática, a qual teria aqui uma influência de tipo educativo. Mas se este viver virtuoso, um bios marcado pela virtude, seria o resultado de uma educação, e de uma lenta apropriação da virtude pela alma do educando, poder-se-ia perguntar como seria possível que quem não possui ainda a virtude venha a ter uma prática lenta e repetida que lhe permita adquiri-la. E é diante desta pergunta implícita que surge a resposta inevitável: só através da comunidade, e da relação com os homens virtuosos que se encontram na polis, se torna possível a aprendizagem da virtude; só vivendo em comum com os outros, num bios politikos, só através do exemplo e da prática presente numa vida comum, se torna possível a aquisição pelas novas gerações de hábitos virtuosos. Por outras palavras: se o bem supremo, a felicidade, é a autarkeia de uma vida consoante a virtude, o maior bem só pode ser um bem comunitário.

“ Tal como o homem é o melhor dos animais quando atinge o seu pleno desenvolvimento, do mesmo modo quando afastado da lei e da justiça, será o pior. A injustiça armada é, efetivamente, a mais perigosa, o homem nasceu com armas que devem servir a sabedoria prática e a virtude, mas que também podem ser usadas para fins absolutamente opostos. É por isso que o homem sem virtude é a criatura mais ímpia e selvagem, e a mais grosseira de todas no que diz respeito aos prazeres do sexo e da alimentação. A

*justiça é própria da cidade, já que a justiça é a ordem da comunidade de cidadãos e consiste no discernimento do que é justo.*⁷

Alcançamos o sentido da ênfase que Aristóteles atribui à coragem, no livro terceiro da *Ética a Nicómaco*, ao entender que esta é a disposição do caráter propícia a desenvolver-se e a revelar-se no campo de batalha. É, então, na circunstância do conflito extremo, a guerra, que a própria vida surge exposta aos perigos mais extremos, pois, “a morte é a mais temível de todas as coisas”⁸, e ao derradeiro sacrifício em nome de um bem maior, a defesa e a glória da comunidade. É próprio do indivíduo virtuoso o ato corajoso, que na situação de guerra encontra a oportunidade para se objetivar. É a coragem que se revela através dessa prática, que implica o indivíduo enfrentar e suportar a morte. Uma morte corajosa é uma morte nobre, “de modo genuíno poder-se-á dizer que o corajoso é sem medo a respeito de uma morte gloriosa, bem como a respeito de tudo quanto subitamente o ameaça de morte. E tais são sobretudo as situações de guerra.”⁹ Portanto, ter a força para enfrentar o perigo e morrer de forma nobre são na prática manifestações da excelência, correto sentido orientador, na aquisição das disposições do caráter. Assim, o justo meio é alcançado pela superação do excesso de confiança que torna o homem perversamente destemido e pelo controlo exercido sobre a fraqueza que tornaria o homem covarde. Segundo Aristóteles “o fim de toda a atividade é o que se constitui de acordo com a disposição do caráter”¹⁰, neste caso para o corajoso é ser nobre, então o que define a coragem é a nobreza, “porquanto cada coisa é definida pelo seu fim.”¹¹ Concluindo, o corajoso resiste e realiza ações com coragem em vista da nobreza.

Uma felicidade completa requer que na vida o homem consiga dispor de um conjunto de bens, os que excedem e os que sejam compreendidos pela sua natureza. Com esses mesmos bens ou recursos alcança o homem uma vida virtuosa, na medida em que seja capaz de atuar segundo a disposição certa das suas melhores qualidades, intelectuais e morais; tal significa um equilíbrio

⁷ Aristóteles, *Política*, 1253a30 35

⁸ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1115a25, Tradução António Castro Caeiro, Lisboa: Quetzal, 2012

⁹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1115b30

¹⁰ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1115b20

¹¹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1115b20

e uma harmonia permanentes no fim natural para que cada coisa ou ser são constituídos. A ação humana dirige-se para a felicidade, que se alcança através de uma vida votada à virtude, quer no desenvolvimento da racionalidade teórica, quer pela retidão na exercitação prática dos elementos irracionais quando estes são dominados pela racionalidade. A excelência racional e moral é que torna efetiva a felicidade de todo aquele que, na vida em comunidade, dirige a sua prática segundo os preceitos da razão ou da lei que os comporta. Uma vida feliz é sinal de uma virtude completa. Ainda que a virtude não seja condição suficiente para uma vida verdadeiramente feliz – na medida em que a fortuna ou a sorte joga sempre um papel na felicidade, e não se pode chamar feliz a um homem completamente desafortunado, por mais virtuoso que seja – ela é condição necessária para esta mesma felicidade. Um homem cuja felicidade estivesse entregue à fortuna, e não à virtude, não seria propriamente feliz; ele poderia estar momentaneamente feliz, mas a sua felicidade, tal como a fortuna nos seus reveses, não seria sempre senão um estado precário e passageiro. Do que se trata não é de reduzir a felicidade à mera materialidade, mas de compreendermos que a vida concebida como ação implica que todo o homem tenha que poder dispor de um conjunto complexo e variegado de instrumentos e meios indispensáveis à sua mais completa realização em comunidade, como vida boa.

2. Virtude e vida política: cidadãos e não-cidadãos

Nesta conjuntura, emerge, inevitavelmente a política, como “*a mais suprema de todas as ciências*” sendo que “*o bem, em política, é a justiça que consiste no interesse comum*”¹². Assim, o fim da política é o mais nobre de todos os fins, pois, é da sua competência criar o ambiente propício ao bom exercício da razão e da virtude e para o desenvolvimento e manutenção da felicidade.

A natureza da virtude humana decorre, então, da excelência da própria alma e da sua vocação para a realização da felicidade.

Virtude e felicidade são, assim, indissociáveis no homem virtuoso, cuja conduta surge naturalmente ajustada às circunstâncias, de tal modo que os

¹² Aristóteles, *Política*, 1282b15

efeitos que produz são sempre os melhores diante da lei e da consciência. No entanto, os mesmos fatores que produzem a excelência ou a virtude também a podem destruir. Da mesma forma que, apenas, pela ação e no modo de se relacionar com os outros é que cada pessoa se revela justa ou injusta, corajosa ou covarde, moderada ou imoderada. Tal como nos indica o sábio princípio ético aristotélico “*fazer é aprender*”¹³, também só “*nos tornamos justos praticando ações justas.*”¹⁴ Para Aristóteles devemos conceber as ações como decisivas para a produção das qualidades das disposições permanentes do caráter, sendo que essas mesmas disposições “*são de natureza tal que podem ser destruídas por defeito e por excesso tal como vemos acontecer com o vigor físico e a saúde.*”¹⁵ Assim, tudo deve ser realizado na correta proporcionalidade. Para tal deverá a correta educação contribuir de forma preciosa, pois, “*devemos ser levados logo desde de novos, como diz Platão, a fazer gosto no que deve ser e a sentir desgosto pelo que não deve ser*”¹⁶; de tal modo que, somos levados a inferir, aristotelicamente, que “*a excelência ética se constitui sobre os prazeres e os sofrimentos.*”¹⁷ Para Aristóteles é na experiência do prazer e do sofrimento que decorre a transformação das disposições de carácter dos sujeitos, que em função do grau de afetação experienciada alcançam o que *deve ser* ou *não deve ser*, quer para as ações quer para as afeições. Conclui Aristóteles que “*a excelência prática é tal que se constituiu através da melhor relação possível que se pode ter com os prazeres e sofrimentos. A perversão prática constitui-se, por outro lado, contrariamente.*”¹⁸

A propósito das escolhas sabemos que as possibilidades são intermináveis e a grande dificuldade prende-se com a decisão entre o que devemos ou sentimos que devemos perseguir e o que devemos preterir e evitar. Neste sentido, são determinantes o prazer e o sofrimento que possam advir das ações que desencadeamos em virtude das escolhas feitas, pois, “*nós pautamos, uns mais que outros, as nossas ações pelos prazeres e pelos*

¹³ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1103a30

¹⁴ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1103b

¹⁵ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1104a10

¹⁶ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1104b10

¹⁷ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1104b15

¹⁸ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1104b25

sufrimentos.”¹⁹ Daí que se deve potenciar, para o melhor fim, o maior prazer em detrimento do sofrimento e isso significa que não é em usufruto estrito da individualidade, como percebemos em Aristóteles. Pois, um homem é efetivamente virtuoso, excelente, se das suas ações resultar uma utilidade reconhecidamente boa para todos.

Podemos entender a virtude, ou excelência, como a prática correta “*dessa disposição do caráter constituída permanentemente*”²⁰ e para isso torna-se fundamental saber agir fazendo as escolhas precisas dos meios pelos quais as disposições se concretizam numa medida proporcional. Assim, são justos aqueles homens em cuja justiça está abstratamente inscrita, mas não de tal forma justos que possam dispensar-se da dimensão prática, por meio da qual o ser-se potencialmente justo se deve tornar em ato capaz de ser justo. O ato justo tem que aparecer a confirmar a aquisição da disposição do caráter. Essa aquisição significa uma ação proporcionalmente produzida numa dada situação, ou seja, correta eticamente.

A excelência revela-se num ser cuja disposição do caráter se torna ato na medida proporcional correta, pois, o defeito ou excesso na ação ou na afeção de uma determinada disposição não a torna adquirida no sujeito.

Esclarece Aristóteles que “*a excelência é uma certa qualidade do que é meio, uma vez que tem a aptidão de o atingir*”²¹. Assim, essa situação do meio existe entre duas perversões: a do excesso e a do defeito. Nas ações como nas afeções o meio é a medida certa, além ou aquém da qual o que ocorre é a perversão.

Encontrar o meio nas ações e nas afeções é um trabalho árduo e isso, diz Aristóteles, faz do “bem algo raro, louvável e belo.”²²

Constitui, então, a virtude ou a excelência uma espécie de sentido direcional que subjaz às escolhas do que devemos perseguir e evitar consoante a natureza das nossas disposições do caráter e, portanto, de acordo com o fim para que tendem. Assim, em função da correta decisão, aquela que conduz à prática do que deve ser, ou inversamente, decisão errada e prática perversa e

¹⁹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*,1105a1

²⁰ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*,1105a30

²¹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*,1106b25

²² Aristóteles, *Ética a Nicómaco*,1109a30

viciosa, será estabelecida a força do caráter ou a perversidade que o sujeito revela para o empreendimento de toda e qualquer ação e afeição.

Mesmo em sentido comum a virtude é sempre algo que perspetivamos como nobre, como aquela qualidade que revela um homem bom, benevolente, generoso e comprometido por honra. Este homem que, por mérito e livre escolha, se encontra em harmonia com o seu próprio bem e com o bem dos outros é, então, um homem, simultaneamente, equilibrado, igualitário e justo.

Podemos formar a ideia do legislador, à luz deste homem virtuoso, que procurará através das leis fazer os bons cidadãos, moldando as suas naturezas. Portanto, uma Constituição é boa quando é eficaz a formar bons cidadãos. Para Aristóteles do mesmo modo que nos tornamos justos pela prática de ações justas, também o legislador é esse tipo de homem que na prática faz com que os cidadãos ajam corretamente, ou seja, realizem o bem promovido no exercício da lei. O fim da disposição do caráter daquele que legisla é fazer agir bem os cidadãos, ou a lei seria inútil. Ora, “ *os legisladores tornam os cidadãos bons cidadãos habituando-os a agir bem – é este de resto o seu propósito. E todos os legisladores que não tiverem em mente esse propósito erram. É nisto, precisamente, que se distingue uma boa Constituição de uma má.*”²³

A uma vida boa não é suficiente a virtude intelectual, mas é fundamental uma virtuosidade moral que se funda na experiência prática – relacional dos homens. A virtude moral torna o homem apto à eleição dos fins corretos e a sabedoria prática é-lhe indispensável para a escolha dos meios corretos. A virtude não é completa sem uma experiência de vida intensa e exaustiva que aguça a capacidade de discernir. A virtude sem sabedoria é rude e no limite injusta.

A natureza dotou e projetou o homem como tarefa para si próprio, ditou-lhe um destino: o homem tem que construir o mundo, construindo-se, coletivamente. O homem constrói-se pela ação e no discurso, assentes na condição de um transcender da vida natural em vida tomada pela forma política. Nesta mesma lógica a melhor forma de cidade será aquela que se

²³ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*,1103b5

funda na melhor experiência política imanente. A virtude gere-se no contexto dos diferentes regimes políticos.

“ A política não faz homens, mas serve-se deles tomando-os da natureza.”²⁴

Esta concepção de viver bem careceu de um convencimento, de um logos retórico, capaz de fazer acreditar aos homens, que comunicam, que a natureza destinou a cada um a sua condição humana de vida, não a de um simples ser vivente, mas além disso, a de um ser que só se realiza de forma completa servindo uma comunidade política e juridicamente estruturada para formar e administrar o bem supremo.

Numa tal concepção da realidade cada indivíduo aceita a sua condição natural quer como escravo, mulher ou como homem livre; contudo, só este homem é aquele que por natural dotação está capaz de deliberar sobre a escolha do melhor regime político e correlativo sistema de justiça, sobre cujo condão toda as vidas ficam incontornavelmente traçadas. Não deixa de ser ousada a forma como Aristóteles desenha a natureza humana tomando a uns na qualidade de escravos e a outros como senhores, estes cujo gozo maior se efetiva no instante em que os primeiros são convertidos em suas propriedades legítimas. Significa esta propriedade um certo instrumento de que se pode dispor para agir no sentido de produzir recursos pelos quais se preservam as vidas e as mesmas se desenvolvem em resultado de relações que desencadeiam maiores riquezas. Num tal circuito nenhuma vida perde, mas ganha em dignidade, pois, cada um nasce dotado para o exercício de certas funções e cada um deve no conjunto social desempenhar com excelência o que lhe compete pela sua categoria e predisposição natural. Assim, é próprio daqueles em que a alma é dominante governar e pelo contrário é próprio dos que são fracos de alma e fortes de corpo serem governados; enquanto, os primeiros são competentes no exercício deliberativo e sustentam as decisões e escolhas livres, os segundos, cumprem ordens, executam funções, não se autodeterminam em função de uma reflexão prévia sobre o agir; daqui decorre que apenas os primeiros são aptos para a cidadania, devendo orientar e supervisionar os segundos.

²⁴Aristóteles, *Política*, 1258a20

“Aquele que, por natureza, sendo humano, não pertence a si próprio mas a outrem, é escravo por natureza. Um ser humano pertence a outro se, apesar de humano, for objeto de propriedade; e uma propriedade é um instrumento destinado à ação e com existência autónoma.”²⁵

Para Aristóteles a natureza tende, intencionalmente, à modelação dos corpos dos homens livres distintamente dos corpos dos escravos, atribuindo a estes a força necessária à execução dos trabalhos pesados e conferindo àqueles a postura ajustada ao exercício de uma *vida ativa* para a cidadania; curiosamente, segundo Aristóteles, também ocorre o oposto com frequência *“há escravos com corpos de homem livre, e outros com almas”²⁶*. Assim, verifica-se *“que uns são livres e outros escravos, por natureza, e que para estes a escravidão é não só adequada, mas, também justa”²⁷*.

É, ainda, manifesta, em Aristóteles, a preocupação com a proteção e preservação das vidas daqueles corpos, por nascimento nobres, que em situações como a guerra ficam vulneráveis à escravização e à subordinação. Ora, nestas circunstâncias *“é forçoso reconhecer que alguns são escravos em qualquer parte, enquanto outros em nenhuma”²⁸*; concluindo que os notáveis gregos só impropriamente serão escravizados.

Nas relações senhor e escravo, Aristóteles, é capaz de conceber uma convergência de interesses e amizade recíprocas.

“Governar e ser governado são coisas não só necessárias mas convenientes, e é por nascimento que se estabelece a diferença entre os destinados a mandar e os destinados a obedecer.”²⁹

Quando Aristóteles trata na *Política* a questão da virtude como fim da cidade refere-se à defesa de uma certa conceção de justiça própria de cada um dos regimes políticos, oligarquia e democracia, que em nenhum dos casos se pode

²⁵ Aristóteles, *Política*, 1255a5 -10

²⁶ Aristóteles, *Política*, 1254b25 -30

²⁷ Aristóteles, *Política*, 1255a

²⁸ Aristóteles, *Política*, 1255a30

²⁹ Aristóteles, *Política*, 1254a 20- 25

considerar uma justiça integral, mas sempre relativa ou a uma ideia de justa igualdade ou justa desigualdade, que neste caso teria que assegurar a correta proporcionalidade em função das diferenças que existem entre cada um.

O problema que se levanta em ambos os domínios é sempre o desacordo em relação ao que se constitui como a igualdade dos indivíduos. Por exemplo, equacionando as discrepâncias nas riquezas que os indivíduos entre si possuem a oligarquia debate-se com os efeitos de uma igualdade desigual reclamando, do lado do património, a diferente participação na cidade; é uma questão de defesa em causa própria não a defesa de uma justiça absoluta. Para Aristóteles “os homens não se associaram apenas para viver mas sobretudo para a vida boa”³⁰ e tal implica para todos a felicidade. Assim, a cidade tem a preocupação fundamental de construir bons e justos cidadãos e não resume o seu fim apenas a evitar a injustiça mútua e a facilitar as trocas comerciais; “é preciso concluir que a comunidade política existe graças às boas ações, e não à simples vida em comum”³¹. Segundo Aristóteles, aqueles que mais contribuem para este modelo de comunidade são dignos de uma parcela maior nessa cidade, em relação aos que lhe sendo iguais ou mesmo superiores, em nascimento e liberdade, não o são em virtude cívica.

A preocupação central desta política é sobre o modo do viver bem, no sentido clássico do *bíos* e não sobre a vida orgânica, *zoé*, apoderada pelo moderno modelo biopolítico. A vida surge naturalmente agregada, hierarquizada e integrada numa coletividade; o viver dá-se espontaneamente dentro da comunidade, que deve organizar-se para a autossuficiência. A preocupação prende-se com uma certa forma de organização político-jurídica de um conjunto coeso; de tal modo que qualquer existência fora e isolada da comunidade não pode ser humana.

Quando Aristóteles explora a justiça nas concepções oligárquica e democrática conclui que “são as leis, corretamente estabelecidas, que devem ter a supremacia; e os magistrados, sejam um ou vários, apenas devem ter supremacia nos aspetos que as leis não podem resolver diretamente, devido à dificuldade de promulgar leis que prevejam todos os casos. (...) Tal como os regimes, as leis ou são boas ou más, justas ou injustas. Pelo menos uma coisa

³⁰ Aristóteles, *Política*, 1280a30

³¹ Aristóteles, *Política*, 1281a5

é evidente: as leis devem ser estabelecidas de acordo com o regime; e se é este o caso, segue-se que as leis que estão de acordo com o regime correto devem ser necessariamente justas, e as leis que estão de acordo com os regimes transviados são injustas³². Não é sem um certo propósito que Aristóteles desenvolve estas suas considerações sobre quais regimes políticos podem ou não ser promotores da correta justiça comunitária. É notória a desconfiança que Aristóteles manifesta diante dos perigos que espreitam do lado de um exercício concentrado do poder, uma vez que o rei em tudo procede de acordo com a sua vontade, de tal modo que: *“alguns pensam não ser conforme à natureza que um só homem seja o senhor absoluto de todos os cidadãos quando a cidade for composta por indivíduos semelhantes”*³³. Neste caso, *“é preferível que seja a lei a governar e não um dos cidadãos”*³⁴, dado que o exercício da governação impõe que aja alternância de poder, e isso é o que dita a lei. Fica claro que o poder deve suportar-se na lei para ser justo, e a lei não é a do individuo e dos seus interesses, mas a da comunidade, organizada pelos homens livres em vista do Bem comum. No entanto, assiste-nos a liberdade de expressar um sentir crítico sobre aquelas particulares condições em que se encontram a mulher diante do marido, os filhos diante do pai e o escravo diante do senhor; na verdade, percebemos que nestas posições de mulher, filho e escravo é devida total obediência aos ditames de uma figura única. Pelo que no seio da família se descobre a vantagem no exercício de um tal regime de poder concentrado e tal facto não é sem implicações vantajosas para a ordem na comunidade. Vemos neste âmbito desenhar-se uma certa jurisdição privada, existe um poder reservado de autoridade sobre outros, estes que devem obedecer diante do que reconhecem ser uma autoridade sobre si mesmos. Assim, é na medida em que essa figura se faz respeitar pelos que lhe devem obediência natural que ela sobressai como legítima autoridade. Temos, então, uma autoridade pela sua excelência, que significa pela sua justeza. Para educar, adestrar, parece um tal regime cair em graça. Mesmo que o argumento da necessidade de orientar, reger, instruir, administrar, moralizar, deliberar e decidir, enquanto condicionantes

³² Aristóteles, *Política*, 1282b5-10

³³ Aristóteles, *Política*, 1287a5-10

³⁴ Aristóteles, *Política*, 1287a 15

fundamentais para o viver bem, seja plausível é visível que tais vidas surgem subordinadas, mesmo que não desconsideradas, implicitamente, como vidas produtivas e rentáveis. Todas as vidas servem a comunidade e nessa condição são úteis, quando excelentes, mas apenas são de valor superior e qualificadas essas outras atividades com o ónus da gestão e administração da *Polis*. É, pois, uma elite excepcional de homens livres que arquiteta e dirige essa política sobre o viver, mas que se desencadeia de forma neutra no que toca à intimidade da vida na sua manutenção e reprodução. Neste sentido não há uma consciência biopolítica como na modernidade. A política não se implica intrinsecamente na vida natural, esta é gerida no seio familiar e, logo, surge enformada perante a comunidade. A política é plenamente pública feita por homens livres e iguais e só entre eles pode dar-se a injustiça, para os outros o que está instituído é justo porque assim foi discernido pelos homens livres e a natureza assim o dispôs.

No que respeita à omissão da lei, ou seja, quando ela não prescreve sobre algum caso, fica a cargo dos magistrados, formados e aptos à luz da lei, decidir e resolver do *modo mais equitativo possível* (1287a 30) essas questões.

Para Aristóteles exigir que a lei tenha autoridade é equivalente a fazer predominar as determinações de Deus e da razão sobre a força das paixões, capazes de transtornar e dominar o melhor e o mais iluminado dos homens. Assim, Aristóteles encontra maiores vantagens na multiplicação de homens de bem no exercício da governação e da justiça do que se sente confiante no governo e na justiça praticados por um único homem, mesmo tratando-se de um homem de bem. Daí que considere benéfico que os monarcas se devam rodear de bons conselheiros.

É inevitável inferir que o pensamento de Aristóteles é de alguma forma controverso e permeável a perspetivas críticas multifacetadas.

“A lei é, pois, a razão liberta do desejo.”³⁵

³⁵ Aristóteles, *Política*, 1287a 30

PARTE II

A POLÍTICA SOBRE A VIDA NA MODERNIDADE

1. O princípio da *conservação da vida* e a constituição da soberania

«A natureza fez os homens tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito, que, embora, por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isto em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que qualquer um possa com base nela reclamar qualquer benefício a que outro não possa igualmente aspirar.»³⁶

É partindo desta condição de natural igualdade entre todos que Hobbes explora o tipo de relação belicosa que entre todos os homens, invariavelmente, se estabelece em função das aspirações que cada um alimenta, competitivamente, em busca de uma vida suportada no poder e na riqueza.

É porque os homens são iguais na força e na inteligência, que diante da árdua tarefa de construir sobre o mundo privado um mundo público, ou sobre as paixões fazer valer as razões, que Hobbes descobre a necessidade fundamental da representação unitária das vontades, através da concentração do poder. Tal poder faz-se valer tanto pela sua força protetora, na preservação de todas as vidas, como pelo terror que inspira, uma vez que se trata de uma potência em cujo exercício da violência surge legitimado. Este poder não passa de um tremendo mecanismo artificioso de regulação, contenção e punição, exercido sobre as vidas, de que depende toda a estabilidade e normalidade. Portanto, quando tal se lhe afigura necessário, ele tem que ser implacável.

Depreende-se daqui que o fundamento do poder soberano reside no direito que o Estado a si mesmo se reserva de fazer o que entender e considerar mais conveniente em relação à vida e aos bens de todos os súbditos, estes que abandonaram o estado natural e conseguem, por um tempo impreciso, obter a tranquilidade de uma vida em segurança e próspera. É, portanto, a vida nua

³⁶ HOBBS, Thomas, *Leviatã*, tradução de João Paulo Monteiro e de Maria Beatriz Nizza da Silva, Lisboa: INMC, 2002, p. 109.

que surge no enfoque do exercício do poder político: esta vida nua cuja politização resguardaria de uma fatal exposição a uma morte violenta e muito provavelmente injusta.

“ Durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens. (...) As noções de bem e de mal, de justiça e injustiça, não podem aí ter lugar.”³⁷

Aquilo a que Hobbes nos desafia é imaginarmo-nos na situação hipotética de existirmos num estado sem qualquer ordenamento artificial, ou seja, sem leis civis. Nesta situação de pura arbitrariedade em que todos têm direito a tudo sem limitações, pois só estão comprometidos com a sua preservação, vale tudo. Se vale tudo, isso significa que não pode ocorrer nenhuma injustiça, o que torna a vida insuportável dada a suspeita permanente sobre o que qualquer um possa fazer com a vida de qualquer outro. Num tal estado convém que não exista noite, apesar de todos os dias serem sombrios, pois aquele que adormece aumenta em muito a probabilidade de não voltar a acordar. Nenhum indivíduo pode descurar a mais apertada vigilância sobre os bens e sobre a vida. E essa não é uma tarefa fácil para um indivíduo sozinho. Compreenderemos que um tal estado não proporciona quaisquer garantias à preservação da natureza humana, facto que torna inevitável a transição para um Estado civil no qual o exercício do poder soberano surge como prenúncio de paz e cessação de um estado em que todo o homem tem naturalmente direito a tudo; esse é o estado de natureza, cuja condição primária é a *guerra de todos contra todos*. Neste estado de natureza o homem é governado pela sua razão natural em benefício da preservação da própria vida e nessa condição ele tem direito a todas as coisas, incluindo os corpos uns dos outros.

Nesse estado natural, todo o homem possui um direito natural, «jusnaturale»³⁸, ou seja, uma liberdade total para fazer uso de todo o seu poder

³⁷ HOBBS, Thomas, *Leviatã*, p.111

³⁸ HOBBS, Thomas, *Leviatã*, p.117 «Direito de natureza (...) é a liberdade que cada homem possui de usar o seu próprio poder, da maneira que quiser, para preservação da sua própria natureza, ou seja, da sua vida; e conseqüentemente de fazer tudo aquilo que o seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim.»

e força no sentido de preservar a sua vida. A lei natural, por sua vez, impede este homem de esquivar-se a essa obrigação de auto preservação o que implica perceber a diferença entre direito e lei, tanto como entre liberdade e obrigação. Constitui direito inalienável a defesa da própria vida e resistência, por qualquer meio, à morte. Assim sendo, *“o motivo e fim da renúncia e transferência do direito só pode ser em nome da segurança da pessoa de cada um, quanto à sua vida e meios de a preservar.”*³⁹

Para Hobbes a paixão humana mais forte é o medo de uma morte violenta e tal sentimento resulta da igualdade natural entre todos, no que diz respeito à situação de conflito, *“porque quanto à força corporal o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com os outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo”*⁴⁰; preservar a vida é o mais elevado imperativo moral, pois, a «lei natural» assim dita. Ora, na inexistência de um Estado civil sem o constrangimento da lei civil, que se faz acompanhar de um mecanismo coercivo e castigador que garanta a sua vigência e cumprimento, ninguém é nobre ou perverso, justo ou injusto, honrado ou inescrupuloso, honesto ou criminoso. Segundo Hobbes o caráter do homem evidencia-se na obediência que presta à lei indispensável ao exercício da governação. Para se formar o governo os homens têm que ser colocados em situação de obediência. As vidas individuais têm de ser controladas e enformadas pelo poder, que é tanto mais eficiente na proteção a essas vidas quanto mais as tornar homogêneas e previsíveis. Por sua vez, o poder soberano evidencia-se na forma incondicionada de dispor de cada vida como lhe aprouver, no limite decide a condenação à morte, nomeadamente, de todo aquele que constitua uma ameaça para a sua dissolução. Se o corpo do soberano representa a reunião de todos os corpos singulares da multidão, então, a decisão de executar qualquer corpo que o coloca em perigo é o mesmo que defender cada corpo em si reunido. O que quer que o soberano decida corresponde à vontade de cada vida singular nele subsumida.

Assim, e a propósito do ato pelo qual se institui o Estado, esclarece Hobbes: *“um Estado foi instituído quando uma multidão de homens concordaram e pactuam, cada um com cada um dos outros, que qualquer homem ou assembleia de*

³⁹ HOBBS, p. 117

⁴⁰ HOBBS, p. 109

*homens a quem seja atribuído pela maioria o direito de representar a pessoa de todos eles (ou seja, de ser o seu representante), todos sem exceção, tanto os que votaram a favor dele como os que votaram contra ele, deverão autorizar todos os atos e decisões desse homem ou assembleia de homens, tal como se fossem os seus próprios atos ou decisões, a fim de viverem em paz uns com os outros e serem protegidos dos restantes homens*⁴¹. De tal situação derivam uma série de direitos do soberano, em cujo corpo todos os súbditos se encontram incorporados e por isso total e integralmente representados na sua personalidade. Assim e independentemente dos efeitos que decorram deste *pactum* os súbditos são sempre considerados os autores de tudo aquilo para que autorizaram ilimitadamente o poder soberano.

No entanto, nada se pode sobrepôr à primazia da autopreservação que sustenta e justifica a inviolabilidade do pacto, tacitamente estabelecido, que conduziu, do lado do súbdito, à cedência do direito de natureza. Assim, é legítimo quebrar o pacto nas circunstâncias em que a vida corre um risco imediato. Em tal situação é justificada a rebelião do súbdito que descobre a impotência do soberano em proteger as vidas nele reunidas. Quebrado o fundamento do pacto deixa o súbdito de estar obrigado a obedecer. Neste sentido, toda a vida diante de um risco de morte retorna ao estado de natureza para recuperar o uso da força violenta que lhe permite, nesse regresso a uma condição de vulnerabilidade extrema, defender-se. Ao poder soberano não deve ocorrer condicionar o direito natural que é devido àquela vida em abandono, o mesmo será dizer sem proteção, entregue a si mesma, sem um abrigo sustentado pelo poder organizado e coercivo. Assim, é a cada vida que compete lutar pela sobrevivência fazendo valer-se de todos os meios ao seu alcance que sirvam a esse fim.

A posição firmada por Hobbes acerca da liberdade dos súbditos em relação ao soberano diz-nos que *“a obrigação dos súbditos para com o soberano dura enquanto, e apenas enquanto, dura também o poder mediante o qual ele é capaz de os proteger. Por que o direito que por natureza os homens têm de se defenderem a si mesmos não pode ser abandonado através de pacto algum.”*⁴²

⁴¹ HOBBS, Thomas, *Leviatã*, p. 149

⁴² HOBBS, Thomas, *Leviatã*, p. 182

Facto é que a soberania em si não pode ser arriscada, o que pode ser deposto é o soberano no lugar do qual, em situação de guerra, pode ocorrer que surja o novo soberano, vencedor e conquistador. Mas Hobbes antevê que o maior perigo possa estar dentro do corpo estatal, nas discórdias entre grupos ou classes dominantes, que esgrimem interesses sectorizados. Portanto, apercebemo-nos que o apreço de Hobbes pela soberania é total, pois, esta constitui algo de imortal, apesar de admitir que a soberania comporta em si sementes de mortalidade, através da discórdia intestina. Tal significa que a soberania não é imperturbável e isso causa desconforto à governação, sobretudo, na situação de poder existir um compromisso firmado diretamente entre o soberano e cada um dos súbditos. Contudo, Hobbes afasta essa possibilidade através da celebração de pactos que acontecem exclusivamente entre os indivíduos singulares, tal facto isenta o soberano daquele ónus impossível de respeitar. Assim, o compromisso do soberano diante das vidas de cada um dos súbditos é formulado abstratamente e incondicionalmente. Desta forma, aumenta a vulnerabilidade de cada uma dessas vidas subtraídas aos plenos desígnios do soberano todo-poderoso. De modo que, só ao monarca que renuncie ao direito de soberania deixará o súbdito de estar obrigado a prestar obediência.

Tal como se evidenciou a autopreservação é o facto moral primordial e todos os conceitos de justiça e de direito se fundamentam na busca racional dessa autopreservação. O que significa que cada homem está autorizado, pelo direito natural, a fazer uso de quaisquer meios considerados necessários para exterminar todo o risco e ameaça à própria vida, incluindo o exercício da violência limiar. Na inexistência de um poder que resulte do consentimento do povo reunido não existe Estado civil tornando-se inevitável um estado de guerra anárquica. Neste sentido, Hobbes caminha a passos largos para a instauração de um governo assente no estabelecimento de um pacto social como fundamento do moderno Estado liberal.

A possibilidade da existência da justiça está na estreita dependência de um Estado organizado segundo leis convencionadas, que se impõem apoiadas num sistema de coerção capaz de gerar o temor. Se o que se pretende, aterrorizando, é gerar a maior eficácia no resultado final do exercício da governação, sustentada no cumprimento de leis e não na pura arbitrariedade

do exercício do poder, então, podemos julgar que é no terror que se suporta o poder. Esse medo atroz é, por um lado, de uns em relação aos outros, por outro, terá que ser o medo de uma morte tortuosa obtida pela mão do soberano, que a pode legitimamente determinar. Assim, o mesmo poder que em troca da proteção das vidas alcança aí a sua justificação é, paradoxalmente, o mesmo poder cujo fundamento assenta na possibilidade de as executar, ou seja, de “dar a morte”. E esse poder incondicionado e ilimitado formado de uma união de vontades reduzidas à vontade do representante, “*considerando-se e reconhecendo-se cada um como autor de todos os atos que aquele que representa a sua pessoa praticar ou levar a praticar*”⁴³, é o único capaz de garantir o cumprimento dos acordos celebrados pelos indivíduos e de dirigir o conjunto das ações no sentido do benefício comum. Ora, este Estado que se forma na união de vontades da multidão na pessoa do representante como uma espécie de *Deus mortal*, ou *Leviathan*, é aquele a que devemos, abaixo do *Deus imortal*, a nossa paz e defesa, defende Hobbes. Este é um Estado extremamente aparatoso, no poder e na força, capaz de conformar todas as vontades mobilizando-as no sentido da paz no interior do próprio corpo estatal. Para garantir a paz o Estado tem que colher a cooperação e a colaboração dos súbditos contra os inimigos estrangeiros, ou seja, dispô-los para a situação de guerra. No fim, é o corpo do súbdito que vemos ser tomado como arma e escudo de guerra na proteção do Estado, ou seja, do seu próprio corpo unido a todos os corpos com os quais pactuou a proteção e o sacrifício. O Estado é, define Hobbes, “*uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída por cada um como autora, de modo a ela poder usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum.*”⁴⁴

“ (...) Embora a justiça seja a celebração dos pactos, não pode haver realmente injustiça antes de ser removida a causa desse medo; o que não pode ser feito enquanto os homens se encontram na condição natural de guerra. Portanto, para que as palavras «justo» e «injusto» possam ter lugar, é necessário alguma espécie de poder coercivo,

⁴³ HOBBS, Thomas, *Leviatã*, p. 146

⁴⁴ HOBBS, Thomas, *Leviatã*, p. 146

capaz de obrigar igualmente os homens ao cumprimento dos seus pactos, mediante o terror de algum castigo que seja superior ao benefício que esperam tirar do rompimento do pacto (...) como recompensa do direito natural a que renunciaram. (...) e onde não foi estabelecido um poder coercivo, isto é onde não há Estado, não há propriedade, pois, todos os homens têm direito a todas as coisas.”⁴⁵

A única fonte de legitimidade de um Estado reside na sua capacidade de proteger e preservar os direitos que os indivíduos possuem, desde logo, o da vida humana digna. Tal implica que cada homem deva ser capaz de controlar as suas paixões e proceder de forma decente, benevolente e honesta para com os demais, ou seja, honradamente e sem ceder demasiado ao orgulho e à inveja.

Para Hobbes são notórias as vantagens do poder soberano concentrado, que resulta substancialmente de um consentimento tácito dos cidadãos, os quais espelham nas suas manifestações a disposição para a obediência às leis, comparativamente a um governo do tipo parlamentar ou democrático, em que são visíveis as discórdias e os desentendimentos internos capazes de potenciar a instabilidade própria de um regime que cede demasiado à liberdade, animosidade e mobilização das pessoas.

Para os homens que concordam entre si em se submeterem a um homem, ou a uma assembleia de homens, voluntariamente, com a esperança de serem protegidos, resultam fortes consequências, pois, a multidão transformada em unidade do representante, e não em unidade do representado, confere ao representante plenos poderes na representação. Ora se *“cada homem confere ao seu representante comum a sua própria autoridade em particular, e a cada um pertencem todas as ações praticadas pelo representante”⁴⁶*, então, do pacto que foi celebrado não entre o soberano e cada um (multidão), mas entre cada um dos súbditos com cada um dos demais súbditos, resulta numa sujeição de que jamais algum súbdito se pode libertar a não ser pelo pretexto da transgressão. A desobediência será um ato injusto e legitimamente punível,

⁴⁵HOBBS, Thomas, *Leviatã*, p. 126

⁴⁶ HOBBS, Thomas, *Leviatã*, p. 139

assim que a justiça é instituída através da celebração dos pactos, momento que corresponde à instauração do Estado civil.

Mas, no fundo nada se altera no caráter solitário e privado de cada homem, mesmo estando em comunidade, dada a instabilidade que permanentemente constitui uma ameaça. Os laços que os homens estabelecem entre si têm o objetivo de reforçar o poder ao abrigo do qual são colocadas o conjunto das vidas reunidas e resguardados os respectivos bens. No entanto, este é também o poder de dar a morte em nome da máxima segurança e estabilidade nesta comunidade. Quanto ao Estado percebemos que só de forma condicionada exerce a proteção perante o risco de morte, uma vez que, no caso de haver guerra, é a cada homem que compete proteger-se e para isso a vida é reconduzida a um estado de natureza que é de *guerra de todos contra todos* e em que todos recuperam a liberdade de defesa de si mesmos, por qualquer meio conveniente. Nesta circunstância é a vida privada que é protegida e não a vida pública. Nesse estado de conflito, como sabemos, todos são iguais em capacidade de força pelo que são verdadeiramente rivais.

Na verdade, o que acontece nesta sociedade é um jogo complexo e tenso de competição dentro do próprio Estado pela melhor posição. Também existem neste território estatal os excluídos da sociedade em relação aos quais o Estado não tem qualquer obrigação e esses são aqueles que ficam em estado de abandono, cuja condição Giorgio Agamben aborda através da noção de *homo sacer*, como analisaremos, e que os obriga à defesa individual contra esse mesmo Estado, que serve de barreira protetora aos que nele se encontram incorporados. A luta é deveras desigual se os que estão à margem ousarem atentar contra as vidas estatizadas, tomadas no grande corpo político e que são os grandes investidores nesse extraordinário empreendimento que é o Estado. Um Estado que acaba por desempenhar funções de natureza militar e policial, interferindo pouco na arte de criar riqueza e gerar lucro, pois essa é a vocação específica dos que revelam os seus talentos, méritos e astúcias para prosperar. O Estado é o guardião dessa riqueza suportada pelos homens de sucesso que desconfiam das afeições e ações de uns em relação aos outros. É, sobretudo, desses o maior interesse nesta magnificente estrutura, o *Leviathan*, que deve garantir o cumprimento dos acordos estabelecidos entre os homens.

Poder e força são indissociáveis nesta estrutura. O direito serve ao exercício do poder para que este não seja o poder da pura violência.

Tal como ficou explícito, da forma por instituição do Estado derivam todos os poderes e faculdades daquele ou daqueles a quem o poder soberano é conferido, mediante o consentimento do povo reunido e paradoxalmente uma das consequências dessa instituição determina que *“pertence à soberania o direito de fazer a guerra e a paz com outras nações e Estados”*⁴⁷.

*“O rei cujo poder é limitado não é superior àquele ou àqueles que têm o direito de o limitar. E aquele que não é superior não é supremo, isto é, não é soberano.”*⁴⁸

Para Hobbes a instituição da soberania, com poder absoluto, corresponde à constituição do Estado capaz de pôr fim à condição prévia, mas iminente, de *guerra de todos contra todos*. A dissolução desse Estado absoluto gera o caos na multidão e marca o retorno ao estado de guerra e o problema central emerge aquando da necessidade de ter que decidir quem será o novo soberano. Sendo que os direitos de soberania são os mesmos no Estado instituído como no Estado por aquisição. Suportando-se no valor, teológico – político, das Sagradas Escrituras e o que de relevante nos transmitem em reforço do poder soberano a saber: *“sobre a obediência dos servos disse São Paulo: servos obedeci ao vosso senhor em todas as coisas. E também filhos obedeci aos vossos pais em todas as coisas.”*⁴⁹(1 Col, 3,20 e 3,22) Hobbes só reconhece vantagens na existência de um poder soberano, portanto, de um poder absoluto e ilimitado, pois, as consequências da falta desse Estado seriam terrivelmente piores. De modo que, diz Hobbes, *“aparece bem claro ao meu entendimento, tanto a partir da razão como das sagradas escrituras, que o poder soberano, quer resida num homem, como numa monarquia, quer numa assembleia, como nos Estados populares e aristocráticos, é o maior que é possível imaginar que os homens possam criar. E, embora, seja possível imaginar muito más consequências de um poder tão ilimitado, apesar disso as*

⁴⁷ HOBBS, Thomas, *Leviatã*, p. 153

⁴⁸ HOBBS, Thomas, *Leviatã*, p. 163

⁴⁹ HOBBS, Thomas, *Leviatã*, p. 172

*consequências da falta dele, isto é, a guerra perpétua de todos os homens com os seus vizinhos, são muito piores.*⁵⁰

A propósito das circunstâncias sob as quais pode o Estado ser abalado e ameaçado de dissolução Hobbes dirá:

*“O detentor do poder soberano está sujeito às leis civis. Todos os soberanos estão sujeitos às leis da natureza porque tais leis são divinas e não podem ser revogadas por nenhum homem ou Estados. (...) Mas, o soberano não está sujeito àquelas leis que ele próprio, ou melhor, que o Estado fez. Pois, estar sujeito a leis é estar sujeito ao Estado, isto é, ao soberano representante, isto é, a si próprio, o que não é sujeição, mas, liberdade em relação às leis. Este erro, porque coloca as leis acima do soberano, coloca também um juiz acima dele, com poder para o castigar, e também pela mesma razão um terceiro para castigar o segundo, e assim sucessivamente ao infinito, para confusão e dissolução do Estado.”*⁵¹

O fundo divino é constitutivo de todo o conteúdo que se legitima e impõe por direito e justiça. Claramente que a posição de Hobbes é recusar a supremacia do direito sobre o poder soberano, que pode tomar decisões fora da lei civil, em defesa do próprio Estado enquanto grande instituição. As leis da natureza são divinas e divinizado emerge o próprio poder soberano, que em relação ao domínio da legislação constituída, civil, se encontra por exceção desvinculado da obrigatoriedade do seu cumprimento. Essa estrutura poderosa deslocada do Estado civil e apenas submissa ao Deus imortal é a condição de toda a obediência do lado dos súbditos que temem, simultaneamente, a violência terrena, ou temporal, e a condenação das almas, na dimensão espiritual. O respeito manifesto pela soberania relativamente à lei pode implicar, paradoxalmente, que o exercício do poder soberano se situe fora da lei, para salvaguarda da própria lei. Tal pode ocorrer porque a ordem é condição prévia à vigência da lei. O poder soberano é o que se mantém em estado de natureza, fora da lei, mas, dentro do Estado civil, para criar a ordem. Tal significa que essa potência desvinculada capaz de gerar a ordem pode tornar-se indiferente

⁵⁰ HOBBS, Thomas, *Leviatã*, p. 173

⁵¹ HOBBS, Thomas, *Leviatã*, p. 258

ao conteúdo do que tem que ser decidido, tornando-se arbitrariamente absolutista. É neste ponto específico que o poder se pode tornar tirano a servir de inspiração ao modelo moderno totalitário. É indubitável que o propósito de Hobbes é estabelecer a paz mesmo que por meio da mais atroz, obscura e imprevisível ameaça. Há que tirar o melhor partido das fraquezas humanas que são o medo e a paixão pelo poder.

Como já ficou explícito a lei fundamental da natureza diz-nos que é racional buscar a paz como condição imprescindível para que os indivíduos pudessem viver em segurança e exercer em condições satisfatórias a sua liberdade individual. Em suma, a posição de Hobbes é a de que temos o dever de obedecer às leis naturais quando sabemos que os outros à nossa volta lhes obedecem igualmente e, portanto, a nossa obediência não será explorada. Tal significa que poderemos ver justificada a nossa desobediência à lei, mas tal só ocorrerá em resultado de um fracasso total do Estado soberano, que não criou condições nas quais as pessoas pudessem obedecer em segurança às Leis da Natureza. Percebemos que é no corpo soberano que se reúnem, para a proteção e para a prosperidade, todos os elementos da comunidade. O modo de funcionamento deste modelo de poder soberano vai dar origem a teses que sustentam a ideia da comunidade moderna como comunidade imunitária.

Esposito, autor a que dedicaremos particular atenção no desenvolvimento deste trabalho, introduz e explora um conceito chave – *immunitas* - na caracterização da comunidade moderna, como *comunidade imunitária*. Na sua perspetiva é na categoria de *imunidade* que se descobre o carácter paradoxal da fragmentação da união de uma comunidade que imunizando, ou seja, individualizando os seus elementos, nega essa mesma comunidade. A reflexão de Esposito sobre o *paradigma imunitário* procura resolver a indefinição, patente em Foucault, na passagem do modelo de poder soberano sobre a conservação da vida, de que Hobbes é um expoente máximo, para um novo modelo que tomando a vida, partindo de dentro, a potencia no seu crescimento e desenvolvimento testando a sua resistência a uma ameaça patogénica. Neste novo modelo a conservação da vida é uma questão de se tornar imune, ou seja, deixar de ter “*munus*”, algo em comum. Assim, segundo Esposito, aquilo que é posto em comum, na comunidade moderna, é precisamente a subtração ao que quer que seja comum. Neste sentido, a comunidade moderna

assenta na sua negação, isto é, na *immunitas*. É, então, uma comunidade imunitária.

Dentro deste espaço comunitário existe um pacto de proteção, por esta razão surgem as vidas dos súbditos subtraídas de si mesmas pela incorporação no soberano. Nesta subtração as vidas obtêm uma imunidade induzida, artificial. Este espaço comunitário de proteção e de paz passa a ser um espaço circunscrito e reservado. Sendo que se percebe que a paz é o dentro da comunidade, que não invade nem quer ser invadida e conquistada a troco de uma dominação forçada e hostil. Contudo, é prerrogativa do poder soberano decidir fazer a guerra e assegurar a paz conforme aprovar. Neste sentido, o soberano pode decidir além, fora, da lei para assegurar os direitos naturais.

É em Bodin que encontramos fundamentos a propósito dessa ideia da possibilidade de um desvincular excepcional do soberano em relação à lei, neste sentido, se a lei é a sua palavra não faz sentido que sirva a si próprio, mas ao corpo político dentro do qual e sobre o qual ele deve ser capaz de gerar condições para a harmonia. Se em Bodin a afirmação: “a soberania é o poder absoluto e perpétuo de uma República”, se reveste de particular interesse histórico, será Carl Schmitt, na sua *Teologia política*, que vai destacar, pelas respetivas implicações críticas, a questão evidenciadora sobre o caso de exceção, o conteúdo da dúvida sobre “até onde o soberano está preso às leis e comprometido com as corporações?”

Para Bodin “as promessas são compromissos porque a força do compromisso repousa no direito natural”, mas, se “la nécessité est urgent” cessa o cumprimento da promessa e emerge nesse espaço-tempo um novo elemento formal: a decisão na soberania. Em Bodin “a soberania é uma unidade indivisível e decide definitivamente a questão do poder do Estado”⁵². No essencial a transgressão às promessas não anula a soberania e esta caracteriza-se pelo poder de suspender a lei vigente (em geral, ou no caso isolado). Do exercício deste poder de soberania Bodin pretende fazer derivar outros poderes tais como: a declaração de guerra, a nomeação de funcionários e o direito de indulto.

⁵² SCHMITT, Carl, *Teologia Política*, Belo horizonte: Del Rey, 2006, p. 89

Para Schmitt, é nesta gênese da soberania em Bodin que se pode encontrar a ligação originária entre exceção e soberania. O soberano é o fundamento da lei, mas um fundamento que é o sustentáculo da lei unicamente porque não lhe está vinculado e se encontra, nesse sentido, fora dela e do seu alcance. Por outras palavras, o soberano fundamenta e pode proteger a lei apenas porque lhe escapa. Neste caso no lugar da norma impera a decisão, como elemento jurídico específico. É fulcral que se mantenha a ordem, ou ausência de caos, pelo exercício de soberania competente, que cumpre a proteção da vida e que assegura a paz, pois, só na situação normal é possível aplicar a justiça. Assim, se faz derivar a justiça da existência do poder soberano que a potencia.

Quanto ao soberano representante Hobbes considerou que *“a função do soberano (seja ele monarca ou uma assembleia) consiste no fim para o qual lhe foi confiado o soberano poder, nomeadamente, a obtenção da segurança dos indivíduos, à qual está obrigado pela lei da natureza e da qual tem de prestar contas a Deus, o autor dessa lei, e a mais ninguém além dele”*⁵³. Percebe-se que seria de toda a conveniência que não se fracionasse poder espiritual e poder civil, mas que ambos formassem um único reino temporal e espiritual, pois a oposição de um ao outro geraria uma dura disputa, pela respetiva supremacia, tornando-se iminente a guerra civil e a própria dissolução do Estado. Na verdade seria demasiado perigoso na dimensão do humano fazer vingar mais que um poder soberano em simultâneo, por isso Hobbes é um objetor da subdivisão do poder soberano, daí que *“só no reino de Deus pode haver três pessoas independentes sem quebra na unidade do Deus que reina, mas quando são os homens que reinam e estão sujeitos à diversidade de opiniões isso não pode acontecer”*⁵⁴.

Dada a exigência de um governo imanente e para que não se gere a confusão nos súbditos, estes terão que aprender a discernir entre o que é a lei civil e a lei divina, para que na obediência a uma dessas leis não aconteça desrespeitar-se alguma delas. Por um lado, é preciso que o povo entenda os princípios e os direitos da soberania e para isso deve proceder-se à sua instrução, ainda que o povo perceba tais conteúdos no próprio exercício da soberania. Em particular, a soberania é discernida nos ensinamentos que

⁵³ HOBBS, Thomas, *Leviatã*, p. 265

⁵⁴ HOBBS, Thomas, *Leviatã*, p. 258

ocorrem, desde cedo, na vida do indivíduo, na relação paternal, quando cada filho ao cuidado do pai lhe deve obediência, gratidão e retribuição dos benefícios alcançados pela proteção auferida. Por outro lado, é preciso estar atento aos que podem ser surdos à palavra de Deus. Segundo Hobbes *“Deus declara as suas leis de três maneiras: pelos ditames da razão, pela revelação da lei natural, sensível e profética, tomadas respetivamente pela justa razão, pelo sentimento sobrenatural e pela fé”*⁵⁵. O reino de Deus é assim duplo: natural (racional) e profético. A Hobbes interessa falar do reino natural, aquele em que Deus governa todos os que reconhecem a sua providência, o poder de Deus é um poder irresistível, porque resulta não do temor, mas do reconhecimento natural da excelência desse poder. O direito de soberania de Deus é derivado da sua onipotência. Infligir o sofrimento é uma questão de poder e não de pecado.

O direito de soberania de Deus assenta na natureza e as leis divinas, ou ditames da razão natural, remetem quer para os deveres cívicos, quer para a honra devida ao divino soberano. Uma das manifestações dessa honra é prestar culto e tal significa atribuição de existência infinita, eterna, incompreensível, sagrada, criadora e justa. Sendo muitos os cultos que se podem prestar a Deus, será difícil sustentar a ideia de um culto público, ou de um Estado religioso. As leis civis deverão ser inspiradas nos sinais de honra evidenciados no culto de Deus.

Como Deus fala aos homens é o enigma que carece de demonstração. Deus revelou-se nos mandamentos do profeta (Moisés) e no Cristo Salvador reconhecido como Messias (ungido de Deus, aguardado pela nação dos Judeus, que o recusou quando ele chegou) pelos seus discípulos. Quando Cristo entra na história, no culminar da profecia, é um novo tempo que se inaugura, ele fala no imediato e após a sua morte e Ressureição ficam as Sagradas Escrituras e são essas que carecem em rigor de sábia e douta interpretação, assim como, de cuidadoso raciocínio, como destacará Hobbes.

É das Sagradas Escrituras que Hobbes extrairá todo o discurso sobre os direitos dos supremos governantes dos Estados cristãos. O tempo que se

⁵⁵ HOBBS, Thomas, *Leviatã*, p. 280

segue é o do Espírito Santo que caiu sobre os apóstolos. Deus surge, assim, representado três vezes, três pessoas e uma entidade única.

Desde que Deus se manifestou, com a encarnação do Filho, deixou de agir no tempo. Após a presença de Cristo na terra só o reino natural é admissível e inadmissível o ato profético e milagroso.

Agora o tempo é um tempo de espera em que Cristo regressará para julgar os vivos e os mortos. Deus deixou de intervir diretamente no tempo e passa a atuar mediatamente através das leis da natureza pela criação. Será, assim, o tempo da linearidade inalterável e sem novidade. O único sacramento residual será o do Batismo como uma espécie de pacto de adesão à comunidade de Deus (sem que tal represente qualquer mediação).

Desta forma, entre os ensinamentos de Cristo, a lei natural e a lei do estado consoma-se a perpetração de uma disposição de obediência a Deus transferível para o culto ao soberano.

Paradoxalmente, o espiritual só se conhece no secular que lhe assegura a sobrevivência (domínio de uma espiritualidade atuante), e *“um Estado de Cristãos e uma igreja dos próprios cristãos são uma e a mesma coisa.”*⁵⁶

*“Onde estiver ativa uma verdadeira mediação sacramental, o homem vive simultaneamente em vários níveis da existência: com o seu corpo vive no século, mas com o seu espírito na Igreja e vive no eterno pela fusão dos tempos gerada pelo mistério eucarístico.”*⁵⁷

Em Hobbes interrompe-se a comunicação direta com o eterno e a alma passa a existir no mundo secular, reduzida à questão premente da sobrevivência do corpo no universo da natureza.

Será Pufendorf em representação do direito natural moderno que vai clarificar a relação entre o direito natural (imanência) e a teologia (transcendência).

“É de facto manifesto que três são as fontes das quais os homens recebem o conhecimento dos seus deveres, ou seja, daquilo que nesta vida eles devem fazer, porque é honesto, e daquilo que devem evitar porque é torpe: da luz

⁵⁶ HOBBS, Thomas, *Leviatã*, p. 280

⁵⁷ SCATTOLA, Merio, *Teologia Política*, citação Tomás de Aquino, Lisboa: Edições 70, 2009 p. 132

da razão (Direito Natural), das leis civis (Direito civil) e de uma especial revelação da divindade (Teologia).”⁵⁸

Segundo defende Pufendorf o direito natural procede “abstraindo” das sagradas escrituras, assim sucede quando surge um potencial conflito e a razão terá que decidir partindo da sua própria esfera e prescindindo do ensinamento teológico. Para além de que, não pode o direito natural produzir-se em razão exclusiva de um plano cujos princípios e pressupostos só são admissíveis para alguns homens. Torna-se, pois, imperativo ao direito natural moderno a sua desvinculação efetiva quer da religião, quer de Deus.

No caminho inverso ao afastamento exterior do homem em relação a Deus e de Deus em relação ao mundo está o florescimento de um novo infinito sediado no interior do homem, na pura razão, na numenidade como expressão da essencialidade trans - imanente. Na sua resposta ao *que é o Iluminismo?* Kant revela a sua descrença na eficácia de uma revolução através da qual apenas considera ser possível levar a cabo a queda do despotismo pessoal e da opressão gananciosa ou dominadora, mas nunca uma verdadeira reforma do modo de pensar. Pois, acredita que novos preconceitos se instalarão no lugar dos anteriores enquanto persistirem as grandes massas destituídas de pensamento. Ilustrar os espíritos requer uma concessão incondicional de livre manifestação pública da razão, mas por toda a parte ecoa a exclamação “*não raciocines!*”⁵⁹, ou seja, por toda a parte se restringe a liberdade, que pode entender-se como expressão erudita de uma vontade bem constituída, bem-intencionada. Trata-se de um feito que carece de um ministério tutelar comprometido com o mister da formação, da educação e do desenvolvimento dos espíritos autónomos e livres. Deste modo, devem ser derrubados todos os intentos e institutos que obstem à ilustração geral das almas, o caminho é o combate à menoridade de que os próprios homens são os culpados. Neste sentido, Kant acusa, particularmente, “*a tutela religiosa que, além de ser a mais prejudicial é também a mais desonrosa de todas*”⁶⁰.

A grande exigência do profundo sentido moral do atuar humano centra-se na capacidade isenta e solidária com que cada ser racional se coloca no lugar do

⁵⁸ SCATTOLA, Merio, *Teologia Política*, citação S. Pufendorf, *De Officio* p. 142

⁵⁹ KANT, Immanuel, *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, Lisboa: Edições 70, 2008 p.11

⁶⁰ KANT, Immanuel, *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, p.17

outro. O homem surge por todos os lados castrado nas suas investidas impulsivas.

O homem é um existente circunscrito espácio-temporalmente numa finitude angustiada pela iminência da própria dissolução num regresso à primitiva condição do confronto disputado pela força física que cada corpo esteja capaz de oferecer para o ataque, ou para a resistência, onde dominará o mais selvático individualismo. Percebemos em Hobbes que os indivíduos só se mantêm em obediência na medida em que aí vislumbram algo de útil e conveniente. Os indivíduos tendem a surgir reduzidos a uma espécie de mecanismos homogeneizados e circunscritos.

Podemos, enfim, considerar que o que Hobbes nos propõe, tal como ficou até ao momento explícito, não é mais que um exercício virtual, do qual devemos partir, imaginando-nos numa situação em que o Estado não existe e ninguém detém o poder político. Trata-se de sermos capazes de antecipar em que condição seria suportável a vida num estado sem ordem e em que toda a decisão é impraticável. Hobbes marca essa passagem que se opera do modelo soberano ao modelo disciplinar, ou biopoder, na medida em que vemos que é em circunstâncias peculiares de exceção que a vida reduzida ao seu sentido mais originário tem que ser capaz de resistir ao poder, que a pode matar ou que a pode abandonar, para se manter. Estão, apenas, protegidas de forma temporária e condicionada, ao abrigo de um poder ilimitado e de força extrema, as vidas politizadas e estatizadas, que também podem ser “sacrificadas” se, entretanto, em nome da defesa do corpo político em que se integram, tal se revele necessário. Portanto, e na situação limiar, só vemos a possibilidade de cada vida ser resgatada à morte pela sua própria disposição natural para a autopreservação.

Não sendo o objetivo primário deste trabalho explorar perspectivas que se demarcam, na essência, da aceção hobbesiana acerca da natureza humana e do estado de natureza, a servir de fundo à nossa linha de reflexão, não deixa de ser relevante referenciar outros olhares sobre essa mesma natureza e estado; tal será o caso de Rousseau ao considerar blasfemo supor que as sociedades modernas tenham surgido deste estado de natureza, contrariando as tendências dos *filósofos que investigaram os fundamentos da sociedade retrocedendo até um estado de natureza*, tal como acusa no seu *Discurso*

sobre a origem e os *Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*; para Rousseau, Hobbes tal como Locke terão ignorado um aspeto fundamental da motivação humana para além da autopreservação: a piedade ou compaixão que em situação de guerra pode funcionar como um elixir, capaz de se substituir às leis, à moral e à virtude. Rousseau acredita que somos naturalmente compassivos e perturba-nos o sofrimento alheio; significa que repudiamos a maldade e crueldade sobre os outros e existe a tendência natural para ir em auxílio dos mais frágeis. No entanto, acabará por admitir que a destruição da igualdade despoletada pela ambição, a avareza, a inveja e outras paixões desregradas condenam o homem a incessantes batalhas e derramamento de sangue.

Este estado de natureza hobbesiano é a mais declarada negação do *zoon politikon* aristotélico, o homem é originariamente isolado dos demais em relação aos quais sente uma estranheza e desconfiança inevitáveis. O vigor natural dos corpos habilita-os para a luta igualitária e para o ganho motivados pelos desejos e ambições privados.

Na verdade a grande preocupação de Hobbes é a justificação da necessidade da instauração de um Estado capaz de suportar as intempéries que se avizinham. O Estado existe na medida em que ele é indispensável e inevitável para garantir a sobrevivência e suportar a coexistência dos seres humanos, que para esse fim o desencadeiam, pactuando entre si.

Podemos perceber que Hobbes procura engendrar um super mecanismo que ordena a vida de cada um em conformidade com a inevitável interferência no seu seio de uma determinada estrutura formal de governação e administração, um mecanismo capaz de exercer um controlo decisor sobre a vida e a morte e que por isso regula todas as manifestações exteriores dos que lhe estão submetidos. Percebemos, também, que a proteção da vida efetivamente deriva da própria força vital de cada indivíduo, quando o maior risco avança. A maior vocação do Estado é regular as manifestações de comportamento e de carácter no interior do estado civil, por isso estabelecer a ordem favorável aos ditames da lei, mais do que travar guerras sangrentas com o exterior. Em tempos de ordem a arma mais ameaçadora é a erupção da força surreal desse “mito”, o *Leviathan*.

O fundamental é que se compreenda que nenhum outro Estado é admissível além do Estado unitário, um Estado com plenos poderes, fundamentado na tentativa de recriar a unidade da vontade (da multidão) na representatividade articulada das vontades particulares; sabendo que tais vontades não se subtraem umas nas outras em virtude da normal competitividade para a obtenção do poder necessário à felicidade.

A sociedade civil múltipla e dispersa alcança a sua unidade no Estado. É, pois, no Estado, no corpo soberano, que todas as vontades singulares se reúnem para fundar a soberania. Podemos, no entanto, querer questionar até que ponto as vontades singulares não são involuntariamente apossadas pelo soberano, ao invés de a soberania resultar da reunião de decisões tomadas por cada vontade singular, mas este é um aspeto crítico, como se faz saber: assim, *“aquele que voluntariamente ingressou na congregação dos que constituíam a assembleia declarou suficientemente com esse ato a sua vontade (e portanto tacitamente fez um pacto) de se conformar ao que a maioria decidir. (...) E quer faça parte da congregação, quer não faça, e quer o seu consentimento seja pedido, quer não seja, ou terá que se submeter aos seus decretos ou será deixado na condição de guerra em que antes se encontrava, e na qual pode, sem injustiça, ser destruído por qualquer um.”*⁶¹

A demarcar-se da conceção de poder em Hobbes encontramos Rousseau a conceber o poder não sob a forma da representação, mas na delegação. Para Rousseau, o governo do corpo político não poderia ser soberano, na medida em que não poderia ser um representante que vinculasse a vontade de todos à sua própria vontade, mas seria apenas um delegado que executaria a vontade direta do próprio povo soberano. Assim, o povo é o Estado e o poder político do governo como poder delegado está limitado à estreita execução de uma vontade soberana que lhe é exterior. O soberano é o povo. Este povo tem legitimada a revolta sempre que se tente usurpar a sua soberania.

O sentir de Rousseau em relação ao princípio de representação do estado civil em Hobbes é de que este constitui um atentado à essencial liberdade inalienável do homem. Portanto, é a sociedade civil que tem que determinar o

⁶¹ HOBBS, Thomas, *Leviatã*, p. 150

Estado que melhor a representa e esse Estado assenta numa base democrática.

Hobbes não confiou como Rousseau na diluição da multiplicidade numa unidade de identidade democrática. A sociedade civil surge ao olhar de Hobbes incapaz de se converter voluntária e espontaneamente em unidade absoluta, só o Estado pode ser unitário através de um poder concentrado e ilimitado, capaz de representar cada vontade individual reunida numa estrutura una e homogénea. Nenhum poder é plenamente poder se estiver fragmentado e suscetível à discórdia intestina derivada dos interesses particulares que colidem entre si. Daí que Hobbes clarifique que o pacto se estabelece entre cada um dos homens e não do soberano com cada um dos homens. É a partir do momento em que o pacto se estabelece que se pode praticar a injustiça, antes do pacto não há injustiça porque todos têm direito a tudo inclusive à vida uns dos outros se disso depender a conservação da própria vida: tal quer dizer, portanto, que, se o soberano não está vinculado ao pacto, o soberano não pode por definição ser injusto. Na verdade, o poder do soberano torna-se ilimitado pela representação, fora do pacto, de cada vontade singular que celebra o pacto com todas as outras vontades singulares e a sua função é fazer com que se cumpram e honrem os pactos celebrados entre as vontades singulares que formam a multidão, representada no abstrato pelo gigante que detém total poder para intimidar, castigar e executar⁶². Esse gigante está fora do Estado civil e elevado em relação aos poderes temporal e espiritual para dirimir todos os conflitos.

Entendemos que gerar a harmonia e o consenso implica que se proceda a uma configuração da natureza humana e de todas as suas disposições, aspeto não pouco polémico, uma vez que, está sempre de algum modo implícita uma subjugação forçada das vontades a uma vontade geral que se produz pela abstração da individualidade.

Segundo Rousseau uma sociedade deve ser governada unicamente em função do interesse comum dado que *“só a vontade geral pode dirigir as forças do Estado de acordo com a finalidade da sua instituição, que é o bem comum:*

⁶² HOBBS, Thomas, *Leviatã*, citação p. 150, “Dado que o direito de representar a pessoa de todos é conferido ao que é tornado soberano mediante um pacto celebrado apenas entre cada um e cada um, e não entre o soberano e cada um dos outros, não pode haver quebra do pacto da parte do soberano, portanto nenhum dos súbditos pode libertar-se da sujeição, sob qualquer pretexto de transgressão.”

*pois, se foi a oposição dos interesses particulares que tornou necessário estabelecer as sociedades, foi a concordância desses mesmos interesses que tornou isso possível. É o que nesses interesses há de comum que forma os laços sociais, e, se não houvesse qualquer ponto em comum sobre o qual todos os interesses estivessem de acordo, não seria possível a nenhuma sociedade existir*⁶³.

No final, o que se obtém não é senão uma subordinação dos corpos singulares convertidos em corpos sociais e o Estado em nome do princípio da identidade e da unidade, que forçam a homogeneidade, opera uma politização total da vida, crescentemente subtraída na sua privacidade e apossada na intimidade.

A vida é fatalmente absorvida e irreparavelmente transmutada pela operatividade mecanizante e tecnicizante da natureza originária. Torna-se imperativo a previsibilidade dos corpos viventes. É toda uma multifacetada lógica de interferência na vida que obscuramente se instala nesses corpos integrando-os, submetendo-os e excluindo-os. O anseio da liberdade aprisionou visceralmente o homem. No lugar do homem forte, é fabricado, partindo de dentro, o homem doce, mais fácil de normalizar, disciplinar e subordinar. Neste assunto, Foucault vai ser o nosso autor de referência como ficará claro ao explorarmos a abordagem que faz do moderno modelo de poder disciplinar em oposição ao modelo soberano do exercício do poder, na forma como a vida vai sendo tomada pelo órgão do poder e nas relações de poder institucionais.

Assim, também, Francis Fukuyama, outra referência crítica, assentirá nesta mesma perspectiva sobre este homem não patriota que acima de tudo tem por interesses prioritários a defesa da vida, da riqueza e do estatuto.

“As limitações da visão liberal do homem tornam-se mais óbvias se considerarmos o produto mais típico da sociedade liberal, um novo tipo de indivíduo depois pejorativamente apelidado de burguês: o ser humano mesquinhamente consumido pela sua autopreservação imediata e bem-estar material, apenas interessado na

⁶³ ROUSSEAU, Jean Jacques, *O Contrato Social*, tradução Leonardo Pereira Brum, Lisboa: Europa América, 1989, p.32

comunidade que o rodeia se esta promove ou serve os seus objetivos pessoais. (...) Não se entende a razão por que o cidadão de um estado liberal, em especial na versão hobbesiana, prestaria serviço militar e arriscaria a vida lutando pelo seu país, porquanto, se a autopreservação do indivíduo era um direito fundamental, que bases racionais existiriam para que um indivíduo morresse pelo seu país em vez de tentar fugir com o seu dinheiro e a sua família? Até mesmo em tempo de paz, o liberalismo hobbesiano e lockiano não oferecia razões para que os melhores filhos da sociedade escolhessem o serviço público e a governação, em vez de uma vida privada financeiramente desafogada.”⁶⁴

A Commonwealth surge, ilusoriamente, como um espaço temporário de estabilidade dentro do qual os indivíduos permanecem solitários e reservados nos laços que estabelecem com os demais indivíduos. De alguma forma, o que ocorre é uma estranheza constante entre todos os que se forçam ou se vêm, pelas circunstâncias, forçados a uma aliança que apenas se mantém enquanto cada um se sente salvaguardado em tudo aquilo por que cedeu o direito natural do uso livre e extremo da força. Passamos a ter um homem de muitos direitos e pouca força.

“A Commonwealth é baseada na delegação da força e não do direito. Adquire o monopólio de matar e dá em troca uma garantia condicional contra o risco de ser morto.”⁶⁵

Arendt vai considerar que a concepção do *Leviathan* serve na perfeição aos intentos da classe burguesa. A vida privada norteia o interesse pessoal enquanto a vida pública é o que resulta da necessidade. Neste sentido, o indivíduo julga a sua vida em função da concorrência com os outros dentro da sociedade na qual procura rentabilizar ao máximo as suas potencialidades. Este modelo serve a uma classe que ambiciona prosperar sem entraves aos seus intentos. O *Leviathan* serve como uma espécie de corpo policial, militar e jurídico que não deve interferir, além dessas competências, na iniciativa privada e correlativa prosperidade económica e financeira. O Estado não vai

⁶⁴ FUKUYAMA, Francis, *O Fim da História e o último Homem*, Tradução Maria Goes, Lisboa: Gradiva, 1992, p.167

⁶⁵ ARENDT, Hannah, *As Origens do Totalitarismo*, tradução Roberto Raposo, Lisboa: Dom Quixote, 2010, p.183

criar obstáculos à propriedade privada. Hobbes percebe o emergir de um mecanismo cuja dinâmica pressiona no sentido inderrubável da acumulação de capital que vai transformar os conceitos de propriedade e riqueza. Todos podem aspirar a uma nova condição. Agora é uma questão de competência e de espírito competitivo.

“De acordo com os padrões burgueses, aqueles que são completamente destituídos de sorte e não têm sucesso são automaticamente excluídos da competição, que é a essência da vida em sociedade. A boa sorte é identificada com a honra e a má sorte com a vergonha.”⁶⁶

Perspetivamos com alguma facilidade que toda a competitividade gera desigualdades e desequilíbrios fomentadores de conflitos só controláveis por meio de um implacável mecanismo de uso violento da força contra o qual qualquer investida de ordem pessoal, neste cenário, se converte numa absurda manifestação de impotência. Nenhum indivíduo desejará confrontar-se com tamanho monstro, mas pode e deve tentar defender-se mesmo conjecturando não possuir as armas necessárias para o abalar ou vencer.

Na verdade, esta é a condição em que se encontram todos os excluídos como miseráveis, condenados, banidos, apátridas que para defenderem as suas vidas acabam por ter que retornar ao seu estado natural, estas vidas à margem não podem ser descuradas e o seu número tem que ser controlado. Do lado contrário, encontram-se todos os que têm uma necessidade crescente de proteção à sua infinda acumulação de riqueza. Quanto mais riqueza maior é a necessidade da força repressiva capaz de intimidar e travar qualquer investida interna ou externa que constitua uma séria ameaça a esse poderio. Não é, pois, estranho que este mecanismo em nome da defesa dos interesses dominantes surja cada vez mais poderoso, dominador, repressor e totalitário. São estes corpos expostos à morte que formam o novo corpo político do Ocidente. Todo este crescimento de riqueza e necessária acumulação de poder vai gerar a ideia fundamental de um governo mundial promovido pela justaposição das atividades que envolvem entre si os interesses dos vários povos e suas respetivas estruturas de exercício de poder. Nesta conjuntura desenha-se a iminência de confrontos em virtude da emergência das

⁶⁶ ARENDT, Hannah, *As Origens do Totalitarismo*, p.184

desigualdades sócio económicas cada vez mais acentuadas. Em razão da maior proporção de riqueza impõe-se em termos de estrutura política um poder cada vez mais ilimitado na sua força. Maior avareza, ambição e riqueza significa poder mais extenso, selvagem, brutal e excecional. Um processo em que seguramente muitas vidas serão esmagadas e esvaziadas de sentido e dignidade.

Definitivamente o pensamento político de toda a tradição ocidental não serve a Hobbes que trilha na defesa de uma soberania congénere à tirania. O modelo estatal recomendado por Hobbes é autoritário e absoluto fomentador da riqueza e prosperidade daqueles que simultaneamente se encontram na condição de devedores desse mesmo organismo vigilante, protetor e controlador. Todos estes excessos autoritários podem ser compreendidos pela obsessão de Hobbes pela paz e pela ordem.

2. O fundamento do poder político sobre a vida: vida nua, homo sacer

“Homem sagrado é, todavia, aquele que o povo julgou por um crime, não é permitido sacrificá-lo, mas quem o mata não é condenado por homicídio, com efeito, na primeira lei tribunícia está estabelecido que «se alguém matar aquele que por plesbicio é sagrado, não será considerado homicida». Daí o facto de se chamar habitualmente sagrado a um homem mau ou impuro.”⁶⁷

A abordagem de Agamben ao *homo sacer*, figura do direito romano arcaico, torna-se central para compreender essa zona em que se forma a estrutura política originária.

Agamben pretende sustentar a ideia de que a passagem da natureza ao Estado não se dá no contrato, mas na inserção da vida nua no fundamento do poder soberano. Por esta razão o mitologema hobbesiano só ficará esclarecido quando se pensar a origem da política fora do direito e consequentemente concluir que a origem do Estado é o facto de cada um estar entregue a si

⁶⁷ AGAMBEN, Giorgio, *Poder Soberano e Vida Nua*, tradução de António Guerreiro, Lisboa: Editorial Presença, 1998, p. 73

próprio, à sua mercê. Querendo com isto significar que a soberania se funda no medo da morte.

Portanto, a origem da política radica na especificidade da vida do *homo sacer*, que se situa entre a condição de homem a que pode ser infligida a morte e ao mesmo tempo insacrificável. Pois, esta particular condição de vida encontra-se, ambigualmente, incluída e excluída dos domínios divino, ou sagrado e humano.

A vida sagrada, *sacratio*, no caso do *homo sacer*, representa uma dupla exceção: por um lado, esta vida está exposta à morte impunemente e, por outro lado, está excluída do sacrifício. Assim, o *homo sacer* é aquela pessoa posta fora da jurisdição humana, mas, que também não se inclui na divina. Portanto, qualquer violência que sobre ela se exerça não é classificável nem de homicídio, nem de sacrifício. “A vida insacrificável e, todavia, passível de lhe ser infligida a morte, é a vida sagrada”⁶⁸. É esta condição do *homo sacer* que constitui uma forma de vida particularmente relevante. Para Agamben esta é a figura mais próxima da exceção soberana, uma vez que, é sobre esta particular condição de vida nua que recai a decisão soberana.

O *homo sacer*, como figura originária da vida, porque não está nem dentro nem fora das esferas religiosa e profana, funda e justifica a dimensão política do poder soberano.

“Soberana é a esfera em que se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, e sagrada, isto é, exposta à morte e insacrificável, é a vida que foi capturada nesta esfera.”⁶⁹

Torna-se, desta forma, inconcebível o poder soberano sem o conteúdo sobre o qual se funda e se exerce: o *homo sacer*, como vida nua, ou vida sagrada. Esta perspectiva explorada por Agamben apresenta-nos uma vida sacralizada, que reclama pelo respeito puro e incondicionado, ao mesmo tempo que emerge como a razão sobre a qual se funda a necessidade da instituição do poder soberano, reclamado pela esfera da vida como mecanismo de proteção, mas que no limiar do seu exercício submete a vida à morte.

⁶⁸ AGAMBEN, Giorgio, *Poder Soberano e Vida Nua*, p. 83

⁶⁹ AGAMBEN, Giorgio, *Poder Soberano e Vida Nua*, p. 84

A vida é sagrada diante de um poder capaz de a implicar numa relação política originária. Nesta situação peculiar toda a ordem jurídico-política encontra a sua matéria na vida nua, ambivalente enquanto insuscetível e exposta à morte.

A vida do *homo sacer* é aquela sobre a qual nem o direito nem a religião interferem e que se encontra exposta numa espécie de zona anômica, de vazio normativo, sobre a qual se evidencia a decisão soberana.

Agamben avança na exploração do sentido da *vitae necisque potestas*, de que derivou a expressão «direito de vida e de morte», privilégio próprio do exercício do poder soberano. Esta expressão remete para a autoridade incondicional do *pater* sobre os filhos varões. No campo do direito romano esta expressão assume o significado de uma vida que surge diante de um poder absoluto fundado na relação específica pai-filho varão que se estende a todo o cidadão livre do sexo masculino e que serve como modelo do próprio poder político em geral. Esta vida está sobre jurisdição do *pater* que adquire sobre a vida do filho o poder de decidir a sua vida ou a sua morte.

Portanto, não é a vida em sentido puramente natural que se constitui como elemento político originário, mas esta vida nua ou vida sagrada, exposta à morte.

Vemos convergir os poderes do *pater* e o do soberano sobre a vida. O propósito de Agamben é mostrar como do *vitae necisque potestas* se faz transitar para o soberano, na forma da figura «pai da pátria», o poder sobre a vida dos cidadãos. A tese que se pretende firmar é a de que “o fundamento do poder político é uma vida exposta à morte, que se politiza através do facto de poder ser morte”⁷⁰. Vemos, desde logo, todo o cidadão masculino livre a transformar-se em *sacer* e, portanto, virtualmente exposto à morte. Os próprios romanos se aperceberam do carácter aporético deste poder que esbarrava com condicionamentos no âmbito da legalidade e da sacrificialidade.

A questão final redonda naquela particular circunstância em que toda a vida nua passa a estar implicada na ordem jurídico-política e que por isso se encontra incondicionalmente vulnerável a um poder de morte. A vida só é

⁷⁰ AGAMBEN, Giorgio, *Poder Soberano e Vida Nua*, p. 88

possível, em sentido público, na situação de dupla exceção: vida exposta à morte e insacrificável.

Esta vida sagrada não é ou *bios* político, ou *zoê* natural, mas uma zona de indistinção em que ambas as dimensões se constituem reciprocamente.

Agamben contrariando a teoria do vínculo contratual na origem do Estado destacou a tese que defende a dissolução do laço social como essa força motriz, revelando uma forma de vida indefinida, sem resguardo, nem abrigo, em abandono no mundo, pertencente a terra de ninguém, na qual se gerará inevitavelmente o vínculo a um poder incondicional de morte. Assim, o Estado não nasce de uma situação de normalidade, mas da exceção, na excecionalidade da vida não circunscrita a qualquer ordem, logo, sujeita a todo o tipo de arbitrariedade. Somos remetidos, no isolamento dessa vida, para um fundo de estranheza, que nos converte uns em relação aos outros numa espécie de lobos-homens. É esta vida nua, ambigualmente incluída e excluída no Estado, que impõe o exercício da violência do poder soberano e que torna a pessoa do soberano metamorfoseável em homem-lobo.

“O Estado de Natureza de Hobbes não é uma condição pré-jurídica completamente indiferente ao direito da cidade, mas a exceção e o limiar que o constituem e o habitam; ele é tanto uma guerra de todos contra todos, mas mais exatamente uma condição em que cada um é para o outro vida nua e homo sacer, em que cada um é portanto wargus, gerit caput lupinum.”⁷¹

Este estado de natureza hobbesiano corresponde ao estado de exceção, como aquele estado que a todo o instante pode irromper dentro do Estado juridicamente organizado e colocá-lo sob ameaça de dissolução, extensiva ao poder soberano. Como refere Agamben o sentido do mitologema hobbesiano sustenta-se na hipotética e ficcional transmutação existencial de que resulta a *“lupinização do homem e hominização do lobo”⁷²*. Segundo Agamben, em Hobbes, o espaço de vida sagrada, ou vida nua, que não é nem simples vida natural nem vida social, é que é autenticamente político e genésico do ponto de vista da soberania. É na dimensão de transmutação radical que a soberania

⁷¹ AGAMBEN, Giorgio, *Poder Soberano e Vida Nua*, p. 103

⁷² AGAMBEN, Giorgio, *Poder Soberano e Vida Nua*, p. 103

sobressai imperativamente como direito de punir e matar, se tal se revelar necessário, para pôr fim à situação de guerra de todos contra todos.

Para isso, o soberano deve possuir e conservar um poder equivalente ao do estado de natureza, uma vez que, do uso da força violenta (legitimada) no soberano depende toda a garantia de segurança que se possa dar aos súbditos, capaz de justificar a condição de obediência. Assim, só a proteção efetiva prestada à vida de cada súbdito, de cada cidadão, obriga à obediência e ao respeito pelo compromisso firmado no pacto de cedência do poder e da vontade, sob condições específicas.

O soberano é concebível como homem-lobo, indistinto das feras na sua força sobre-humana implacável, pois, é esse ser cuja vida está imediatamente exposta à morte e ao ataque, para a defesa de todos os que se lhe submetem. Portanto, só o soberano pode subsistir como homem-lobo do homem no Estado civil.

3. A relação de inimizade como estrutura do político

Se o estado civil não se encontrar totalmente constituído tal equivale a um permanente estado de exceção, o que significa que o exercício do poder soberano carece a todo o instante do elemento formal que é a decisão. Assim, a decisão é esse elemento político originário que sobressai nessa circunstância intermitente entre o homem e a fera, entre a vida nua e o poder soberano.

Hobbes preconiza a desconfiança derradeira na convenção contratual como forma eficiente na passagem da natureza ao Estado. Para Hobbes existe uma zona obscura, indefinida e indistinta, “*algo não estatal e uma pseudo natureza*”⁷³, o estado exceção. É aí que o Estado soberano se funda e justifica. Aí o imprevisível reina e força-se a norma. É aí que nasce a norma e a relação política, que implode nas situações do estar-se em “a bandono”, à margem do bando e do ser bandido, “excluído”. É na iminência da morte que se torna irresistível a inserção da vida na instituição do Estado. Neste sentido, propõe Agamben que se pense o mitologema hobbesiano não em termos de contrato mas de bando.

⁷³ AGAMBEN, Giorgio, *Poder Soberano e Vida Nua*, p. 106

“O nomos (poder) soberano é o princípio que, conjugando direito e violência, os torna indistintos.”⁷⁴

O soberano é o ponto de indiferença entre violência e direito, o limiar em que a violência se transforma em direito e o direito em violência. Em Hobbes é justamente a indistinção entre o estado de natureza e a violência que justifica o poder absoluto do soberano. É fundamental perceber que no Estado hobbesiano só a pessoa do soberano pode conservar o seu natural *ius contra omnes*. A soberania revela-se como incorporação do estado de natureza na sociedade. O estado de natureza é virtualmente o poder do soberano e é o ser em potência do direito, como «direito natural».

Foucault entende que em Hobbes a soberania é um facto de decisão antes de qualquer relação de submissão ou obediência. Mesmo na circunstância de guerra que sempre culmina num desfecho tático entre vencidos e vencedores, aos vencidos restam sempre duas alternativas no que concerne à vida: ou se revoltam contra os vencedores, fazendo ressurgir a guerra, ou decidem não recomeçar a guerra e aceitam obedecer submetendo-se ao domínio dos vencedores.

Assim, num Estado por aquisição, gerado pelos efeitos da conquista, Hobbes entende a propósito da situação de todo aquele que se converte, na qualidade de vencido, em servo de um novo soberano que *«o domínio é adquirido pelo vencedor quando o vencido, para evitar o eminente golpe de morte, promete por palavras expressas, ou por outros suficientes sinais da sua vontade, que enquanto a sua vida e a liberdade do seu corpo lhe permitirem, o vencedor terá direito ao seu uso, a seu bel - prazer. Após realizado esse pacto o vencido torna-se servo, mas não antes»⁷⁵*. Para Hobbes não é da vitória que deriva o direito de domínio sobre o vencido, mas no consentimento gerado neste. Nesta situação, Hobbes considera não se tratar de uma situação de dominação, mas de soberania *“porque assim que os vencidos preferiram a vida e a obediência, reconstituíram, através dessa decisão, uma soberania, fizeram dos seus vencedores os seus representantes, restauraram um soberano no*

⁷⁴ AGAMBEN, Giorgio, *Poder Soberano e Vida Nua*, p. 39

⁷⁵ HOBBS, Thomas, *Leviatã*, p.169

*lugar daquele que a guerra abatera*⁷⁶. Depreendemos a impossibilidade da paz sem a soberania, assim como, é infundada a soberania sem iminência do conflito e da guerra. No fundo, a soberania sobressai emanada da força decisora capaz de gerar e manter a paz e a ordem.

Daqui derivará a conclusão de que a dominação não é o princípio, mas o resultado de um estado de medo, de renúncia ao medo e aos riscos da vida. Portanto, é sobre esta vontade, que descobre o imperativo incondicional da preservação da vida, que se funda e legitima o exercício da soberania, mesmo que não sendo uma soberania por instituição se consuma como adquirida. A soberania surge, assim, sediada no medo, do lado dos mais fracos. É a vontade na sua fragilidade e vulnerabilidade que é constitutiva desse vínculo que se estabelece entre cada vida, que ardentemente deseja viver, e essa força em relação à qual toda a vida se subtrai em troca da sua conservação. Tal dependência gera-se tacitamente tal como a vida de um filho surge, imediata e inquestionavelmente, unida à da sua mãe de quem não pode prescindir sobre o risco da não sobrevivência, que é o mesmo dizer, da morte.

Agamben considera que a relação política originária deve ser captada no ponto de convergência entre a vida do exilado e a do *homo sacer*, demarcando-se da posição sustentada por Schmitt, que estabelece como critério do político a discriminação entre amigo e inimigo.

Para Schmitt não fazer a distinção entre amigo e inimigo significa a dissolução do próprio elemento político. Para Schmitt é indispensável que se produza um pensamento político claro, que se promova a decisão política capaz de desqualificar e desmoralizar o inimigo. É irrecusável aos olhos de Schmitt pensar a existência concreta de um possível inimigo, mesmo porque este se pode apresentar sob as vestes de uma ideologia humanitária. Portanto, para Schmitt é irrefutável que surjam homens politicamente motivados pelo ganho do poder soberano, sustentado numa ordem superior sob a qual se exerce o domínio sobre os homens considerados de ordem inferior, isto porque *«são sempre grupos humanos concretos que, em nome do “direito” ou da “humanidade” ou da “ordem” ou da “paz”, lutam contra outros grupos humanos concretos, e o observador de fenómenos políticos, se permanecer*

⁷⁶ FOUCAULT, Michel, *É Preciso Defender a Sociedade*, tradução Carlos Monteiro de Oliveira, Editora Livros do Brasil, 2006, p.105

*consequentemente no seu pensamento político, pode reconhecer até mesmo na repreensão de imoralidade e de cinismo, sempre de novo apenas um meio político de homens concretos em luta.”*⁷⁷

Enquanto Schmitt permanece focalizado numa ideologia soberana do poder alavancada no decisionismo, desvinculado do normativo jurídico, outras investigações são desencadeadas no sentido de dar visibilidade a uma nova concepção de soberania: a biopolítica.

É isso que perceberemos, mais adiante nas nossas análises em Foucault quando este considera que aquilo a que assistimos nos novos tempos é à manifestação de uma preocupação crescente do poder político, inicialmente, centrado na vida de cada cidadão para, de seguida, se desenvolver e estender aos cuidados e ao controlo de fenómenos que afetam a população. Essa vida que se apresenta na sua qualidade virtual como *homini sacri*, desde logo, extraordinariamente exposta a uma violência sem precedentes, sob as formas mais profanas e banais. O extermínio dos judeus, no «holocausto», a cuja morte foi infligida, tal como Hitler anunciou: «como piolhos vivos», ou seja, como vida nua, constitui uma figuração notável do *modus operandi* da nova soberania biopolítica.

Apesar da posição polémica de Schmitt sobre o seu entendimento no que respeita ao critério do político, as suas considerações sobre a inimizade revestem-se de um interesse inquestionável. Schmitt deixa explícito no seu texto de 1932, *O Conceito do Político*, que as categorias de amigo e inimigo não são subsumíveis em quaisquer outras categorias de índole moral, estética, económica, das quais independem. Tais categorias só são em si aferíveis e apreciáveis pelo “*grau de intensidade extrema de uma ligação ou separação, de uma associação ou dissociação*”⁷⁸. Assim, o inimigo é apresentado como “o outro, o estrangeiro”, aquele em relação ao qual se incompatibiliza, no limite, a nossa própria forma de existência. Desta situação decorre que o inimigo é aquele que se procura banir, repelir e combater. A relação com o inimigo não é passível de neutralização. Na prática política o conflito com o inimigo é inegociável e por isso temos que contar com a sua oposição e calcular os efeitos reais da inimizade. Segundo a perspetiva schmittiana é imperativo que o

⁷⁷ SCHMITT, Carl, *O Conceito do Político* (1932), tradução Alvaro Valls, Petrópolis: Vozes, 1992, p. 93

⁷⁸ SCHMITT, Carl, *O Conceito do Político* (1932), p. 52

inimigo esteja identificado, por decisão que só pode ser política. A guerra da inimizade não é uma abstração. A guerra como a classifica Schmitt é na essência um fenómeno de hostilidade, que desvenda de forma real a inimizade. Por tudo isto o conceito político excede sempre o sentido específico de qualquer outra categoria à qual se contraponha. A natureza objetiva das coisas não esgota esse excesso político, cuja racionalidade preenche um campo de existencialidade em porvir. Schmitt avança em prol desta racionalidade ameaçada pela força avassaladora do “espírito liberal”, economicista, e fomentador da tecnicização massiva da existência vital. O inimigo está, pois, identificado.

Para Schmitt é irrefutável que os povos se continuam a agrupar em função dessa oposição amigo e inimigo e que, presentemente, esse antagonismo é uma possibilidade real para cada povo politicamente existente⁷⁹. Predomina em Schmitt a ideia de que o inimigo é, apenas, o inimigo público, que devemos tomar como o povo inteiro⁸⁰. Schmitt recupera de Platão (*República*, 470b) a concepção de que a guerra só existe com o outro, o estrangeiro, que está fora da raça, e de que com o da mesma nacionalidade, da mesma linhagem, o que ocorre é denominável de discórdia civil. Assim, a guerra só se trava entre os que são “*inimigos por natureza*”.

Acima de tudo é clara a ideia de que o inimigo em sentido político não é confundível com a querela pessoal. De tal deriva que não se deve confundir, ou fazer convergir, o domínio da “política de estado” com a esfera da política partidária, sectarista. A política de estado não pode ser fragmentária, ou apresentar-se como uma decadente manta de retalhos, contrastantes no seu mais dilacerante antagonismo. A política de estado, neste sentido, não pode ser o espelho de jogos de manipulação de interesses concorrenciais, da malha social, mas, antes a relativização de todos os antagonismos na constituição de uma unidade política, porventura, forçada.

⁷⁹ SCHMITT, Carl, *O Conceito do Político* (1932), p.54 «é impossível, racionalmente, negar que os povos se agrupam segundo o antagonismo amigo – inimigo, que este antagonismo também hoje ainda está dado realmente e como possibilidade real para cada povo politicamente existente.»

⁸⁰ SCHMITT, Carl, *O Conceito do Político* (1932), p.55 «o inimigo é apenas o inimigo público, pois tudo o que se refere a tal conjunto de homens, especialmente a um povo inteiro, torna-se por isto, público.»

A unidade política e a livre expressão de opinião são dois elementos divergentes na mesma equação, no extremo, são absolutamente incompatíveis.

O problema para Schmitt prende-se com o facto da distinção entre amigo e inimigo só erradamente se circunscrever ao território intraestatal, ou seja, “político – partidário”. Desta forma, despolitiza -se a especificidade do conceito “político”. Salvo na situação extrema, não imprevisível, da quebra da unidade política estatal em que os antagonismos intra – estatais erupcionam com tal intensidade e violência que ultrapassam todos os riscos iminentemente provindos dos antagonismos que possam existir com a política externa, contra outro ou outros Estados. Neste caso, quando se formam os agrupamentos amigo e inimigo intra – estatais, decisivos para o confronto armado, torna-se real o confronto de grau extremo.

Schmitt, como Hobbes, recusa ignorar a “*possibilidade real de luta que sempre deve estar presente para que se possa falar de política*”⁸¹, concretamente, de política interna, de guerra civil. É a guerra interna, já não a guerra entre povos organizados em unidades políticas (Estados e Impérios), que constitui a preocupação central destes pensadores políticos.

A peculiaridade do conceito de inimigo em Schmitt é que esse conceito sistematiza a possibilidade real de uma luta travada com o uso de armas, cuja finalidade específica é a eliminação física de pessoas.

Para Schmitt abstrair o conceito de inimigo é equivalente a cerrar os olhos a uma realidade incontornável e inevitável: a guerra, como realização absoluta da inimizade.

Segundo Schmitt “*os conceito de amigo, inimigo e luta adquirem o seu real sentido pelo facto de terem e manterem primordialmente uma relação com a possibilidade real de aniquilamento físico*”⁸². Se, como antes se considerou a inimizade como negação ontológica de outro ser, então, a guerra é o meio útil que serve aos intentos desse sentimento devastador, a inimizade.

Em resultado de todas estas considerações Schmitt manifesta a sua discordância em relação à afirmação de Clausewitz, para quem “*a guerra nada mais é do que a continuação da relação política com a intervenção de outros*

⁸¹ SCHMITT, Carl, *O Conceito do Político* (1932), p. 58

⁸² SCHMITT, Carl, *O Conceito do Político* (1932), p. 59

*meios*⁸³, ideia à qual contrapõe uma outra perspectiva segundo a qual “o político estaria mais preparado para o combate do que o soldado, uma vez que o político lutaria a vida inteira, ao passo que o soldado apenas excepcionalmente”⁸⁴; isto, para concluir que a guerra não constitui o fim ou o objetivo da política, mas é o pressuposto sempre presente, é a possibilidade real que determina o agir e pensar humanos de um modo peculiar, ou seja, de forma especificamente política.

A guerra é, pois, um mecanismo operativo gerado por uma potência complexa e animada que a instrui: a própria lógica racional.

Schmitt na tentativa de salvaguardar a definição do político defende que é errado considerar a política reduzida à relação indissociável com a noção de guerra e conduz-nos à questão do teor da decisão política sobre “quem é o inimigo?”

Percebemos que a identificação, por decisão política, do inimigo é determinante para o confronto. O combate real é essa consequência extrema do agrupamento político de amigo e inimigo, circunstância na qual, como afirma Schmitt, “a vida das pessoas adquire uma tensão especificamente política”⁸⁵.

Schmitt vai mais longe e considera essa decisão política o derradeiro fundamento capaz de fazer aceitar às pessoas o sacrifício das suas vidas, o consequente derramamento de sangue e a morte de outras. Tal significa que uma guerra só é compreensível a partir de uma base existencial tendo subjacente esta conceção política e nenhuma outra que se desencadeasse por quaisquer outros motivos (fossem eles religiosos, morais, jurídicos, económicos), pois, seria um contrassenso. A não ser que esses mesmos motivos, nas suas categorias intrínsecas, se acrescentem à condição de oposições políticas capazes de intensificar o agrupamento amigo – inimigo. Este é um ponto suscetível de gerar resistências por parte da intransigência schmittiana, a saber: a reclamação para o domínio político de todas as formas de combate que instauram a situação de guerra. Schmitt remete-nos para uma determinada postura a assumir diante do outro. Neste sentido, é razoável que se desencadeie um procedimento deliberatório consequente, que produzirá a

⁸³ SCHMITT, Carl, *O Conceito do Político* (1932), p. 59

⁸⁴ SCHMITT, Carl, *O Conceito do Político* (1932), p. 60

⁸⁵ SCHMITT, Carl, *O Conceito do Político* (1932), p. 61

decisão sobre quem é o efetivo inimigo, dadas as implicações radicais desse processo.

O propósito schmittiano não é com certeza promover a inimizade, tal como o de Hobbes não é despromover a natureza humana, mas instruir uma perspectiva mais consistente e direcionar para o verdadeiro sentido da realidade em que se dá a existência humana, plena de antagonismos de toda a natureza.

4. A ideia de uma civilização do poder com um propósito cosmopolita

«Os homens libertam-se pouco a pouco da brutalidade quando de nenhum modo se procura intencionalmente nela conservá-los.»⁸⁶

Ao grande pensador do iluminismo não passou despercebido o denso antagonismo humano, apesar da confiança incondicional na pura razão e na força da sua superior determinação para quebrar com as disposições instintivas.

“Entendo aqui por antagonismo a sociabilidade insociável dos homens, isto é, a sua tendência para entrarem em sociedade, tendência que, no entanto, está unida a uma resistência universal que ameaça dissolver constantemente a sociedade.”⁸⁷

Se na verdade o homem tem uma natural inclinação para entrar na sociedade, uma vez que, nesse espaço se efetiva o mais razoável desenvolvimento das suas faculdades e talentos, também, descobre, partindo de si mesmo, uma propensão inevitável para se isolar. Assim, ao mesmo tempo que reconhece as vantagens em se unir aos outros não consegue deixar de lhes oferecer a resistência propícia aos seus intentos mais particulares e egoísticos. Tudo isto significa que o processo pelo qual se estabelece o conformismo indispensável à instituição da sociabilidade requer que se force, pela moral e de forma legal, uma transformação da *grosseira disposição natural* do homem.

⁸⁶ KANT, Immanuel, “Para a paz perpétua”, Tradução de Artur Morão, in *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2008, p. 17

⁸⁷ KANT, Immanuel, *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, p.24

O homem deve despertar do seu estado de menoridade e ousar desafiar-se a esse árduo e severo empreendimento do trabalho que contrarie a indolência e a ociosidade.

As honras e o poder tornam o homem cativo dos seus mais intensos desejos, que o incompatibilizam com os outros homens, ao ponto de não suportar a coexistência. Para resolver este problema Kant encontra na *constituição civil perfeitamente justa*⁸⁸ a consecução da mais elevada tarefa destinada pela natureza ao género humano.

O homem não pode viver em liberdade irrestrita. Toda a coação normativa exercida sobre o plano das inclinações dos homens é a condição eficiente às boas realizações humanas. Não é, contudo, por uma qualquer forma de disciplinarização coativa que as disposições dos homens devem ser constrangidas, mas através de uma legislação derivada da pura racionalidade, válida para toda a vontade, universalmente. Limitar o uso de liberdade na relação entre os homens impõe a existência de uma figura, que só podendo ser humana, deva ser em si mesma justa: o chefe supremo, aquele a quem compete forçar a obediência a uma vontade universalmente válida. Idealmente a mesma vontade que obedece deve determinar-se livremente.

O projeto de Kant para a fundação de uma federação de nações, como potência unificada e de decisão segundo leis da vontade unida, mostra a sua, ainda que fantasiosa, pretensão de uma união de comunidades como solução para o problema da sociabilidade insociável dos homens, que Kant entende ser um problema da espécie, logo, do futuro da humanidade.

É como projeto para a humanidade que Kant idealiza a instituição de uma constituição civil perfeita, capaz de reger a vida nos Estados, quer interna quer externamente, assegurando o legado das gerações vindouras.

A constatação de que a paz e a segurança entre os homens resultam de uma dinâmica perturbadora e sistemática de “*devastações, naufrágios e até esgotamento interno geral das suas forças*”⁸⁹, é que conduz todo o homem a “*sair do estado sem leis dos selvagens e ingressar numa liga dos povos*”⁹⁰, segundo Kant.

⁸⁸ KANT, Immanuel, *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, p.26

⁸⁹ KANT, Immanuel, *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, p.29

⁹⁰ KANT, Immanuel, *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, p.29

No fundo, este pensamento culmina na crença de que a conflitualidade é intrínseca à natureza dos homens na relação com os seus congéneres. As guerras são iminentes e só se vislumbra o entendimento conjunto, interno e externo, forçado por uma vontade comum.

Pressupondo o antagonismo como condicionante insuperável do ponto de vista da natureza, em sentido originário, Kant julga poder superar esse estado de fragmentação e incompatibilidade dilaceradora numa comunhão ideal entre a moral e o direito, cuja convergência de intenção e força vingará sobre as inclinações egoísticas. Kant acredita na moral e no direito como concretizações do Bem e do justo, que imperam na razão do Homem contrariando todas as suas fraquezas.

A natureza surge aos olhos de Kant como a grande arquiteta cujo plano é *“conduzir gradualmente a nossa espécie desde o estádio inferior da animalidade até ao nível máximo da humanidade.”*⁹¹

Em liberdade selvagem, logo, na ausência da lei instituída racionalmente, os homens tendem a exterminar-se dado não sentirem a obrigação em suportar-se. Tal estado perdurará até que os próprios homens percebam as contrapartidas da suspensão dessa brutalidade selvagem dando lugar a períodos de convivência estável, segura, tranquila e próspera. Mas, é sempre patologicamente que o homem resolve a insociabilidade.

No fundo, prevalece a ideia de que a paz é um estado de intervalo entre guerras, uma vez que, a natureza humana não muda.

A paz é um valor constrangido por uma natureza belicosa. Mas, admitamos um propósito na guerra, pois, é reconhecidamente sua função desencadear permanentemente a ação por tentativas, erros e soluções. Podemos, assim, sustentar humanamente o argumento da nossa perfectibilidade. É sempre em nome de uma certa conceção ideal da perfeição que alguns justificam os sacrifícios praticados e não assentem na crueldade e na maldade intrínseca à vontade. Para esses, a crueldade e a maldade são formas de ajuizar difamatórias e injuriosas dos propósitos nobres dos grandes feitos dos homens que caminham, empreendedora, para a perfeição.

⁹¹ KANT, Immanuel, *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, p.30

Na verdade, é conjeturável que tudo se resuma a uma questão de autoestima, orgulho e reconhecimento.

A natureza destinou ao homem uma vida capaz de o libertar do instinto pelo uso de razão, mas não determinou em específico que tipo de felicidade ou perfeição iria o homem lograr. Assim, na perspectiva kantiana deve o homem esforçar-se por se tornar digno de, pois, não existe em momento algum um compromisso entre a natureza e o homem em relação à felicidade e à verdade. Ainda assim, Kant avança com a especulação do propósito supremo da natureza quanto à fundação de “*um Estado de cidadania como o seio em que se desenvolverão todas as disposições originárias do género humano*”⁹². Esta idealização do cumprimento de uma cidadania universal é, apenas, perspectivável em resultado de uma união incondicional entre os homens, que, simultaneamente, desacredita e desmoraliza todo o contrato de associação firmado sob promessas e garantias. Só aquilo a que o homem dá o seu puro consentimento, ou em relação ao que mostra um sentimento de puro respeito, é que pode ser entendido como autenticamente legitimado. Deste modo, a constituição civil deverá refletir o assentimento de todas as vontades particulares ilustradas que se unem numa única vontade iluminada.

Todo o corpo de leis deve poder derivar-se da vontade unida, do povo inteiro, em que cada um se reconhece unido pela sua própria vontade, livremente.

A vida digna encaminha-se para a lei. Deste modo, a vontade particular que se descobre em contradição com a vontade geral deve reconhecer o seu desvio em resultado da própria falibilidade e ignorância. Do lado oposto, encontra-se a vontade que se verifica em conformidade com a vontade geral, logo, como vontade justa e bem formada.

No que respeita à felicidade e ao bem-estar é sempre ao coletivo que nos deveremos reportar, pois, toda a lei estabelecida pelo poder supremo só pode ter a finalidade de *garantir o estado jurídico*⁹³ e, sobretudo, contra os inimigos externos do povo. Só pela lei os homens se podem unir e defender, portanto, enquanto corpos coletivos, que também são entre si insociáveis e hostis. O sentimento de pertença a um corpo coletivo universal multiplicado por todos os indivíduos da espécie humana representaria um estado de paz supremo.

⁹² KANT, Immanuel, *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, p.35

⁹³ KANT, Immanuel, *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, p.90

O direito é o que tem que ser defendido no espírito do Estado. Todos os que habitam uma comunidade têm que revelar-se seres de direito, para que possam as várias vontades compreender-se na vontade geral, enquanto condição da constituição de uma autêntica comunidade civil. O Estado favorável às liberdades e direitos de cada um é do tipo patriótico, jamais despótico.

Alcançamos um ponto crucial sobre a igualdade quando, não inadvertidamente, Kant realça a importância do talento e do mérito e recusa a prerrogativa da hereditariedade como condicionante da vida em comunidade. Daqui se infere que a hereditariedade só poderá ser tida em conta como um dado absolutamente neutralizado. A hereditariedade não pode obstar à liberdade nem à coexistência entre homens na comunidade civil. É, assim, inadmissível a inimizade pelo nascimento.

O direito encontra o seu fundamento em razão da sua eficácia para gerir o uso de liberdade, instituindo condicionantes capazes de impedir colisões fatais nas formas de coexistência em comunidade. Tal eficácia é imprescindível e surge apoiada no uso da força. Assim, um Estado tem que estar munido de legislação efetiva, que se aplica sobre o corpo de um povo, concretamente, sobre cada um dos corpos que o constitui. A lei carece da existência de corpos reais que atuam segundo disposições e, também, por esse motivo requerem o seu investimento. A natureza humana evidencia-se na sua previsível insurreição.

É, no entanto, postulável uma coexistência pacífica num Estado, política e juridicamente organizado, em que todos se encontrem na condição de co-legisladores, em que as leis surgem instituídas e respeitadas pelo puro consentimento racional. O cidadão do Estado é aquele que se encontra constituído como membro da vontade geral. Este cidadão é senhor de si próprio, não alienado de si nem dos seus bens, mas serve a comunidade.

Contudo, alcançar a unanimidade de um povo inteiro não é vislumbrável, uma vez que, nem todos conquistam o direito ao voto e outros não se revêm no resultado do sufrágio, assim, um conjunto de vontades particulares e privadas não devem ser descuradas dado o seu desagrado, capaz de gerar uma situação de tensão e conflito. A lei pública deve colher o assentimento de todos em reforço do valor e autoridade do Estado. O Estado não deve impor-se

autoritariamente. Como sustenta Kant “*tem que ser demonstrada a liberdade como propriedade de todos os seres racionais*”⁹⁴.

Ocorre considerar em relação à autoridade aqui em questão, como bem entendeu Hannah Arendt, que esta sempre foi vulgarmente confundida com alguma forma de poder ou violência, em resultado da completa falência de um processo argumentativo, assim, “*a autoridade exclui a utilização de meios externos de coerção, onde a força é usada, a autoridade em si mesma fracassou*”⁹⁵. Verifica-se um exercício de força autoritária sempre que se supõe uma hierarquia que estabelece o poder de quem manda sobre aqueles a quem pesa a obrigação de obediência servil. Arendt na obra *Sobre a Violência* objeta toda a tentativa que procura igualar violência e poder. O poder carece, pela sua essência, de apoio, consentimento e coesão, “*o poder corresponde à habilidade humana de não apenas agir, mas agir em uníssono, em comum acordo*”⁹⁶. A violência surge, diante do seu espírito, como prenúncio da dissolução do poder. Na sua perspectiva jamais o poder pode provir da violência. Antes a violência emerge da decadência do poder, pois este é constitutivamente o oposto da violência. Se a violência aparece, então, o poder deixou de estar presente. Arendt entende os dois conceitos como sumamente contraditórios, “*o poder e a violência opõem-se: onde um domina de forma absoluta, o outro está ausente.*”⁹⁷ A violência distingue-se do poder pelo seu caráter instrumental indissociável de uma dinâmica de destruição massiva a que não serão indiferentes os governos totalitários. Deste modo, a violência serve à guerra, pois a violência não é um fim em si mesma, mas um meio que serve a determinados fins, nos quais alcança uma justificação.

Segundo Kant “*todas as coisas da natureza agem segundo leis. Só um ser racional tem a capacidade de agir segundo a representação das leis, isto é, segundo princípios, ou: só ele tem uma vontade*”⁹⁸; contudo, é essa vontade uma faculdade não plenamente determinada nas suas escolhas pelos ditames da razão e que, portanto, se descobre na sua imperfeição moral. Ora, é a uma

⁹⁴ KANT, Immanuel, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, tradução Paulo Quintela, Lisboa: Edições 70, 1992, p.95

⁹⁵ ARENDT, Hannah, *Entre o Passado e o Futuro*, cap. O que é Autoridade? , São Paulo: Editora Perspectiva, 2001, p. 129

⁹⁶ ARENDT, Hannah, *Sobre a Violência*, tradução Claudia Drummond, Publicação da Editora, 1985, p.18

⁹⁷ ARENDT, Hannah, *Sobre a Violência*, p.24

⁹⁸ KANT, Immanuel, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p.47

vontade imperfeita e não a uma vontade santa que serve todo o imperativo categórico. Na vontade perfeitamente boa o querer coincide necessariamente com a lei objetiva, nela é inconcebível qualquer interesse, desta forma, o imperativo categórico reveste-se de suma importância para toda a vontade humana turvada pela inclinação. O grande desafio é fazer convergir a liberdade de todos com uma lei universal, ou seja, descobrir em cada máxima, subjetiva, o acordo universal na lei objetiva e incondicional. Assim, Kant sintetizou o imperativo categórico num modo único: *“age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”*⁹⁹. O sumo propósito Kantiano passa por conectar a liberdade a uma coação que possa harmonizar-se com a liberdade geral e com a conservação dessa liberdade, superando o simples poder de coagir no estado de natureza. Fica, deste modo, evidente que Kant procura estabelecer na ética o fundamento de um universalismo teórico. Na verdade é complexo sustentar, senão por um certo ficcionismo, a possibilidade da vontade geral universal de todas as vontades gerais dos Estados Nação, em que cada Estado compreenda em si, previamente e plenamente, a liberdade geral como resultado das liberdades particulares, sem quaisquer sobreposições.

A grande preocupação do Estado, logo, do seu chefe, só pode ser manter coeso e resistente o corpo civil como modo de prevenção à ameaça externa do inimigo. A felicidade do povo vislumbra-se na máxima união interna, só nessa proximidade se esvanece a iminência de uma luta intestina, esperança na qual nem Hobbes nem Schmitt se revêm. No fundo, porque Kant também teme os fenômenos de oposição interna, como formas de rebelião face ao descontentamento dos súbditos, é que chega a considerar hediondo o crime de oposição ao poder legislativo supremo. No cúmulo, Kant chega a condescender o exercício tirânico do poder face a uma violência extrema perpetrada pelo súbdito quando afirma que *“mesmo quando o poder ou o seu agente, o chefe do Estado, violaram o contrato originário e se destituíram assim, segundo a compreensão do súbdito, do direito a ser legislador, porque autorizou o governo a proceder de modo violento (tirânico), apesar de tudo, não é permitido ao súbdito resistir pela violência à violência”*¹⁰⁰. Não é mais ao povo que

⁹⁹ KANT, Immanuel, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p.59

¹⁰⁰ KANT, Immanuel, *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, p. 91

compete decidir o modo como é administrada a constituição civil, mas ao chefe de Estado, que se encontra na posse da suprema administração pública da justiça. Kant revela uma nítida consciência em relação àquela situação capaz de gerar uma cessação do direito, a saber, a rebelião ou insurreição dos súbditos, equivalente ao regresso do povo ao estado de natureza, em sentido hobbesiano seria a correspondência direta ao estado de guerra de todos contra todos, na mais completa ausência de leis. A lei racional é expressa na vontade geral de que deriva a constituição jurídica pública em geral, razão pela qual é absolutamente injustificável que o povo possua o direito de constrangimento a respeito do chefe de Estado, pois, se tal fosse possível seria o povo a coagir o soberano por insurreição, o que seria absurdo. Seria o povo contra a lei própria, em contradição com o único procedimento defensável ética e juridicamente: o de que é a lei da razão que se deve fazer cumprir em si, incondicionalmente, em oposição a toda a arbitrariedade. Desta forma, é inequívoco que a constituição jamais poderá autorizar a rebelião, o direito público não serve tal causa. Este é o momento em que a oposição a Hobbes é revelada, Kant reporta-se a uma passagem do *De Cive (cap.VII)*¹⁰¹ em que destaca no seu opositor a ideia terrível de que o chefe de Estado não está, de modo algum, ligado ao povo por contrato e por essa mesma razão não é arguível que possa cometer qualquer injustiça contra o cidadão. Tal significaria um estado de despotismo deplorável.

Kant é peremptório quanto ao princípio geral segundo o qual o povo deve julgar negativamente o seu direito, assim, “*o que um povo não pode decidir a seu respeito também o não pode decidir o legislador em relação ao povo*”¹⁰². Kant reforça a ideia de que a obediência só deve decorrer do livre consentimento¹⁰³, obtido do lado da razão, sendo essa a condição que torna possível uma conformidade das vontades no respeito prestado a uma legislação objetiva e universalizável.

¹⁰¹ KANT, Immanuel, *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, p. 97

¹⁰² KANT, Immanuel, *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, p.98

¹⁰³ KANT, Immanuel, *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, p.99 “Em toda a comunidade deve haver uma obediência ao mecanismo da constituição política segundo leis coercivas (que concernem ao todo), mas ao mesmo tempo um espírito de liberdade, porque, no tocante ao dever universal dos homens, cada qual exige ser convencido pela razão de que semelhante coação é conforme ao direito, a fim de não entrar em contradição consigo mesmo.”

A natureza humana está provida da lei que força, cada vontade, a proceder de forma benevolente. Tal significa que a própria natureza possui em si um fundo de eticidade que configura um certo modo ordenado de estar e atuar, que logo se especifica jurídica e politicamente.

Podemos pensar que nas suas manifestações a vida tende a revelar uma força capaz de contrariar qualquer sentimento de estranheza incipiente, motivado pela contingência de uma existência desvinculada que se percebe vulnerável.

Kant não deixa cair a convicção de uma perfeitibilidade progressiva da natureza, fundamentalmente moral, da humanidade¹⁰⁴. Tal ideia surge sustentada num plano de uma *Providência*, que rege os fenómenos, na sua absoluta invisibilidade. Kant confia numa Natureza que conspira para um Bem último. A Natureza surge ao olhar de Kant como a grande artista que providencia a harmonia e entendimento mútuo mesmo contra a vontade dos homens, envoltos em discórdias incessantes. A suma *Providência* dirige o Homem à sua finalidade última, a concórdia. Numa perspetiva kantiana são os maus sentimentos ou perversas disposições egoísticas, tais como a avareza, a ambição, a inveja, a sede de prestígio e poderio, que podem gerar efeitos catastróficos e custos arrasadores para os povos, recursos e poderes de toda a ordem.

Kant augura fora de uma constituição cosmopolita o acentuar de um clima de concorrência hostil entre Estados que combatem pelo engrandecimento. Estados que se apresentam cada vez mais reforçados e sofisticados nos seus mecanismos operativos de extermínio.

Kant antecipa a esperança incerta de que apenas numa decisão produzida na vontade do povo, capaz de honrar o amor às gerações vindouras, se possa inverter a lógica de destruição ruinosa por parte dos corpos administradores dos Estados.

A paz seria sempre conjeturável como o grande fim para o qual a *Providência* destinaria a humanidade, no conjunto da sua espécie. A vida singular descobre

¹⁰⁴ KANT, Immanuel, *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, p.105 "(...) não depende tanto do que nós fazemos e do método segundo o qual devemos proceder, para produzir, mas do que a *natureza* humana fará em nós e connosco para nos forçar a entrar num trilho, a que por nós mesmos não nos sujeitaríamos com facilidade."

a sua impotência no seio de um jogo demasiado austero de dominação dos mais fortes sobre os mais fracos.

Só no equilíbrio universal das relações geridas por leis coercivas comuns se poderia aspirar à harmonia plena, pois, *“em nenhum lugar a natureza humana aparece menos digna de ser amada do que nas relações mútuas entre povos inteiros. Nenhum Estado, em relação a outro, se encontra um só instante seguro quanto à sua independência e propriedade”*¹⁰⁵.

5. A estrutura teológica – política e o paradigma da Exceção

Schmitt vai, por seu lado, como vimos, fazer valer a tese de que a grandeza política reside na decisão efetiva sobre quem é o verdadeiro inimigo a combater quer na forma de Estado contra Estado quer no plano interno de um Estado, ou seja, no caso de uma guerra civil. Neste ponto, Schmitt alude em particular ao emergir do Estado proletário, que decorre de uma “luta” de classes, originada pelo tipo de agrupamento amigo e inimigo. Mas, o determinante nesta “luta” é que exista uma posse efetiva do poder político para a decisão sobre quem é o inimigo e combatê-lo. O sinal de uma derradeira posse de poder de Estado é a possibilidade de travar uma guerra, caso contrário é a unidade política que sucumbe.

Assim sendo, a grandeza política reside na unidade política, a soberania, capaz de produzir a decisão no caso excepcional, que será sempre o caso do conflito. Como entende Schmitt *“o que interessa é sempre apenas o caso do conflito”*¹⁰⁶.

Numa aproximação notória à conceção de soberania em Hobbes, Schmitt segue em defesa de um modelo de Estado que concentra o poder de decisão sobre o possível caso extremo da luta efetiva contra um inimigo efetivo.

Em Schmitt a decisão tem uma destinação que é criar a ordem como condição para a aplicação da norma.

É Hobbes, precursor na linha do pensamento decisionista schmittiano, que funda na expressão *“auctoritas, non veritas facit legem”* (é a autoridade e não a verdade, que faz as leis) a justificação racional para o poder ilimitado do Estado soberano. Decorrente deste poder ilimitado do exercício da soberania vai

¹⁰⁵ KANT, Immanuel, *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, p.108

¹⁰⁶ SCHMITT, Carl, *O Conceito do Político (1932)*, p.65

evidenciar-se a determinação de um estado de exceção. Daqui resultará uma remissão do plano jurídico ao domínio político.

“Nós reconhecemos o «político» como o total, a decisão mesmo sendo algo apolítico, representa sempre uma decisão política.”¹⁰⁷

Schmitt foi um crítico do positivismo normativista da doutrina alemã do direito do Estado da era Guilhermina e da República de Weimar considerando-os contraditórios por não se fundarem no direito natural, ou da razão, mas, em normas de valor meramente factual. Tal significa que esse positivismo se sustenta na força normativa do “factual”, dado positivo, e não na autêntica decisão. Assim, o direito de Estado evadiu-se da decisão e apregou uma norma que se voltou contra ele próprio e que não serve ao Estado, logo, à Constituição.

A primeira tese de Schmitt enunciada na sua *Teologia Política*, que afirma o «soberano é aquele que decide sobre o Estado de exceção»¹⁰⁸, aclara o teor da controversa posição de Schmitt em relação às doutrinas jurídicas normativistas. Ora, “o Estado de exceção é adequado para a definição jurídica de soberania”¹⁰⁹; nesta exceção emerge o conceito de decisão, no qual a soberania se vai ancorar. Por se verificar que a norma jurídica vigente não compreende a exceção, e tal seria contraditório, vai emergir um novo elemento formal no lugar da norma, capaz de preencher esse vazio normativo face ao caso exceção, esse elemento é a decisão. Por sua vez, a decisão só pode porvir de um poder dominante, não derivado, portanto, absoluto que é a soberania. A soberania, por sua vez, não deriva de nada.

Do caso exceção percebemos que “não pode ser circunscrito numa tipificação jurídica”¹¹⁰; pois, é na exceção que se efetiva o soberano, como é do poder soberano a competência para criar a normalidade pela superação da situação da exceção. Paradoxalmente, o soberano coloca-se fora da ordem jurídica, não deixando de lhe pertencer, sendo seu o poder de decidir sobre a

¹⁰⁷ SCHMITT, Carl, *Teologia Política*, Belo horizonte: Del Rey, 2006, p. 84

¹⁰⁸ SCHMITT, Carl, *Teologia Política*, p. 87

¹⁰⁹ SCHMITT, Carl, *Teologia Política*, p. 87

¹¹⁰ SCHMITT, Carl, *Teologia Política*, p. 88

suspensão total da Constituição, em nome da preservação da normatividade apenas aplicável na normalidade, que tem que ser assegurada e preservada pelo exercício de uma soberania que terá que ser absoluta, total.

É esta legitimação do poder soberano absoluto decisionista que o moderno Estado de direito combate.

É precisamente esse poder de suspender a lei vigente, posição de Bodin, destacada por Schmitt, que é a característica distintiva da verdadeira soberania. Assim, Schmitt faz questão de referenciar os autores do direito natural do século XVII para os quais “*a questão da soberania era entendida como a questão da decisão sobre o caso exceção*”¹¹¹. Neste caso, é do exercício da soberania e com isso do próprio Estado soberano que tem que surgir a competência para decidir e dirimir o conflito do “*bellum omnium contra omnes*”, “*da guerra de todos contra todos*”. Tal significa que é preciso decidir que tipo de situação está aí radicada e se decididamente perturba e faz perigar a segurança e a ordem pública.

Refletindo desta forma, o cerne do problema da decisão soberana consiste melhor em saber quem decide do que o que se decide [o que se decide é a exceção e quem decide a exceção é que é o soberano]. É diante de um problema de indecidibilidade jurídica que Schmitt afirma a soberania como o lugar da decisão extrema, nem fora nem dentro do direito, mas capaz de neutralizar uma pura violência. Pode-se interpretar um tal esforço como justificação para forçar a relação entre a anomia e a ordem jurídica.

Para Schmitt toda a ordem seja de que natureza for, mesmo a ordem jurídica, assenta numa decisão e não numa norma. O “*extremus necessitatis casus*”, ou caso exceção, gera sempre polémica em virtude de uma indefinição que se verifica quando a ordem jurídica (em particular o direito de Estado positivo) não oferece e não sabe quem é competente no caso para o qual não se havia previsto uma competência. Torna-se, então, inevitável questionar sobre “quem decide as competências não regulamentadas constitucionalmente?”

Reportando-se à Constituição alemã de 1919, Schmitt destaca a crucialidade do artigo 48º. Artigo a que, segundo Agamben, os governos da República, a começar pelo do Chanceler Brüning, deram um uso excessivo, proclamando o

¹¹¹ SCHMITT, Carl, *Teologia Política*, p. 90

Estado de Exceção e emitindo decretos de urgência em mais de 250 ocasiões, tendo a sua aplicação resultado em milhares de presos militantes do comunismo e na instituição de tribunais especiais habilitados a pronunciar condenações à pena capital. O teor do supra referido artigo conferia ao presidente do *Reich* poderes excepcionais extremamente amplos, ditando o seguinte: “*Se a segurança e a ordem pública do Reich alemão forem seriamente (erheblich) perturbadas ou ameaçadas, o presidente do Reich pode tomar as medidas necessárias para restabelecer a segurança e a ordem pública, eventualmente com a ajuda das forças armadas. Com este fim pode suspender no todo ou em parte os direitos fundamentais (Grundrechte) (...)*”¹¹².

Segundo o artigo 48º o estado de exceção é declarado pelo presidente do Reich, mas sob o controlo do Parlamento que pode exigir a sua suspensão a qualquer momento. Esse artigo supõe poderes excepcionais, mas, não regulamenta quem em específico é competente para declarar o estado de exceção. Se não estiver definido quem efetivamente detém o poder total, ilimitado, para que se possa declarar o estado de exceção é porque existem dúvidas sobre a soberania. Tal circunstância equivale à dissolução do próprio Estado.

Schmitt posiciona-se criticamente face à jurisprudência que, circunscrevendo-se ao caso normal concreto, pois “*só o normal pode ser compreendido*”¹¹³, afasta o interesse prático no conceito de soberania, que terá que compreender toda a situação “anormal”, ou fora do normal, logo, fora do alcance da norma. Segundo afirma Schmitt no caso extremo, de exceção, a jurisprudência sente-se confusa. Hobbes nesta matéria foi explícito “*portanto, o que faz a lei não é aquela juris prudentia, ou sabedoria dos juízes subordinados, mas a razão deste homem artificial, o Estado, e suas ordens. E sendo o Estado, no seu representante, uma só pessoa, não é fácil surgir qualquer contradição nas leis, e quando tal acontece a mesma razão é capaz, por interpretação ou alteração, 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*

¹¹² AGAMBEN, Giorgio, *Estado de Exepção*, tradução Miguel Freitas da Costa, Lisboa: Edições 70, 2010, p.30

¹¹³ SCHMITT, Carl, *Teologia Política*, p. 92

a razão que levou o soberano a fazer determinada lei, para que a sua sentença seja conforme a esta, e nesse caso a sentença é uma sentença do soberano, caso contrário é dele mesmo, e é injusta”¹¹⁴. Entendendo-se aqui, como em Hobbes, que o soberano é o legítimo representante de cada vontade reunida no corpo unitário do soberano. Torna-se fundamental recuperar esta ideia da representação absoluta e incondicionada.

Podendo parecer contraditório, para Schmitt, “o estado de exceção ainda é algo diferente da anarquia e do caos, no sentido jurídico a ordem subsiste, mesmo sem ser ordem jurídica”¹¹⁵. O Estado está além da ordem jurídica e não se subtrai nesta, ou seja, é uma autoridade de “indubitável superioridade sobre a validade da norma jurídica”¹¹⁶. Assim, o estado de exceção é uma espécie de espaço de vazio normativo, de anomia, em que é possível preservar a ordem tendo para isso que suspender o direito, no lugar do qual emerge um novo elemento jurídico específico, a decisão. A decisão no caso excepcional subsume a norma e empreende as medidas necessárias ao estabelecimento e preservação da situação normal, exclusivamente, na qual a norma é aplicável, pois, “não existe norma aplicável no caos”¹¹⁷. A ordem tem que estar antes da “ordem jurídica”. O caso exceção permite que os conceitos “ordem” e “ordem jurídica” sejam, assim, dissociáveis, mesmo que confluentes por se reclamarem mutuamente em virtude de um mesmo propósito. Poder-se-á dizer que o Estado procede a uma suspensão do direito em virtude de uma defesa do próprio direito.

É a exceção que revela com clareza a essência da autoridade estatal, ou soberania, que assenta no monopólio da decisão, que se desvincula da norma jurídica.

A autoridade, em sentido genésico, prova que para criar a justiça não pode estar depois da justiça, mas, antes, para que a justiça se possa gerar e aplicar. Portanto, não é o direito que antecede o Estado, nem todo o Estado é Estado de direito, mas, antes “todo o direito é situacional”¹¹⁸; ou seja, o direito nasce na facticidade, na riqueza dos casos reais e não na normatividade pura.

¹¹⁴ HOBBS, Thomas, *Leviatã*, p.220-221

¹¹⁵ SCHMITT, Carl, *Teologia Política*, p.92

¹¹⁶ SCHMITT, Carl, *Teologia Política*, p.92

¹¹⁷ SCHMITT, Carl, *Teologia Política*, p.93

¹¹⁸ SCHMITT, Carl, *Teologia Política*, p.93

Para Schmitt o direito revelou-se profundamente ineficiente na exceção por restringir o objeto de interesse científico ao caso normal. Tal demonstra que a exceção não era uma questão do direito, ou antes, o direito encontrava aí o seu limite. Ora, *“a filosofia da vida concreta não pode ser subtraída à exceção e ao caso extremo, mas deve interessar-se ao máximo por ele”*¹¹⁹; sendo que, para Schmitt é inequívoco que *“a exceção é mais interessante que o caso normal. O normal não prova nada, a exceção prova tudo; ela não só confirma a regra, mas a própria regra confirma a exceção”*¹²⁰. Esta não é uma perspectiva apoiada pelo normativismo positivista que entende que o caso de exceção não tem qualquer enquadramento jurídico possível.

Daí que a oposição do moderno Estado de direito seja manifestar a máxima resistência ao enquadramento jurídico da soberania, que deriva da decisão sobre o estado de exceção produzida sobre uma suspensão total da Constituição e, portanto, situada fora da ordem legal vigente. Precisamente porque há uma falência da ordem, condição perante a qual a lei se torna inaplicável, é que se impõe, impreterivelmente, o poder decisório de um exercício que evidenciando a soberania resolva a situação.

O fundamental é primeiro operar a ordem sobre a qual o direito se possa instituir. A realidade precede a lei, que se lhe aplicará. Não é a lei, que por antecipação, funda a realidade. Deste modo, entende-se que é a política que precede o direito, tal como a sociologia. Para Schmitt a falta de liderança política é assumidamente um problema constrangedor em relação à capacidade para estabelecer um Estado autoritário.

*“Se o normativismo corresponde à proposta de encarar o poder do Estado legislador como essencialmente limitado através de um segundo poder, determinado pela sua incumbência de guardar a lei, a crítica de Schmitt ao normativismo corresponde à contestação desta mesma limitação.”*¹²¹

¹¹⁹ SCHMITT, Carl, *Teologia Política*, p.94

¹²⁰ SCHMITT, Carl, *Teologia Política*, p.94

¹²¹ SÁ, Alexandre Franco de, *Poder, Direito e Ordem – ensaios sobre Carl Schmitt*, Rio de Janeiro: Viaverita editora, 2012, p.55

Schmitt recusa qualquer forma de limitação do poder político, pois, tal situação equivaleria a uma subordinação da força do poder que decide. Assim, se entende que a decisão não possa ser derivada, ou submetida.

“Para Schmitt a potestas indireta (reivindicação católica do poder) constitui um conceito impossível porque qualquer poder não pode deixar de, enquanto poder, exercer-se diretamente, ou seja, porque o poder de legislar e o poder de guardar a lei não pode ser senão duas configurações possíveis de um mesmo e único poder.”¹²²

A exigência em torno da racionalidade do direito justifica-se pela desconfiança face ao arbítrio e abuso de uma vontade detentora de poder. Mas, Schmitt entende que é precisamente a exceção que constitui a possibilidade da existência da lei. Pois, na origem da lei está a arbitrariedade pura na qual o homem se encontra cativo.

Do caos sobressai o poder, a soberania, daquele que ao decidir estabelece a ordem, a institui e a resguarda. Esse poder só pode ser decisor e absoluto. A norma carece de um mecanismo que lhe confira consistência e force a sua vigência, ou seja, requer o poder que decide a sua aplicabilidade no plano concreto. É compreensível que a incondicionalidade de um tal poder desperte muitos receios, dado tratar-se de um poder que se supervisiona a si próprio e se coloca fora da norma que, por um lado, a faz cumprir e, pelo outro, a pode fazer suspender, se tal se impuser, segundo sua intelecção, como excepcionalmente necessário.

A ideia de um *poder representativo*¹²³ não deixa de ser perturbadora para o normativismo neokantiano, combatido por Schmitt.

Neste sentido, a ideologia do partido nacional – socialista revelou-se verdadeiramente empreendedora ao desencadear uma estratégia infalível de unificação política, em que se pressupõe que o povo é já um sujeito homogêneo que decide soberanamente, antes da verdadeira decisão do líder

¹²² SÁ, Alexandre Franco de, *Poder, Direito e Ordem – ensaios sobre Carl Schmitt*, p.55

¹²³ SCHMITT, Carl, *Verfassungeslehre*, pp. 209 – 210, apud Alexandre Franco de Sá, *Poder, Direito e Ordem – ensaios sobre Carl Schmitt*, p.58 «a representação não é nenhum processo normativo, não é nenhum procedimento, mas algo *existencial*. Representar quer dizer tornar visível e presentificar um ser invisível através de um ser publicamente presente. A dialética do conceito está em que o que é invisível é pressuposto como ausente e, no entanto, é tornado presente.»

(Führer) cujas decisões não expressam senão a decisão soberana. Foi, então, que sob as vestes propagandísticas da unidade política do povo se operacionalizou, taticamente, uma homogeneização sustentada numa “*igualdade de espécie*”, traduzida num regresso sem precedentes à representação de uma unidade política imanente do povo.

Segundo as considerações tecidas por Alexandre Franco Sá no que respeita à controversa passagem da *Gleichartigkeit*, “*igualdade de tipo*”, democrática, à *Artgleichheit*, “*igualdade de espécie*”, nazi, importa considerar, no pensamento de Schmitt de 1933, que essa nova aceção de “igualdade” surge “*como uma homogeneidade artificial, fictícia e construída, não dada biológica, racial ou mesmo culturalmente, mas obtida pela dinamização política de um Estado através de um movimento cuja missão seria, em última instância, a restituição a esse mesmo Estado da autoridade entretanto perdida*”.¹²⁴

A ideia de que o Estado não é determinado pelo direito é um pensamento dominante nos juristas nazis. No entanto, Schmitt entendeu no seu importante livro de juventude “*O Valor do Estado*”, publicado em 1914, que tem que ser estabelecida a ponte do direito para o poder, pois, deve assegurar-se que seja o direito a poder converter-se em poder, de contrário, o direito torna-se impossível. Também é inequívoco que fora do direito o poder é pura violência.

Persiste, contudo, uma incapacidade para evidenciar os puros fundamentos do direito, pois, que este sempre se encontra de alguma forma vinculado aos factos e aos homens em sentido concreto e existencial. É tremenda a dificuldade em dissociar o Estado da sociedade, dada a polémica aceção positiva da derivação do direito em relação aos factos. Na medida em que os argumentos se possam dissolver diante dos factos o direito torna-se de facto poder do facto, logo, irrefutável, (contra factos não há argumentos).

Se se pretender uma definição do direito como poder, ele deixa de ser norma para, na sua essencialidade, se converter em vontade e fim, significa que encontra em si mesmo a sua fundamentação e vigor. Deste modo, o Estado pode ser encarado como a instância da manifestação plena dessa vontade e

¹²⁴ SÁ, Alexandre Franco de, *A Questão do Nacionalismo no Pensamento de Carl Schmitt: O Conceito Schmittiano do Político entre a República de Weimar e o Estado Nazi*, *Revista Filosófica de Coimbra* n.º 31, 2007 p.258

finalidade do direito. Em rigor Schmitt considerou que “os mundos do direito e do poder têm de estar um junto ao outro numa autonomia inconciliável”¹²⁵.

Nesta altura o poder impunha-se através da sua legitimidade, o poder é poder porque o é “com direito”. O importante a alcançar era que o poder fosse capaz de se tornar direito, como o direito se gerasse onde o poder se tornasse indiferente. Poder e direito não se podiam confundir. O direito era na sua essencialidade, abstração e distanciação, não podendo extrair-se de factos.

Este discurso em defesa da supremacia do direito em relação ao Estado contrasta significativamente com a apresentação da tese decisionista de Schmitt patente na sua *Teologia Política*, que separa a “ordem” da “ordem jurídica”, estabelecendo a prioridade do Estado sobre o direito.

No entanto, o esforço que Schmitt vai desencadear na conquista da tão ambicionada autonomia do político em relação ao jurídico culmina numa dependência de outro nível, a partir do qual o político se funda e no qual alcança a sua justificação racional assim o enuncia Schmitt na segunda tese central da *Teologia Política*: “*todos os conceitos políticos significativos são conceitos teológicos secularizados*”. Deste modo, se torna evidente o fundamento teológico – político do poder estatal, o mesmo será considerar a ordem do Estado assente na decisão de uma vontade absoluta e soberana. Uma tal vontade caracteriza-se, por um lado, como condição da ordem sobre a qual a ordem jurídica pode vigorar e, por outro lado, decide sobre as situações excepcionais suscetíveis de quebrar uma tal ordem.

O Estado surge, então, como potência desvinculada e absolutamente autónoma em relação a outras ordens, apenas subordinando-se ou retirando-se à ordem que gera, com a peculiaridade de poder decidir a suspensão da ordem jurídica por si propiciada. Esta suma autoridade da vontade de poder soberana, que cria o direito prescindindo do direito, mostra o paradoxo de uma instância de decisão que se isola da norma jurídica em defesa desse mesmo corpo normativo, a Constituição. É, pois, uma entidade de decisão, com pleno livre arbítrio, que subjaz a uma ordem cujo fundamento se encontra não na natureza, mas, na própria decisão soberana. Surge, assim, a ideia do *Estado*

¹²⁵ SCHMITT, Carl, *O Valor do Estado*, capítulo 1º, *Direito e Poder*, Tradução portuguesa de Alexandre Franco de Sá, 1914

de governação em representação de uma comunidade política unificada e ordenada.

A unidade política é suprema, concentra o poder e a força de forma absoluta. Neste sentido, o Estado não se pode confundir nem com a sociedade, nem pode ser interpretado como mais uma entre as várias associações ou congregações. Fazer predominar um tal espírito de associativismo e federalismo pluralistas significaria um verdadeiro atentado à *soberania* e à *personalidade* do Estado, concebido como unidade política. Este é o espírito fragmentarista e sectarista que ignora o conceito e o sentido do político. Schmitt está convicto de que os propósitos desse complexo jogo de associativismos culminam em benefícios geridos em torno de interesses particularizados, que entre si se digladiam.

Para Schmitt «*não há nenhuma “sociedade” política ou “associação” política, existe apenas uma unidade política, uma “comunidade” política*»¹²⁶. Por esta razão se compreende o negativismo de Schmitt diante de uma estratégia que opera uma limitação do poder soberano absoluto, tornando indissociáveis Estado e sociedade. O parlamento representa, agora, a pluralidade social e tem a incumbência de guardar a Constituição liberal própria do Estado de legislação. A relativização do poder soberano do Estado é o sinal do decadentismo próprio do parlamento e do espírito liberal.

Schmitt ambiciona a instauração de um Estado total “*particularmente forte*” “*no sentido da qualidade e da energia, tal como o Estado fascista se chama um stato totalitario*”¹²⁷. O Estado tem que ser um mecanismo concentrado de meios promotores de poder, para não sucumbir às sucessivas investidas partidárias e manobras dos interesses organizados.

Em Schmitt a limitação do poder do Estado frustra o fundamento político do Estado, uma vez que, “*ao Estado como unidade essencialmente política pertence o jus belli, isto é, a possibilidade real de, num dado caso, determinar, em virtude da sua própria decisão, o inimigo e combatê-lo*”¹²⁸. Admitamos como

¹²⁶ SCHMITT, Carl, *O Conceito do Político* (1932), p. 70

¹²⁷ SÁ, Alexandre Franco de, *A Questão do Nacionalismo no Pensamento de Carl Schmitt: O Conceito Schmittiano do Político entre a República de Weimar e o Estado Nazi*, *Revista Filosófica de Coimbra* n.º31, p.253, 2007, citação de “*weiterentwicklung des totem Staates in Deutschland*”, *Positionen und Begriffe*, p.212

¹²⁸ SCHMITT, Carl, *O Conceito do Político* (1932), p. 71

perturbadoras as implicações desta concepção de Estado que concentra sobre si máximos poderes para decidir fazer uma guerra. Os cálculos dos efeitos de uma tal decisão são tremendos sobre a vida humana. Trata-se de um Estado que, detendo em exclusivo o *jus belli*, dispõe sem limitações da vida dos homens. Este Estado tem o poder para exigir a todos os que pertencem ao próprio povo a prontidão para morrer e para matar, os que estejam do lado do inimigo. Tomar partido do inimigo será uma forma de abandono do corpo do soberano, o que equivale à perda de imunidade, de proteção.

Para Schmitt é inequívoco que o bom Estado é o que, no desempenho das suas funções, consegue produzir e garantir, no interior do seu território, a máxima “*tranquilidade, segurança e ordem*”¹²⁹.

É esta preocupação com o estado de ordem interno que motiva Schmitt a considerar crucial que o Estado como unidade política deva determinar por si mesmo além do inimigo externo, sobretudo, o “*inimigo interno*”¹³⁰. Schmitt partilha com Hobbes a desconfiança sobre uma iminente luta intestina. A ameaça à dissolução do Estado, ou seja, ao fim da unidade política, espreita de dentro, considera Schmitt que “*pela guerra civil se decidirá então o futuro destino desta unidade*”¹³¹. Esta circunstância vale em particular para um Estado de direito civil e Constitucional, ou seja, em que o poder do Estado está limitado. Neste sentido, Schmitt partilha o receio de uma possível rutura nesse Estado com as implicações bem expressas por Lorenz von Stein, para quem a Constituição é a “*expressão da ordem social, a existência mesma da sociedade política. Onde ela é agredida, a luta precisa por isso mesmo decidir fora da Constituição e do direito, portanto com a força das armas*”¹³².

O verdadeiro pensamento político tem por irrefutável a existência concreta de um possível inimigo. À boa maneira hobbesiana não se pode baixar a guarda diante de uma natureza humana cheia de tentações instigadoras de inimizades e divergências sedentas de poder, de riqueza, de reconhecimento mediático.

¹²⁹ SCHMITT, Carl, *O Conceito do Político* (1932), p.72 «A função bem desempenhada de um Estado normal consiste sobretudo em produzir no interior do Estado e do seu território uma satisfação completa, estabelecer *tranquilidade, segurança e ordem*, e assim criar a situação normal que é pressuposição para que as normas jurídicas possam valer, porque cada norma pressupõe uma situação normal e nenhuma norma pode ter validade para uma situação que frente a ela é totalmente anormal.»

¹³⁰ SCHMITT, Carl, *O Conceito do Político* (1932), p.72

¹³¹ SCHMITT, Carl, *O Conceito do Político* (1932), p.72

¹³² SCHMITT, Carl, *O Conceito do Político* (1932), p.72

Numa perspetiva hobbesiana, as relações entre Estados, povos e homens sempre culminam numa posição de proteção e obediência. Mesmo o povo que resista à existência política, que implica ter que decidir quem é o inimigo, sobre um tal povo indefeso se erguerá um escudo de proteção de um outro povo que no seu lugar identifica o inimigo. Assim, uma tal apoliticidade, em resultado de uma renúncia, não equivale a um estado de pura moralidade. Isto, se à política pudéssemos opor a moral.

*“Pelo facto de que um povo não tenha mais força ou vontade de se manter na esfera do político, não é o político que desaparece do mundo. Desaparece apenas um povo fraco.”*¹³³

A política, para Schmitt, é o espaço da conflitualidade, como diz: *“o mundo não é uma unidade política e sim um pluriversum político”*¹³⁴; uma tal aceção da essência da relação entre os Estados Nação demonstra a impossibilidade de uma universalidade do Estado, ou seja, de um Estado Universal. Um tal Estado significaria o próprio político a deixar de existir.

Nas considerações schmittianas *“o conceito de humanidade exclui o conceito de inimigo”*¹³⁵; amigo e inimigo são indiferenciados na espécie a que pertencem, estão unidos na mesma humanidade, logo, *“humanidade”* não é uma noção que possa servir aos propósitos do político.

Se o conceito de humanidade é apolítico fica afastada qualquer forma de abordagem que tenha a pretensão de articular o político com o plano moral. Daqui se infere que o político é amoral. As categorias de *“bom”* ou *“mau”* nada especificam em relação ao homem, pois, sabemos como oscilam as aceções que sobre as mesmas se fundam e instituem.

Schmitt não parte de um fundamento de eticidade coadunável ao seu conceito de político assente na relação amigo – inimigo. Mais uma vez, é notório que a sua predileção pela filosofia política hobbesiana se justifique por nesta o estado de natureza ser justamente ultrapassado pela racionalização da relação amigo – inimigo.

¹³³ SCHMITT, Carl, *O Conceito do Político* (1932), p.79

¹³⁴ SCHMITT, Carl, *O Conceito do Político* (1932), p.80

¹³⁵ SCHMITT, Carl, *O Conceito do Político* (1932), p.81

Estruturar a ordem soberana requer que estejam decididamente identificados os que representam uma ameaça à existência. Desta decisão deriva a condição do político, cuja dissolução só se pode traduzir numa incapacidade ou negligência para circunscrever a situação da ameaça real.

O pensamento liberal surge ao olhar de Schmitt como uma clara ameaça ao político, por ignorar sistematicamente o Estado e a política. O manifesto desagradado schmittiano pelos princípios liberais e igualitários fica implícito na acusação que faz pender sobre os mesmos: *«para os liberais, ao contrário, a bondade do homem não significa nada mais do que um argumento com a ajuda do qual o Estado vem a ser colocado ao serviço da “sociedade” exprime, portanto, que a “sociedade” tem sua ordem em si mesma e que o Estado é apenas o seu subalterno, controlado com desconfiança e mantido em limites exatos.»*¹³⁶ Esta neutralização do Estado e do político, ou melhor conversão do Estado em sociedade, é fruto, por um lado, de uma fé acentuada na bondade da natureza humana e, por outro lado, de uma suspeita não erradicada sobre algum modelo de Estado e de execução do poder político. Então, o esforço liberal procurou controlar o político através do domínio ético, subordinando-o ao económico.

A separação de poderes gerou uma anarquia no poder, espelhado pelo pluralismo dos interesses, doravante, em combate. Nunca as massas ficaram em situação tão vulnerável e extraordinariamente expostas aos desígnios da manipulação. Os novos meios ditam o poder.

*“O pensamento liberal contorna ou ignora, numa maneira sumamente sistemática, o Estado e a política e em vez disso movimenta-se numa polaridade típica, que sempre retorna, de duas esferas heterogêneas, a saber, de ética e economia, espírito e negócio, cultura e propriedade.”*¹³⁷

Na sociedade liberal assiste-se a uma progressiva despolitização extensiva às várias esferas da atividade humana. A política e o Estado são purgados como elementos perturbadores e contraproducentes num processo de pacificação.

¹³⁶ SCHMITT, Carl, *O Conceito do Político* (1932), p.87

¹³⁷ SCHMITT, Carl, *O Conceito do Político* (1932), p.97

Na verdade o discurso da economia sempre forja os argumentos que se revelem mais sedutores e eficazes na modelagem de espíritos mais resistentes e inconformistas. Assiste-se a uma alteração substancial na estética das palavras que devem enunciar uma nova era de relações e dispositivos suscetíveis de sobre essas mesmas relações exercerem um controlo mais sofisticado e astucioso, mas não menos tenebroso.

É um controlo que, no entanto, influi na vida privada e pública sem a espetacularidade de tempos mais remotos. Nasce um novo modelo de exercício de poder que, em nome do cuidado pela vida, defende uma certa forma de vida digna de ser vivida.

Para Schmitt não existe uma pura e simples política liberal, mas sempre e só uma crítica liberal da política. Desnudando os propósitos do liberalismo Schmitt vai afirmando que *«a teoria sistemática do liberalismo refere-se quase que só à luta da política interna, contra o poder estatal e fornece uma série de métodos para obstaculizar e controlar este poder do Estado para a proteção da liberdade individual e da propriedade privada. Para transformar o Estado num “compromisso” (...).»*¹³⁸

Não pode deixar de ser profundamente incómoda, para os intentos do individualismo próprio do pensamento liberal, a ideia de uma unidade política a exigir o sacrifício da vida; esta ideia não encontra apoio do lado de uma liberdade reclamada a todo o instante por um sujeito que ambiciona prosperar e engrandecer num ambiente de livre concorrência e pacífico. Inclusive, o objetivo é eliminar toda a perturbação à liberdade. De tal modo que *“para o individuo como tal não existe nenhum inimigo com o qual tenha de empreender luta de vida ou de morte quando pessoalmente não o quer; forçá-lo a lutar contra a sua vontade é em todo o caso, na perspectiva do individuo privado, falta de liberdade e violência. Todo o pathos liberal se volta contra a violência e a falta de liberdade.”*¹³⁹

Metamorfoseia-se o político e o Estado torna-se sociedade, por um lado, ético-humanitária e, por outro, económico-técnica; *“De um povo unido politicamente surge, de um lado, um público culturalmente interessado, e do outro lado, em parte um pessoal da fábrica e do trabalho, noutra parte uma*

¹³⁸ SCHMITT, Carl, *O Conceito do Político* (1932), p.97

¹³⁹ SCHMITT, Carl, *O Conceito do Político* (1932), p.98

massa de consumidores. Da dominação e do poder surgem, no polo espiritual, propaganda e sugestão de massas, e no polo económico controlo.”

Esta dinâmica que se instala gera uma modificação paradigmática no exercício de poder; os meios são cada vez mais criativos, especializados, inovadores, mas, também controladores e implacáveis. Torna-se inadmissível uma pura violência despótica e deplorável, no sentido da visibilidade do sujeito do poder.

Entre muitas possibilidades de alteração fisionómica do Estado e da política, proceder à sua moralização, foi uma delas. O jogo inverteu-se e cada Estado passa a poder ser condenado pelos prejuízos causados em outros territórios estatais. O herói conquistador passou à história. A guerra torna-se um ónus pesado.

“Dado que a guerra e a conquista violenta não estão em condições de conseguir as comodidades e o conforto, que o comércio e a indústria nos proporcionam, as guerras não têm mais nenhuma utilidade e a guerra vitoriosa é mesmo para o vencedor um mau negócio. Além disso, o enorme desenvolvimento da moderna técnica de guerra tornou sem sentido tudo o que antes era heroico e honroso na guerra, coragem pessoal e alegria de lutar. ”¹⁴⁰

A ideia de progresso inaugura uma nova era, começou por ser entendido, no esclarecido século XVIII, como um aperfeiçoamento de ordem intelectual e moral da humanidade e, no século XIX, surge uma nova concepção de progresso em sentido economicista, industrial, tecnicista e comercial. É o advento de uma nova racionalidade a que Schmitt não ficará indiferente, como fica bem explícito no seu *Catolicismo Romano e Forma Política*, pois, é exatamente neste ponto que é feita uma investida crítica à situação política e espiritual contemporânea que se *“determina pela sua incapacidade de forma e, conseqüentemente, pela impotência da vontade de decisão que essa mesma forma exige.”¹⁴¹*

Esta racionalidade do tipo económico – técnico, que se opõe, de forma direta, à racionalidade católica romana, resume-se numa completa falência do

¹⁴⁰ SCHMITT, Carl, *O Conceito do Político* (1932), p.102

¹⁴¹ SCHMITT, Carl, *Catolicismo Romano e Forma Política*, prefácio, tradução e notas de Alexandre Franco de Sá, Biblioteca de ciências Humanas, Hugin Editores, 1998, p. 12

princípio específico essencial que é o da representação. É sentido o inconformismo e a resistência que opõe Schmitt a este calvário a que é arrastado o político.

*“Nenhum sistema político pode sobreviver sequer a uma geração com simples técnica e a afirmação de poder. Ao político pertence a ideia, pois não há nenhuma política sem autoridade e nenhuma autoridade sem um ethos da convicção.”*¹⁴²

A política é sempre um excesso que se refere a outras categorias, em específico, as que estão além da produção e do consumo. Tal significa que qualquer outro tipo de agrupamento social que reclame, para as suas mãos, o poder estatal terá que o conseguir num confronto radical, que desencadeia um novo tipo de política do novo poder. Para Schmitt será sempre uma luta pela autoridade. Neste contexto, Schmitt olha para a Igreja como um modelo ideal de autoridade pura, *“o poder político do catolicismo não assenta nem em meios de poder económico nem em meios de poder militar, a igreja tem aquele pathos da autoridade em toda a sua pureza”*¹⁴³; aquilo que o Estado deve ser no concreto. A politicidade do catolicismo é-o, em sentido eminente, demarcando-se da objetividade económica. Afinal, o Catolicismo Romano entende Schmitt, pela sua racionalidade institucional e jurídica, dever servir como um modelo ideal ao próprio Estado soberano. Por sua vez *“o pensar económico conhece apenas um tipo de forma: a precisão técnica; e tal é o maior afastamento da ideia do representativo.”*¹⁴⁴ Ora, a instituição católica romana é a excelência *“no desempenho rigoroso do princípio da representação.”*¹⁴⁵

Como reflete Alexandre Franco Sá a Igreja católica romana *“não surge diante do Estado como uma potestas indireta, como uma instância que procura limitar o poder do Estado, mas justamente como o «Estado ideal» diante do «Estado concreto», como a instituição paradigmática sob a referência da qual o Estado pode encontrar racionalmente justificada a ilimitação do poder.”*¹⁴⁶

¹⁴² SCHMITT, Carl, Catolicismo Romano e Forma Política, p.31

¹⁴³ SCHMITT, Carl, Catolicismo Romano e Forma Política, p.32

¹⁴⁴ SCHMITT, Carl, Catolicismo Romano e Forma Política, p.34

¹⁴⁵ SCHMITT, Carl, Catolicismo Romano e Forma Política, p.24

¹⁴⁶ SÁ, Alexandre Franco de, *Poder, Direito e Ordem – ensaios sobre Carl Schmitt*, p.42

A guerra e a violência, diante deste denso cenário, perdem toda a utilidade. A guerra perde toda a consistência e assiste-se a uma, simultânea, despolitização e desmilitarização do Estado, de modo progressivo. No entanto, em nome do cumprimento dos acordos mútuos os Estados permaneceram como corpos armados e policiais. A desconfiança na natureza dos homens, mesmo social e institucionalmente organizados, é inelutável. Força-se a eticidade, no fundamento do ser social, mas a colisão de interesses particularizados torna a coexistência num inferno intermitente.

Schmitt descortina sob as vestes do humanitarismo esclarecido um esoterismo que empreendeu um *despotismo iluminado* e uma *ditadura da razão*.

É sempre à criação de outros ou novos agrupamentos amigo – inimigo que conduz qualquer sistema, supostamente, apolítico ou antipolítico. Apesar de que numa era de pacificação «*o adversário não se chama mais inimigo, mas em compensação ele é posto hors-de-la-loi e hors l’humanité como agressor e perturbador da paz, e uma guerra levada a efeito para a defesa ou extensão de posições de poder económico tem de ser transformada pelo emprego de propaganda numa “cruzada” e na “última guerra da humanidade”*».¹⁴⁷ Assim das guerras religiosas surgiram as guerras nacionais e por fim as guerras económicas, tal demonstra que o ciclo de lutas não é eliminado, em absoluto, por quaisquer tentativas, periódicas, de neutralização. Essa neutralização de caráter espiritual conduziu à despolitização e conseqüente enfraquecimento do Estado.

Schmitt manifesta descrença no futuro de uma humanidade iludida pelas falsas vestes mágicas do tecnicismo cuja ostentação de um poder grandioso, que rivaliza com a força da natureza, augura momentos aterrorizadores. No fundo, estamos perante um entendimento do conceito de progresso que frustra toda a boa consciência, existe uma cegueira cultural propagandeada por novos meios, novas forças de poder, “*hoje, as invenções técnicas são meios de uma enorme dominação de massas*”¹⁴⁸. Não é na técnica em si que reside o perigo efetivo, mas nos efeitos do seu uso, que podem ser devastadores para a vida, pois, influem na própria vida. A técnica representa, acima de tudo, uma

¹⁴⁷ SCHMITT, Carl, *O Conceito do Político* (1932), p. 105

¹⁴⁸ SCHMITT, Carl, *O Conceito do Político* (1932), p. 117

completa falência de espiritualidade e uma impotência anímica angustiante. E, neste sentido, as ciências naturais fracassaram, se quisermos realizar um balanço dos seus efeitos mais perversos e que constituíram os grandes avanços experimentais de custos incalculáveis para imensas vidas humanas.

PARTE III

A TRANSFORMAÇÃO DA VIDA SOB O PODER QUE SOBRE ELA SE EXERCE: BIOPODER E BIOPOLÍTICA

1. A viragem para os poderes imanentes: o modelo disciplinar e a biopolítica

Foucault assume com devida modéstia ter sido não o primeiro que levantou a questão do poder, mas sim ter sido o primeiro que manifestou preocupação pela forma concreta com que o poder se exercia na sua especificidade, técnica e taticamente. Foram várias as doutrinas de pensamento político que foram denunciando o tipo e a forma de poder, mas para Foucault, o âmago da questão não se desvendava nos seus meandros mais íntimos, “*a mecânica do poder nunca era analisada*”.¹⁴⁹ Foucault denuncia que “*só se pôde começar a fazer esse trabalho depois de 1968, isto é, a partir das lutas quotidianas e realizadas na base com aqueles que tinham que se debater nas malhas mais finas da rede do poder*”.¹⁵⁰ É nesta altura que tudo o que havia ficado oculto e, portanto, à margem do campo de análise política sobre o poder no concreto passa a dar os seus primeiros frutos. Este empreendimento como uma espécie de desvendamento de um secretismo esoterista passa a ser dissecado nas suas engrenagens.

Todo o jogo da subordinação e sistema económico terão funcionado, num determinado espaço - tempo, como obstáculos a esta nova abordagem e auscultação do poder. Para Foucault é inequívoco que, até ao momento, foram duas formas de análise do poder que dominaram as esferas da constituição dos saberes ou conhecimentos: “*uma que remetia ao sujeito constituinte, e a outra que remetia ao económico em última instância, à ideologia e ao jogo das superestruturas e das infraestruturas*”.¹⁵¹

Foucault esclarece acerca do conceito central do desenvolvimento dos seus pensamentos – *genealogia* - que o importante é saber como o sujeito constitui a história e não como é que ele se constitui na história. Assim, “*a genealogia é*

¹⁴⁹ FOUCAULT, Michel, *Microfísica do Poder*, Tradução Roberto Machado, Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007, p.7

¹⁵⁰ FOUCAULT, Michel, *Microfísica do Poder*, p.7

¹⁵¹ FOUCAULT, Michel, *Microfísica do Poder*, p.7

*uma forma de história que dê conta da constituição dos saberes, dos discursos, dos domínios de objeto, etc., sem ter que se referir a um sujeito, seja ele transcendente com relação ao campo dos acontecimentos, seja perseguindo a sua identidade vazia ao longo da história”.*¹⁵²

Na sua coletânea de textos *Microfísica do Poder*, organizada no Brasil, Foucault esclarece que “a noção de repressão é totalmente inadequada para dar conta do que existe justamente de produtor no poder.”¹⁵³ Quando antes se referia à repressão, na *História da Loucura*, concebeu-a como “uma espécie de loucura viva, volúvel e ansiosa que a mecânica do poder tinha conseguido reprimir e reduzir ao silêncio”.¹⁵⁴

Quando se pretende circunscrever o entendimento dos efeitos do poder pela repressão Foucault considera que se esqueletiza a noção de poder e que este se confunde com a lei de que emana uma certa proibição de agir. Esta concepção negativa do poder menospreza o verdadeiro potencial produtivo desse mesmo poder que fomenta o desenvolvimento, a construção, a criação de novos recursos, saberes, prazeres e discursos. O poder “deve-se considerá-lo como uma rede produtiva que atravessa todo o corpo social muito mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir”.¹⁵⁵

A questão fundamental que Foucault colocava na obra *Vontade de Saber* era “não a de saber porque é que somos reprimidos, mas porque é que dizemos, com tanta paixão, com tanto rancor contra o nosso passado mais próximo, contra o nosso presente e contra nós próprios, que somos reprimidos.”¹⁵⁶ Neste preciso momento reporta-nos ao domínio de uma sexualidade abalada pelo pecado. Não é invenção ou puro ficcionismo remetermo-nos ao poder como aquela instância cujos efeitos, do seu exercício concreto, influem no corpo social de forma repressiva; “o essencial do poder - e, singularmente, de um poder como aquele que funciona na nossa sociedade - é ser repressivo e reprimir com especial atenção as energias inúteis, a intensidade dos prazeres e os comportamentos irregulares.”¹⁵⁷

¹⁵² FOUCAULT, Michel, *Microfísica do Poder*, p.8

¹⁵³ FOUCAULT, Michel, *Microfísica do Poder*, p.8

¹⁵⁴ FOUCAULT, Michel, *Microfísica do Poder*, p.8

¹⁵⁵ FOUCAULT, Michel, *Microfísica do Poder*, p.8

¹⁵⁶ FOUCAULT, Michel, *História da Sexualidade I - A Vontade de Saber*, tradução de Pedro Tamen, Relógio D'Água Editores, 1994, p.14

¹⁵⁷ FOUCAULT, Michel, *História da Sexualidade I - A Vontade de Saber*, p.15

Para Foucault o início de uma idade de repressão foi o século XVII, que se acelerou no século XVIII, com as sociedades burguesas.

O poder do Estado passa a ser fortemente reforçado no seu interior, o objetivo não é reprimir negativamente uma desordem, mas aumentar, maximizar, estrategicamente a ordem das forças coletivas e individuais. O Estado converte-se numa “*polícia do sexo*”¹⁵⁸; tal significa regulamentar o sexo através dos discursos úteis e públicos.

*“Os governos apercebem-se de que não estão apenas diante de súbditos, nem sequer de um «povo», mas de uma «população», com os seus fenómenos específicos e as suas variáveis próprias: natalidade, morbilidade, duração da vida, fecundidade, estado de saúde, frequência das doenças, forma de alimentação e de habitat.”*¹⁵⁹

Apercebemo-nos nesta dinâmica entre as vidas próprias e as instituições, de um entrelaçamento tal, que o futuro, a formação e a prosperidade de uma sociedade se afirma em virtude da forma como cada vida surge organizada na sua intimidade e implicada, correlativamente, no corpo dessa mesma sociedade. Neste sentido, desenha-se, para a vida em sentido coletivo, um projeto conjunto de gestão e administração da capacidade e competência produtiva e reprodutiva de todos e de cada um colocado ao serviço da máxima felicidade pública. Impõe-se um Estado supervisor e vigilante, em suma, policial.

A questão é, já, não uma questão política, mas de um policiamento da população. Daí que, segundo Foucault, “*uma das novidades nas técnicas de poder, no século XVIII, foi o aparecimento, como problema económico e político, da «população»: a população – riqueza, a população mão-de-obra ou capacidade de trabalho, a população em equilíbrio entre o seu crescimento próprio e os recursos de que dispõe*”¹⁶⁰. No coração deste problema económico e político da população está o sexo, afirma Foucault, então “*é preciso analisar a taxa de natalidade, a idade do casamento, os nascimentos legítimos e*

¹⁵⁸ FOUCAULT, Michel, *História da Sexualidade I - A Vontade de Saber*, p.29

¹⁵⁹ FOUCAULT, Michel, *História da Sexualidade I - A Vontade de Saber*, p.29

¹⁶⁰ FOUCAULT, Michel, *História da Sexualidade I - A Vontade de Saber*, p.29

ilegítimos, a precocidade e a frequência das relações sexuais, a maneira de as tornar fecundas ou estéreis, o efeito do celibato ou as interdições, a incidência das práticas contraceptivas – esses famosos «funestos segredos», acerca dos quais demógrafos, em vésperas da revolução, sabem que são já familiares no campo.»¹⁶¹

A vida surge despida perante tal mecanismo de controlo sediado no exercício do poder e simultaneamente observa-se e intervém-se no corpo reprodutivo coletivo fazendo variar as tentativas de regulação calculada em função das maiores necessidades, fomentando ou inibindo as taxas natalistas. É precisamente neste ponto que vão entroncar os racismos dos séculos XIX e XX.

O Estado instaura a necessidade do controlo sobre a sexualidade dos seus cidadãos do mesmo modo que cada um deve tornar-se capaz de controlar as consequências da própria sexualidade íntima. O ónus da responsabilidade sobre os efeitos da prática sexual é agora objeto de maior interesse público. Este acontecimento motiva um conjunto de discursos que decorrem de investimentos de incontornável interesse científico e ético.

Neste jogo público sobre o sexo entram em campo vários saberes na especialidade, as disciplinas, tais como a medicina, a psiquiatria, a biologia, a economia política, a sociologia, a física, etc.

Para Foucault a grande viragem no debate histórico dá-se com o aparecimento, a partir da segunda grande guerra mundial, de um novo personagem oriundo da esfera da biologia e da física – o *intelectual específico*. Assim, “ *a figura em que se concentram as funções e os prestígios deste novo intelectual não é mais a do «escritor genial», mas a do «cientista absoluto», não mais aquele que empunha sozinho os valores de todos, que se opõe ao soberano ou aos governantes injustos e faz ouvir o seu grito até na imortalidade; é aquele que detém com alguns outros, ao serviço do Estado ou contra ele, poderes que podem favorecer ou matar definitivamente a vida. Não mais cantor da eternidade, mas estrategista da vida e da morte.»¹⁶²*

¹⁶¹ FOUCAULT, Michel, *História da Sexualidade I - A Vontade de Saber*, p.29

¹⁶² FOUCAULT, Michel, *Microfísica do Poder*, p.10

Esta figura torna-se particularmente importante, uma vez que é obrigado a assumir responsabilidades políticas geradas pela sua relação específica a zonas de interesse público.

Os saberes especializados surgem implicados e servem aos interesses do capital, do Estado e da ideologia cientista. Os discursos científicos constituem-se como lugares de verdade, apenas, dentro dos quais essa mesma verdade pode ser reconhecida. Neste âmbito, um aspeto digno de relevo é esse novo intelectual ser o portador de uma especificidade que o conecta ao dispositivo de verdade das sociedades contemporâneas.

Neste combate que se empreende em torno da verdade, Foucault esclarece que o que está em questão não é “*o conjunto das coisas verdadeiras a descobrir ou a fazer aceitar*”, mas o “*conjunto das regras segundo as quais se distingue o verdadeiro do falso e se atribui ao verdadeiro efeitos específicos de poder; entendendo-se também que não se trata de um combate «em favor» da verdade, mas em torno do estatuto da verdade e do papel económico – político que ela desempenha.*”¹⁶³

É, então, reintroduzida a questão em torno da diferenciação entre o trabalho manual e a profissionalização do trabalho intelectual. Os intelectuais têm uma envolvimento política específica em termos de “verdade/ poder”, mais do que “ciência/ ideologia”. Neste sentido, a preocupação de Foucault é fundamentar a possibilidade de um “*regime de verdade*”¹⁶⁴; tal significa sustentar que a verdade é produzida e apoiada pelos sistemas de poder cujos efeitos são circularmente induzidos e reproduzidos. A política faz a verdade, que, por sua vez, faz a política.

O interesse em relação à ciência é o de criar um novo alicerce sobre o qual se possa, solidamente, constituir uma nova política da verdade. Trata-se de deslindar uma verdade cuja eficácia assenta numa satisfação das necessidades e ambições decifradas numa “consciência coletiva”. A finalidade é produzir política, económica e institucionalmente uma verdade que vá ao encontro das consciências sem as alterar.

A verdade deve poder confundir-se com o poder vigente, de tal modo que a revelação do produto final culmina numa certa forma de politização da

¹⁶³ FOUCAULT, Michel, *Microfísica do Poder*, p.11

¹⁶⁴ FOUCAULT, Michel, *Microfísica do Poder*, p.11

intelectualidade. Como afirma Foucault: “os *intelectuais fazem parte deste sistema de poder.*”¹⁶⁵

Deleuze elogia em Foucault a sua crítica ao modelo representativo pela “*indignidade de falar pelos outros*”¹⁶⁶. Para Foucault só ao próprio sujeito, em situação real, pela experiência prática, se deve reconhecer a autenticidade no que é dito, sem que nenhuma teoria se lhe possa aproximar. Neste sentido, é na prática e não na teoria, é na vivência pessoal e não na fragilidade radical daquele que tem a pretensão de falar no lugar do outro, que se deve sustentar qualquer manifestação de verdade; esta surge, assim, moralizada, pois, qualquer outro meio de a forjar significa reduzi-la a um artificialismo imperfeito. Foucault situa-se, nomeadamente, na esfera dos relatos dos prisioneiros em que uma tal situação se evidencia, por excelência.

Foucault serve-se da realidade da prisão por entender que é “o *único lugar onde o poder se pode manifestar em estado puro nas suas dimensões mais excessivas e justificar-se como poder moral.*”¹⁶⁷

Para Foucault “o *que é fascinante nas prisões é que nelas o poder não se esconde, não se mascara cinicamente, mostra-se como tirania levada aos mais íntimos detalhes, e, ao mesmo tempo, é puro, é inteiramente «justificado», visto que se pode inteiramente formular no interior de uma moral que serve de adorno ao seu exercício: a sua tirania brutal aparece então como dominação serena do Bem sobre o mal, da ordem sobre a desordem.*”¹⁶⁸ Assim, Foucault nos revela que nesta instituição disciplinar, como em outras, persiste o modelo de inspiração monástico, com uma inovação metodológica que introduz um rigoroso sistema de vigilância, organizada administrativamente e suportada na especialidade pelo saber cientista e técnico.

Quando questionado sobre aquele que pode ser apontado como um momento fulcral na história da repressão: a passagem da punição à vigilância, Foucault assente que do ponto de vista da economia do poder se percebeu com rigor que seria mais eficaz e rentável vigiar que punir. Terá sido este o momento, no século XVIII e final do século XIX, em que emerge um novo tipo de exercício do poder. Um poder que penetrou no corpo social e não mais se

¹⁶⁵ FOUCAULT, Michel, *Microfísica do Poder*, p.42

¹⁶⁶ FOUCAULT, Michel, *Microfísica do Poder*, p.42

¹⁶⁷ FOUCAULT, Michel, *Microfísica do Poder*, p.43

¹⁶⁸ FOUCAULT, Michel, *Microfísica do Poder*, p.43

exercia sobre o corpo social. Diante deste novo poder microscópico, capilar, entende Foucault que “a mitologia do soberano não era mais possível a partir do momento em que uma certa forma de poder se exercia no corpo social. O soberano tornava-se então um personagem fantástico, ao mesmo tempo monstruoso e arcaico.”¹⁶⁹

São, então, criados novos e radicais dispositivos de vigilância sobre os corpos dos indivíduos e implementadas novas estratégias de exploração das forças particulares, que serviram ao grande aparelho do Estado, cujo objetivo, grosso modo, culmina na perpetuação de uma política de medo e dominação.

“Temos de nos desembaraçar do modelo do Leviathan, desse modelo de um homem artificial, simultaneamente autômato, fabricado e também unitário, que envolveria todos os indivíduos reais e cujo corpo seriam os cidadãos, mas cuja alma seria a soberania. É preciso estudar o poder fora do modelo do Leviathan, fora do campo delimitado pela soberania jurídica e pela instituição do Estado; trata-se de analisá-lo a partir das técnicas e táticas de dominação.”¹⁷⁰

Como se tornou evidente importa a Foucault, num procedimento contrário ao de Hobbes no *Leviathan*, captar e apreender as formas pelas quais se constitui o minucioso processo de subjugação. Entendemos que o objetivo já não é saber a gênese do soberano, mas como se fabricam os súbditos. A ideia fundamental de Foucault é a de que “o poder transita pelos indivíduos, não se lhes aplica”¹⁷¹.

O indivíduo aparece como efeito de um poder que o constitui, ou seja, o poder irradia pelos corpos, forma uma malha, uma rede, toma uma certa forma, já não aparece centrado na alma soberana, mas, passa em corrente nos corpos periféricos e múltiplos. Uma tal tecnologia de poder investida taticamente nos corpos, mobilizando-os num determinado sentido, pode obstar ou interditar essa circulação, em função da verificação de tendências desviantes ou degenerescências detetadas nesses corpos.

¹⁶⁹ FOUCAULT, Michel, *Microfísica do Poder*, p.74

¹⁷⁰ FOUCAULT, Michel, *É preciso defender a sociedade*, p.48

¹⁷¹ FOUCAULT, Michel, *É preciso defender a sociedade*, p.43

Quando na sua obra *Vigiar e Punir* Foucault aborda a técnica do exame e a opção à forma visível própria do exercício do poder tradicional soberano fica claro que o moderno poder disciplinar, que efetua o exame cuidado de cada um dos corpos singulares, se exerce de forma invisível deslocando a visibilidade para os corpos que se lhe mostram submissos. Para Foucault *“o exame inverte a economia da visibilidade no exercício do poder: tradicionalmente, o poder é o que se vê, se mostra, se manifesta e, de maneira paradoxal, encontra o princípio da sua força no movimento com o qual a exhibe. (...) O poder disciplinar, ao contrário, se exerce tornando-se invisível: em compensação impõe aos que submete um princípio de visibilidade obrigatória.”*¹⁷² Assim, neste poder disciplinar a visibilidade acontece do lado dos súbditos, em cada uma das suas manifestações, enquanto objetos desse poder, e não do lado do sujeito do poder.

Segundo Foucault *“o momento histórico das disciplinas é o momento em que nasce uma arte do corpo humano, que visa não unicamente o aumento das suas habilidades, nem tão pouco aprofundar a sua sujeição, mas a formação de uma relação que no mesmo mecanismo o torna tanto mais obediente quanto é mais útil, e inversamente.”*¹⁷³ O que se verifica nos efeitos de uma nova “anatomia política”, que funciona como “mecanismo do poder” é uma potenciação das forças do corpo em termos propriamente económicos, de utilidade e rentabilidade, e ao mesmo tempo a diminuição dessas forças do ponto de vista da interferência política desses corpos, resultando daí uma postura de obediência cada vez mais acentuada.

O fenómeno da dominação é crescente sobre os corpos cada vez mais docilizados e rentáveis, que se comportam assertivamente. Sendo que, como Foucault esclarece, não se trata de uma dominação que se possa confundir com situações de escravização, ou apropriação penosa e violenta dos corpos, de vassalagem ou de asceticismo. Neste sentido, vemos Foucault a tentar demarcar o modelo disciplinar em relação ao modelo soberano, tal como chega a afirmar *“temos que deixar de descrever os efeitos do poder em termos negativos: ele “exclui”, “reprime”, “recalca”, “censura”, “abstrai”, “mascara”,*

¹⁷² FOUCAULT, Michel, *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*, tradução Raquel Ramalhete, Petrópolis: Editora Vozes, 1999, p. 211

¹⁷³ FOUCAULT, Michel, *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*, p.164

“esconde”. Na verdade o poder produz; ele produz realidade, produz campos de objetos e rituais de verdade.”¹⁷⁴ Deste modo, os corpos mostram o poder exercido sobre eles através da sua docilidade. Neste novo modelo disciplinar, o que se observa é o corpo submisso e não o esplendor do poder dominador triunfante.

É à luz de uma certa concepção economicista das forças de produção que o jogo de repressão e dominação se vai configurando, em prol dos objetivos do sistema de produção de capital, ao serviço dos interesses da classe dominante.

O fascinante neste complexo jogo de dominação é o resultado efetivo do adestramento, instrução e disciplinarização, intrínsecos, dos corpos submissos aos novos hábitos, crenças, sentimentos e discursos. É indubitável a perda substancial da intimidade e da privacidade das vidas singulares subjugadas aos ditames inaugurais dos novos dispositivos de controlo concebidos numa perspetiva evasiva de cuidado, potenciação e higienização dos corpos num processo que desencadeia em simultâneo a homogeneização e a individualização. Cada indivíduo está sujeito a uma vigilância apertada e permanente na sua vida e, concretamente, no seu corpo. E para isso são colaborantes os dispositivos disciplinares que propiciam esse exame mais exaustivo como as escolas (normais, paroquiais, militares etc.), os hospitais, as prisões, os quartéis, as fábricas, etc.

A nova mecânica do poder assenta numa lógica que procura extrair a máxima energia e utilidade dos corpos producentes, em tempo e trabalho.

Assistimos à superação da necessidade da existência física e ameaçadora da figura do soberano, que vai ser excedida pela criação de um sofisticado sistema de vigilância, potenciação, interdição e coerção, em suma, regularização, ou normalização, que se crê ser, simultaneamente, menos dispendioso e mais eficaz que o tradicional modelo punitivo do suplício, ou da condenação à morte.

Nas suas análises Foucault conclui que “os *dispositivos disciplinares produziram uma penalidade da norma que é irredutível nos seus princípios e no seu funcionamento à penalidade tradicional da lei.*”¹⁷⁵ As disciplinas deram lugar à criação de um novo modelo de funcionamento punitivo cujo poder está

¹⁷⁴ FOUCAULT, Michel, *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*, p.224

¹⁷⁵ FOUCAULT, Michel, *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*, p. 208

centrado na norma. É criado um padrão que força a homogeneização no corpo social, que permite determinar e medir os perfis e os desvios individuais. Neste sentido, torna-se tanto possível potenciar as energias, forças e destrezas de cada um como também implementar de forma ajustada medidas de correção e reajustamento.

Neste contexto, assume uma importância capital o poderoso sistema de vigilância, que serve ao processo de normalização, encetado pelo dispositivo de controlo que é o exame, que por um lado revela quem são os que estão submetidos (objetos) e por outro de que forma objetiva estes se submetem (objetivação).

Entre as mais destacáveis disciplinas que realizam o controlo sobre os corpos individuais através da inovadora técnica que é o exame está a medicina, tal significa que o saber surge ao lado do poder. O saber constrói uma verdade de que o poder se faz acompanhar para brilhar. As unidades práticas do funcionamento dos saberes (hospitais, escolas, prisões, etc) colocaram em curso um complexo aparelho de “exame”, que se estabeleceu e não mais se subestimou nesse cuidado de qualificação, inspeção, classificação, prevenção e punição; “os *procedimentos de exame são acompanhados imediatamente de um sistema de registo intenso e de acumulação documentária.*”¹⁷⁶

Neste contexto os “súbditos” aparecem, agora, na qualidade de “objetos” observáveis através dos quais o poder circula, influi e se faz notar nos seus efeitos. O poder exercido deteta-se pela docilidade alcançada nos corpos desses “súbditos”. O grande investimento é feito do lado da norma e não tanto da lei, o objetivo é produzir perfis conformes, criar simetrias e corrigir mais do que punir. Além disso, serve a técnica do exame, no uso que dela fazem as várias disciplinas, para a construção de registos formais que classificam e qualificam cada indivíduo dando conta de níveis de desenvolvimento, desempenho e de traços mais específicos alcançados no processo da individualidade disciplinar, em que se formatam os indivíduos visando determinado resultado padrão. Controlando cada indivíduo, controlam-se todos os indivíduos no conjunto constituindo-se, desta forma, um saber que permite

¹⁷⁶ FOUCAULT, Michel, *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*, p. 213

manter cada um sobre vigilância estrita, prevenindo, aferindo e calculando a respectiva condição, implicação e impacto de cada vida no conjunto da população.

Vemos evoluir neste processo uma forma inédita de tomada de poder sobre os corpos, seus gestos e comportamentos, *“o caso não é mais, como na casuística ou na jurisprudência, um conjunto de circunstâncias que qualificam um ato e podem modificar a aplicação de uma regra, é o indivíduo tal como pode ser descrito, mensurado, medido, comparado a outros e isso na sua própria individualidade; e é também o indivíduo que tem que ser treinado ou retreinado, tem que ser classificado, normalizado, excluído, etc.”*¹⁷⁷

No lugar de um modelo de poder, obscurecido nas peias jurídicas, em que se condenavam criminosos como irrecuperáveis à pena de morte, emerge um modelo de poder, na aparência, mais humanitário e preocupado com cada vida. Contudo, podemos considerar que este novo modelo não depõe a soberania, nem o respetivo edifício jurídico, antes os complementa e acresce de um novo e vigoroso princípio: o *“fazer viver”* no lugar de *“dar a morte”*. Assim, *“o direito de soberania é, portanto, o de matar ou deixar viver; depois, instala-se esse outro direito: o de «fazer» viver e «deixar» morrer.”*¹⁷⁸

O interesse sobre o direito, neste contexto, justifica-se na medida em que este *“veicula e põe em jogo relações que não são de soberania, mas de domínio”*¹⁷⁹; dado que, como define Foucault, o direito comporta não só a lei, mas o conjunto de aparelhos, instituições e regulamentos pelos quais aquele se aplica. Por *“domínio”* Foucault entende: as múltiplas subjugações que ocorrem e funcionam no interior do corpo social. De tal modo, que *“o sistema do direito e o campo judiciário são o veículo permanente das relações de domínio, de técnicas polimorfos de subjugação.”*¹⁸⁰

Na verdade, este novo mecanismo de dominação, que se exerce na implementação de constrangimentos disciplinares, inventado pela burguesia, não conduz ao desaparecimento do edifício jurídico da teoria da soberania. Pelo que, a partir do século XIX, coexistem ambos os sistemas em cujos limites interiores, crê Foucault, se inscreve o derradeiro jogo do exercício do poder:

¹⁷⁷ FOUCAULT, Michel, *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*, p. 215

¹⁷⁸ FOUCAULT, Michel, *É preciso defender a sociedade*, p.257

¹⁷⁹ FOUCAULT, Michel, *É preciso defender a sociedade*, p.41

¹⁸⁰ FOUCAULT, Michel, *É preciso defender a sociedade*, p.41

“temos, por um lado, uma legislação, um discurso, uma organização do direito público, articulados em torno do princípio da soberania do corpo social e da delegação, por cada um, da sua soberania ao Estado e depois temos, simultaneamente, um dispositivo apertado de coerções disciplinares que asseguram, de facto, a coesão desse mesmo corpo social.”¹⁸¹ Em suma, temos um direito da soberania e uma mecânica da disciplina, cuja heterogeneidade sendo inultrapassável não impede que cada uma se desenvolva, na sua especificidade própria, com o seu próprio discurso, experiência e dotação.

De qualquer forma, para Foucault é inviável uma síntese entre ambos os domínios, uma vez que, “o discurso da disciplina é estranho ao da lei.”¹⁸² Pois, enquanto a lei é própria do edifício do direito, os aparelhos disciplinares enunciam o discurso da regra: “ «da regra natural», isto é, da norma.”¹⁸³

No campo da disciplina que é o da normalização, vai inscrever-se o saber clínico, para aí desempenhar um papel determinante.

Quanto ao direito vai sofrer uma colonização, investida pelos procedimentos da normalização disciplinar, que produzem no seu interior efeitos constrangedores, que ficam a dever-se à ascensão de um poder conectado ao saber científico, que vem esbarrar com o velho direito soberano. A eventualidade de um combate a empreender contra o poder disciplinar requer, contudo, a construção de um novo edifício do direito, logo, anti disciplinar, ao mesmo tempo liberto do poder da soberania. Vemos que os dois modelos, soberano e disciplinar, não se demarcam, plenamente, entre si. São ambos sistemas de dominação com máculas de parcialidade e injustiça. O que verificamos é que a vida está infundamente submetida num ciclo de temor, sofrimento e agrilhoamento, que podem a qualquer momento ser infligidos mas que, paradoxalmente, também podem querer significar a condição da preservação e da tranquilidade que toda a vida anseia. Assim é o caso da vida que mesmo bem integrada social – política – jurídica e moralmente, para ser resguardada dos perigos que lhe oferece qualquer outra vida desviada, pervertida e degenerada, se submete, como qualquer outra vida suspeita, a uma estrita vigilância, a um exame e registo detalhados exercidos por um

¹⁸¹ FOUCAULT, Michel, *É preciso defender a sociedade*, p.51

¹⁸² FOUCAULT, Michel, *É preciso defender a sociedade*, p.52

¹⁸³ FOUCAULT, Michel, *É preciso defender a sociedade*, p.52

complexo e denso mecanismo de supervisão e controlo cujos intentos são dificilmente desvelados.

A experiência revela-nos que o sistema que julga e condena, jurisdicional, assim como os correlativos sistemas de apoio policial e prisional, com responsabilidades no cumprimento da pena e no processo de regularização e disciplinarização, não são nem isentos nem incorruptíveis.

Na verdade, o direito no edifício da soberania confundiu-se demasiado com a forma do poder, tal como o poder se exercia sob a forma do direito; de tal facto crítico resultou que o sistema do direito serviu os intentos da natureza violenta do poder, ou seja, o direito foi o veículo do exercício da violência em nome da justiça. Assim como o poder justo não poderia independender do direito.

E assim como o poder não se desvinculou da monarquia, também o Estado não se desprende da soberania. A tendência dos novos mecanismos de poder anuncia um afastamento progressivo de um reino do direito, em que cada vez menos o jurídico representa o poder. Como salienta Foucault *“se é verdade que o jurídico serviu para representar, sem dúvida de forma não exaustiva, um poder essencialmente centrado no imposto e na morte, é absolutamente heterogéneo aos novos processos de poder que funcionam não no direito, mas na técnica, não na lei, mas na normalização, não no castigo, mas no controlo, e que se exercem a níveis e por formas que ultrapassam o Estado e os seus aparelhos.”*¹⁸⁴

Os maiores interesses da investigação foucaultiana direcionam-se para o funcionamento dos diversos dispositivos de dominação, nomeadamente, para a operatividade dos seus diferentes elementos constituintes que, entre si, se apoiam, reforçam e convergem na implementação de estratégias e técnicas eficientes no processo de mobilização regularizadora e de previsibilidade dos comportamentos de cada sujeito, no conjunto do corpo social. A escola e a prisão são exemplos destacáveis de aparelhos estruturais de regularização de condutas. Digamos que as estruturas de poder, enquanto estratégias globais, operam taticamente em zonas precisas compostas por aglomerados de indivíduos cujas existências, por se encontrarem demasiado circunscritas e condicionadas pela proximidade entre os corpos, são extremamente

¹⁸⁴ FOUCAULT, Michel, *História da Sexualidade I - A Vontade de Saber*, p.93

interinfluentes e, por isso, vulneráveis aos fenômenos de resistência, tensão e antagonismos severos. Percebemos que perante qualquer relação de força, neste caso, resistência ou tensão, está sempre patente uma certa relação de poder, que podemos estar tentados a confundir com um certo estado de guerra, de confronto, ou de conflito.

O modelo disciplinar antecipa uma certa postura como uma espécie de medida preventiva ao caos. Pretende evitar-se a guerra a ter que justificar a morte por essa mesma via. O corpo disciplinado teme a guerra, como o súbdito temia o suplício.

Foucault vai, ainda, questionar a pertinência de analisar as relações de poder a partir da guerra. Tal não significa que possam ser confundidas as relações de força com as relações de guerra, mas, no caso extremo, de tensão máxima de forças em confronto o que pode ocorrer é mesmo uma espécie de “*guerra primitiva*”.¹⁸⁵

A nova concepção de poder, distanciada de uma perspectiva de poder centralizado e sediado no aparelho de Estado jurídico-político, coincide com a instauração de uma tecnologia, que atravessa todo o género de aparelhos e instituições ligando-os, prolongando-os e fazendo-os convergir. Já não existe um órgão privilegiado no exercício do poder. O poder na sua essência torna-se difuso e exerce-se conectado aos grandes regimes punitivos, que influem nos sistemas de produção. “*O poder está por toda a parte*”¹⁸⁶; o poder é plenamente imanente, vem de todos os pontos que se entrelaçam e convergem, é omnipresente “*não porque tenha o privilégio de tudo reunir sob a sua invencível unidade, mas porque se produz a cada instante, em todos os pontos, ou antes em todas as relações de um ponto com outro*”¹⁸⁷.

Definitivamente, este já não é um poder derivado da lei e da soberania, a análise do poder exige esse desprendimento de um modelo teórico jurídico-político e a rutura com o sistema de representação. É fundamental desvendar a anatomia - estrutura dos mecanismos disciplinares na forma como se infiltraram na intimidade dos corpos, extraíndo todas as energias produtivas, gerindo e controlando toda a reprodutividade, em nome de um novo poder não absoluto e

¹⁸⁵ FOUCAULT, Michel, *História da Sexualidade I - A Vontade de Saber*, p.58

¹⁸⁶ FOUCAULT, Michel, *História da Sexualidade I - A Vontade de Saber*, p.96

¹⁸⁷ FOUCAULT, Michel, *História da Sexualidade I - A Vontade de Saber*, p.96

incondicionado de dar a morte, mas que gere a vida ao cuidar biologicamente da população.

É incontestável que este *biopoder* constituiu um elemento indispensável ao desenvolvimento do capitalismo, entretanto, potenciado na implementação de uma inovadora tecnologia de controlo sobre os corpos como foi o dispositivo da sexualidade. O maior perigo espreita do lado da sexualidade no seio da qual o fenómeno de repressão se intensifica.

Neste novo poder sobre a vida, o biopoder, gera-se uma possibilidade não menos aterradora de obtenção da morte. Se, como enuncia Foucault, “*o genocídio é efetivamente o sonho dos poderes modernos, não é por um retorno atual do velho direito de matar; é porque o poder se situa e se exerce ao nível da vida, da espécie, da raça e dos fenómenos maciços da população.*”¹⁸⁸ Tal significa que possa ser legítimo pôr termo a formas de vida que representem uma séria ameaça biológica para a espécie.

A adversidade ao modelo de execução capital, que o converteu, simultaneamente, num procedimento escandaloso e contraditório, conduziu a uma certa desqualificação da morte e deu lugar a duas faces do poder que se exerce sobre a vida: o primeiro, centrado no corpo de cada individuo, disciplinar, e o segundo, centrado no corpo – espécie, biopolítica da população. O primeiro explora “*o corpo como máquina: o seu adestramento, o crescimento das suas aptidões, a extorsão das suas forças, o crescimento paralelo da sua utilidade e da sua docilidade, a sua integração em sistemas de controlo eficazes e económicos*”¹⁸⁹; enquanto o segundo, que se forma mais tarde, em meados do século XVIII, centra-se “*sobre o corpo – espécie, sobre o corpo atravessado pela mecânica do vivo e que serve de suporte aos processos biológicos: a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração de vida, a longevidade*”¹⁹⁰.

Em todo este processo assistimos a uma transposição significativa da vida, como fenómeno, para o campo de controlo do saber e de intervenção do poder, ou seja, opera-se uma biologização da política. Pela primeira vez na história o biológico inscreve-se no político, condicionando a qualidade, as características e

¹⁸⁸ FOUCAULT, Michel, *História da Sexualidade I - A Vontade de Saber*, p.140

¹⁸⁹ FOUCAULT, Michel, *História da Sexualidade I - A Vontade de Saber*, p.141

¹⁹⁰ FOUCAULT, Michel, *História da Sexualidade I - A Vontade de Saber*, p.141

organização dos espaços em que se dá a existência individual e coletiva. Neste sentido, o desenvolvimento do biopoder, indissociável da formação da norma e, portanto, do campo jurídico, tomando a seu cargo a vida, terá necessidade de instituir mecanismos contínuos, reguladores e corretivos. Assim, a tendência é para que o jurídico se reduza a um desses mecanismos, igualitários, cujas funções são sobretudo reguladoras.

A lei confunde-se cada vez mais com a norma e a instituição jurídica integra-se cada vez mais num contínuo de aparelhos (médicos, administrativos, etc.). O resultado final é uma sociedade normalizada fruto de uma tecnologia de poder centrada na vida. Nesta conjuntura o direito perde para a vida enquanto valor em jogo nas lutas políticas. Quanto ao sexo sai vitorioso como valor político que dá livre acesso à vida do corpo e à vida da espécie. Foi necessário introduzir no discurso o sexo. Daí o dispositivo da sexualidade ser de relevância extrema. As táticas capitais são, combinadamente, a disciplinarização do corpo e a regularização das populações.

De entre os diferentes mecanismos técnicos de controlo sobre a vida, que Foucault explorou no âmbito da sua analítica do poder, surge o sistema prisional como um dos alvos de interesse privilegiado, assim, a revelação que faz sobre aquilo que crê ter sido o objetivo, de fundo, na edificação do sistema prisional não surpreende, pois, como diz *“desde 1820 se constata que a prisão, longe de transformar os criminosos em gente honesta, serve apenas para fabricar novos criminosos ou para afundá-los ainda mais na criminalidade. Foi, então, que houve, como sempre nos mecanismos do poder, uma utilização estratégica daquilo que era um inconveniente. A prisão fabrica delinquentes, mas os delinquentes são úteis tanto no domínio económico como no político. Os delinquentes servem para alguma coisa.”*¹⁹¹

Os delinquentes serviram aos bons propósitos da moralização dos sujeitos, uma vez que, se tornou imperativo constituir um povo desvinculado da corja dos delinquentes, marginais, criminosos. A confiança tinha que ser solidamente alicerçada para possibilitar todo o crescimento do capital e do investimento em geral; *“a partir do momento em que a capitalização pôs nas mãos da classe*

¹⁹¹ FOUCAULT, Michel, *Microfísica do Poder*, p.75

*popular uma riqueza investida em matérias – primas, máquinas e instrumentos, foi absolutamente necessário proteger essa riqueza.”*¹⁹²

Daí que sobre a população do século XIX se tenha exercido uma forte ofensiva de moralização através da cristianização (catecismo).

As considerações de Foucault criam uma emoção negativa a respeito da eficácia gerada pelos mecanismos penais, por estes não produzirem no seu trabalho algo de substancialmente útil, pelo contrário, os acontecimentos do aumento da criminalidade passional, fiscal, financeira, terrorista, etc., constituem, disso, provas irrefutáveis.

Um outro olhar sobre o problema prende-se com a subsistência dos próprios sistemas instituídos. É o mesmo o processo em que a justiça e a medicina, concretamente a psiquiatria, convergem. Os argumentos em torno da delinquência são instruídos em ambos os domínios judicial/ policial e médico/ psiquiátrico. Existe uma dependência circular entre o fenómeno da delinquência e os sistemas que operam em virtude dele. Refere Foucault que *“a sociedade sem delinquência foi um sonho do século XVIII que depois acabou. A delinquência era por demais útil para que se pudesse sonhar com algo tão tolo e perigoso como uma sociedade sem delinquência. Sem delinquência não há polícia.”*¹⁹³

Na verdade, não aceitaríamos os ditames do policiamento se não existisse a delinquência que tememos e de que queremos ser protegidos. Mas, não sem antes, se operar, arditosamente, uma mudança estratégica para um novo paradigma, a biopolítica. Assim, a medicina, em particular a psiquiatria, criou um contingente de utentes e uma área reservada de intervenção no corpo biológico público – privado.

A funcionalidade do novo dispositivo de controlo sobre um conjunto de indivíduos, atores altamente imprevisíveis e indecifráveis nas suas condutas, requer a existência de um corpo clínico especializado, nomeadamente, psiquiátrico, exclusivamente competente para detetar desvios comportamentais, em relação aos quais a população se encontra, súbita e inesperadamente, exposta a prejuízos e perigos, que perturbam as condições de vida. Mostrar a existência de casos extremos de delinquência e loucura,

¹⁹² FOUCAULT, Michel, *Microfísica do Poder*, p.75

¹⁹³ FOUCAULT, Michel, *Microfísica do Poder*, p.78

apreendidas como temíveis, força o reconhecimento do dispositivo clínico, médico, como fonte indispensável de autoridade e poder.

Este dispositivo passa a desempenhar uma função crucial no campo legal e jurisdicional, no que se reporta aos julgamentos e aplicação de medidas de controlo e restrição ajustadas a uma peculiar tipologia de casos. Pelo que “a partir do momento em que havia crimes dos quais não se percebia a razão nem os motivos, não se podia mais punir.”¹⁹⁴ Passa a ser inaceitável e impossível “punir alguém que não se conhece”.¹⁹⁵ Este conhecimento implica que possam ser dissecadas as motivações intrínsecas que explicam as manifestações próprias de cada sujeito, num determinado contexto, de modo que, o exercício da punibilidade foi, à luz deste novo modelo, crítica e mesmo criminosamente negligenciado no modelo jurídico - político.

A pena ou medida de interdição a aplicar deve ser ajustada à natureza de cada perfil individual, visando transformá-lo de dentro para fora. Neste sentido, é o modelo disciplinar o que mais se adequa a esta finalidade de edificar, reabilitar e recuperar, ainda que o elemento de poder transformador não seja mais centralizado - “a prisão, essa região mais sombria do aparelho de justiça, é o local onde o poder de punir, que não ousa mais se exercer com o rosto descoberto, organiza silenciosamente um campo de objetividade em que o castigo poderá funcionar em plena luz como terapêutica e a sentença se inscrever entre os discursos do saber.”¹⁹⁶

O sistema prisional vem, de certa forma, suprir uma inoperância do sistema de justiça em relação ao problema da delinquência, mas ao mesmo tempo é a fabricação da delinquência que confere uma sustentabilidade à justiça e serve de justificação à edificação disciplinar da prisão. As leis não valem por si, assim como, não se fundam à distância das ilegalidades que vão ocorrendo em resultado de tipologias diferenciadas de graus e níveis de delinquência.

O sistema de justiça isolado do sistema prisional e do conhecimento estruturado em torno da delinquência mostra-se ineficiente para decifrar, controlar e administrar o fenómeno da criminalidade delinquente, acerca do

¹⁹⁴ FOUCAULT, Michel, *Microfísica do Poder*, p.145

¹⁹⁵ FOUCAULT, Michel, *Microfísica do Poder*, p.145

¹⁹⁶ FOUCAULT, Michel, *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*, p. 284

qual se sabe tratar-se de uma degenerescência que torna propensa uma determinada natureza humana para a prática criminal.

A delinquência torna-se um fenómeno de permanente reincidência e que vai ser particularmente documentado e taticamente explorado através deste novo e denso dispositivo de controlo infiltrado nas vidas dos detidos, tanto nos que são, como nos que foram e nos que voltarão, irremediavelmente, a ser. Neste sistema que é a prisão tornam-se indissociáveis a delinquência, a infração e a ilegalidade. Este circuito circunscreve um conjunto de indivíduos, uma certa população marginal, em que se descobre uma utilidade, uma vez que, encontrando-se vigiada e sob controlo os seus membros podem tornar-se, ao serviço do poder, agentes informadores sobre grupos marginais, assim: “*a delinquência, ilegalidade dominada, é um agente para a ilegalidade dos grupos dominantes*”¹⁹⁷. Dirá Foucault a este propósito que se instalou uma espécie de ilegalidade subordinada, em virtude da docilidade gerada nesses corpos continuamente vigiados. Desta forma, foi possível intersetar, interditar, fiscalizar várias atividades ilícitas e ilegais.

A ilegalidade tornou-se um instrumento estratégico ao serviço do poder. O perigo que se advinha podemos deduzi-lo, com certa facilidade, é o de um poder dotado de “*todo um funcionamento extralegal*”¹⁹⁸ suportado nos agentes delinquentes que formaram um corpo policial clandestino, secreto, que se infiltrou em circuitos compostos por grupos económicos e politicamente dominantes, ou em outros, no intuito de fiscalizar fraudes, tráficos, ilicitudes e ilegalidades várias. “*Prisão e polícia formam um dispositivo geminado; sozinhas realizam em todo o campo das ilegalidades a diferenciação, o isolamento e a utilização de uma delinquência. Nas ilegalidades, o sistema polícia – prisão corresponde a uma delinquência manejável.*”¹⁹⁹ Estes agentes quando introduzidos e confundidos no seio de classes, grupos e manifestações geram confusões e instauram situações de conflitos permanentes, despoletando medos e ódios sobre estratos da sociedade, nomeadamente, as camadas populares. É, sobretudo, centrado nessas camadas populares que o dispositivo da vigilância vai funcionar. Verificamos que persiste na nossa história a

¹⁹⁷ FOUCAULT, Michel, *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*, p. 306

¹⁹⁸ FOUCAULT, Michel, *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*, p. 307

¹⁹⁹ FOUCAULT, Michel, *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*, p. 309

tendência para diferenciar e isolar as vidas desses indivíduos cujas condições são degradadas e miseráveis. Torna-se imperativo disciplinar, moralizar e docilizar tais corpos.

Constatamos que o poder é exercido por um conjunto multiforme de instituições e aparelhos com objetivos muito precisos na moldagem dos sujeitos, tais como as escolas, as prisões, os hospitais, os quartéis e oficinas.

O momento que marca uma mudança radical na exibição soberana do poder e, particularmente, na moldura do sistema penal é aquele em que ocorre a substituição do suplício, na sua espetacularidade visível e aterradora, pelo enclausuramento, ou aprisionamento panóptico, de que Foucault trata em particular na sua obra *Vigiar e Punir*, que suspendendo a visibilidade pública dos rituais e efeitos sacrificiais condenatórios, se mostra, no entanto, profundamente intimidador e transformador.

O princípio essencial da prisão deve ser o da correção, a que crescem outros princípios fundamentais como a classificação de cada um dos detidos, a modulação das penas em função dos progressos ou recaídas, o trabalho como obrigação e direito e a sua instrução geral e profissional, que reflete a preocupação em função de um projeto de futura reintegração na sociedade.

Através do modelo de vigilância panóptico “*a multidão, massa compacta, local de múltiplas trocas, individualidades que se fundem, efeito coletivo, é abolida em proveito de uma coleção de individualidades separadas. Do ponto de vista do guardião, é substituída por uma multiplicidade enumerável e controlável; do ponto de vista dos detentos, por uma solidão sequestrável e olhada.*”²⁰⁰ Ao corpo dominado pelo ritual da força violenta, no suplício e na tortura, exibido como prova de um poder soberano que dita a morte, sucede um «novo corpo», tomado na plenitude do seu ser íntimo, desnudado diante do olhar penetrante de um mecanismo sutil de vigilância, que o atravessa, controla e preenche em todos os seus gestos, movimentos, prazeres e discursos.

Foucault destaca que o efeito mais relevante do modelo panóptico é “*induzir no detento um estado consciente e permanente de visibilidade que assegura o funcionamento automático do poder.*”²⁰¹ Portanto, é na excelência de uma

²⁰⁰ FOUCAULT, Michel, *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*, p.224

²⁰¹ FOUCAULT, Michel, *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*, p.224

vigilância que controla permanentemente os seus efeitos nos corpos “súbditos”, mesmo que se verifique uma descontinuidade na sua ação, ou exercício, que se revela a força que valida este modelo de poder. Esta espécie de poder que olha sem rosto reforça o argumento que defende o medo, vivenciado por indivíduos separados e olhados, como berço do poder da submissão. O guardião na medida em que nunca está visível (invisibilidade do sujeito de poder) gera uma sugestão psicofísica sobre aquele que está convertido em objeto dessa observação e que por essa mesma razão surge intimidado e submisso. O poder surge, desta forma automatizado, tecnicizado, desindividualizado e inverificável, porque não tem necessidade de uma presença efetiva para surtir efeito; senão vejamos, “*o panóptico é uma máquina de dissociar o par ver – ser visto: no anel periférico, é-se totalmente visto, sem nunca ver; na torre central, vê-se tudo sem nunca ser visto.*”²⁰² Diante de tal mecanismos percebemos o quanto se pode tornar indiferente quem exerce o poder, “*o panóptico é uma máquina maravilhosa que, a partir dos desejos mais diversos fabrica efeitos homogêneos de poder.*”²⁰³

No lugar do visível e imponente “monstro” Leviathan emerge uma mecânica arquitetural ótica, de uma leveza surpreendente, sob a qual se gera a sujeição espontânea de todo o que se sente exposto na condição de “ser – visto” sem nunca conseguir ver, “*quem está submetido a um campo de visibilidade, e sabe disso, retoma por sua conta as limitações do poder; fá-las funcionar espontaneamente sobre si mesmo.*”²⁰⁴

Os aspetos vantajosos de um tal modelo revelam, por um lado, que o poder se renova a cada instante dentro de cada detido e por outro que o poder tende a aliviar os seus fardos externos (os encargos), uma vez que, vai perdendo o seu corpo visível até à incorporeidade, funcionando por uma espécie de ficcionismo, cujos efeitos são extensivos a vários corpos em simultâneo.

Sendo certo que este modelo de vigilância serve a intentos experimentais cujo sentido ético pode ser questionado, dadas as implicações da sua extraordinária

²⁰² FOUCAULT, Michel, *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*, p.224

²⁰³ FOUCAULT, Michel, *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*, p.225

²⁰⁴ FOUCAULT, Michel, *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*, p.226

capacidade de penetração no comportamento dos homens, uma vez que, “o *panóptico funciona como uma espécie de laboratório do poder*.”²⁰⁵

Este é um mecanismo que é particularmente eficiente na fomentação e produção de comportamentos assertivos, homogeneizados, standarizados. É uma tecnologia de poder que procura criar simetrias, daí a sua identificação como “*um puro sistema arquitetural e óptico*”.²⁰⁶ Trata-se de um modelo que, do ponto de vista económico, é vantajoso e eficaz dado que permite uma diminuição do número daqueles que exercem o poder com a correlativa multiplicação daqueles sobre os quais o poder é exercido; as escolas, as oficinas, os hospitais e as prisões são disso um bom exemplo. É, também, um modelo que apresenta qualidades preventivas a vários níveis: da educação, da terapêutica, da produção, do castigo, etc. Como refere Foucault “*o panóptico pode ser utilizado como máquina de fazer experiências, modificar o comportamento, treinar ou retreinar os indivíduos*.”²⁰⁷

O novo corpo está confinado a um espaço em que o poder se exerce de modo regularizador e disciplinador, em parceria com o saber que desenvolve estratégias e testa combinadamente todo o tipo de elementos e variáveis que produzem os seus trunfos e as suas vitórias, cada vez mais em torno do valor da vida confinado à biologia entranhada por uma determinada política e uma certa política biologizada. Este é um mecanismo que se presta na perfeição a fazer confluir o poder e o saber em torno de interesses recíprocos, que sempre culminam na descoberta e implementação de estratégias de domínio sempre mais apuradas, discretas, intensivas, generalizadas, sofisticadas, rentáveis e eficientes.

Esta é uma zona que se reveste de particular interesse para as análises de Foucault motivado pela pretensão em decifrar como se formam as relações de poder e a conseqüente fabricação de súbditos, ou seja, dos corpos submissos. Aquilo de que nos apercebemos é que o funcionamento do modelo disciplinar preenche minuciosamente os tempos, os momentos, de que cada indivíduo dispõe na quotidianidade. Sem a resistência por parte do indivíduo um tal modelo tomou todos os seus gestos, aptidões, energias, animosidades,

²⁰⁵ FOUCAULT, Michel, *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*, p.228

²⁰⁶ FOUCAULT, Michel, *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*, p.229

²⁰⁷ FOUCAULT, Michel, *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*, p.227

desejos e perversões - “a disciplina é o processo técnico unitário pelo qual a força do corpo é com o mínimo ónus reduzida como força “política”, e maximalizada como força útil.”²⁰⁸ O poder perde em consistência coerciva, própria da soberania, sobre as condutas exteriorizadas pelos indivíduos, mas instala-se como poder transformador de cada indivíduo, intrinsecamente. Este é indiscutivelmente um modelo que serve ao crescimento de uma economia capitalista, como refere Foucault, que coincide com a prosperidade da burguesia que no decorrer do século XVIII se torna a classe política dominante.

Mais importante que forçar ações é enformar os sujeitos, formatar perfis em vista de uma previsibilidade em termos de segurança e eficácia, para deles obter a máxima rentabilidade e utilidade. A dada altura a preocupação passa a estar direcionada para os cuidados de uma população que constitui em si mesma uma fonte de riqueza não só material, mas, sobretudo, biológica. Trata-se do emergir de um novo poder que se vai inscrever na vida pura, não *sobre*, mas *no* corpo orgânico.

De certa forma o recurso à violência suplicial esgotou a sua eficácia e o novo modelo de poder, que se desenvolve complexamente, investe numa tecnologia politizadora das naturezas dos indivíduos, edificando-se em pressupostos de regeneração e potenciação das condutas, a saber: “*serve para emendar os prisioneiros, mas também cuidar dos doentes, instruir os escolares, guardar os loucos, fiscalizar os operários, fazer trabalhar os mendigos e ociosos.*”²⁰⁹

O argumento sobre a inutilidade da justiça e dos julgamentos penais é inquestionavelmente polémico. No entanto, para Foucault, o sistema que dispensou a punibilidade própria do exercício da soberania perde a sua consistência se o seu propósito se circunscrever à tarefa de transformar o indivíduo num outro tipo de indivíduo que ele mesmo não é, nem, eventualmente, poderá ser. Fazer com que na própria consciência o criminoso deixe de o ser é uma tarefa inglória e, com toda a probabilidade, votada à mutua frustração. Dificilmente é sustentável que existam modelos pedagógicos perfeitos, ou mesmo recursos piedosos eficazes.

Para Foucault tornou-se irrefutável que os instrumentos facultados aos juizes no intuito de provocar a transformação dos indivíduos tais como: “a pena de

²⁰⁸ FOUCAULT, Michel, *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*, p.244

²⁰⁹ FOUCAULT, Michel, *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*, p.229

morte, outrora o campo de trabalhos forçados, atualmente a reclusão ou detenção, sabe-se muito bem que não transformam.”²¹⁰ Tal equivale a classificar como inútil todo o sistema que na sua essência pune sem corrigir.

Com a questão “*por que progredimos?*”²¹¹, Foucault, projeta-nos numa incerteza fecunda: a de que a guerra não será um estado absolutamente permanente, mas, também, não absolutamente ausente. Assim, a paz é o momento presente de um estado de guerra não absolutamente permanente, é uma espécie de intervalo em que os corpos renovam energias e subtilezas.

Foucault, sobre os efeitos do poder, releva a forma como acreditou que o poder investiu no corpo rigidamente, meticulosamente, de modo sistemático e enformador. Decididamente, Foucault considera que um poder forte produz efeitos positivos ao nível do desejo, assim como ao nível do saber. Deste modo, Foucault acaba por reconhecer: “*a noção de repressão, à qual geralmente se reduzem os mecanismos do poder parece-me muito insuficiente, e talvez até perigosa.*”²¹²

O fundamental não é centrar a análise sobre o poder ao nível do aparelho de Estado, pois, qualquer luta que sobre ele se invista, para ser bem-sucedida, tem que se organizar interiormente como esse aparelho de Estado, nos seus mecanismos e hierarquias. Portanto, a sua organização, operacionalidade e tecnicidade deve ser conhecida e replicada, partindo de dentro, se o quisermos vencer e dominar. A este propósito Foucault explicita que “*uma das primeiras coisas a compreender é que o poder não está localizado no aparelho de Estado e que nada mudará na sociedade se os mecanismos de poder que funcionam fora, abaixo, ao lado dos aparelhos de Estado a um nível muito mais elementar, quotidiano, não forem modificados.*”²¹³

Como pudemos compreender o poder é difuso, está por todo lado, multiplicado em instâncias disciplinares diversas e distribuído pelos vários agentes nas especialidades. Vimos que o poder anda de mãos dadas com o saber. Literalmente, a verdade tomou uma fisionomia, objetivou-se pela subjetivação (individualização disciplinar). A verdade e o poder surgem

²¹⁰ FOUCAULT, Michel, *Microfísica do Poder*, p.79

²¹¹ FOUCAULT, Michel, *Microfísica do Poder*, p.80

²¹² FOUCAULT, Michel, *Microfísica do Poder*, p.84

²¹³ FOUCAULT, Michel, *Microfísica do Poder*, p.85

immanentizados, são empiricamente induzidos e não mais deduzidos ou intuídos racionalmente na transcendência.

O poder descobre-se no efeito, infere-se. Este é um ponto em que conseguimos perceber uma ruptura em relação ao tradicional poder soberano, uma vez que, passamos a focalizar os corpos “dominados” e não o aparato dominador. O poder vê-se de baixo para cima e já não de cima para baixo, tal não significa que deixou de existir a hierarquia de quem domina sobre quem é dominado, simplesmente o poder influi, irradia, nos corpos, deixou de ser visto, mascarou-se com a forma e o semblante de cada corpo que toma. A dominação passa a exercer-se ocultamente, dentro do organismo, intra – vida.

A política funde-se com o saber da vida, com o bios, mostrando particular interesse na dimensão genética, hereditária, rática. A política quer auscultar a linguagem da vida por dentro, decifrá-la, entranhar-se nela e modelá-la, mas esta intimidade torna-se intimidadora quando força a mutação e a confissão que chegam a aprisionar o indivíduo num solipsismo arrasador.

É uma certa forma de vida que serve aos desígnios do poder político e científico e na situação mais excepcional podem ser cometidos abusos extremos sobre essas vidas, tão bem captadas nas considerações de Agamben sobre a *vida que não merece viver*²¹⁴; vidas em relação às quais se legitima a perda absoluta de valor, que consequentemente produz uma impunidade jurídica na decisão da sua aniquilação. Segundo Agamben é preciso captar esse ponto em que uma nova categoria jurídica de “*vida sem valor (indigna de ser vivida)*”²¹⁵ possa corresponder, em sentido aproximado, à vida nua do *homo sacer*, ou seja, aquela vida que pode ser aniquilada sem se cometer homicídio. É este regresso na história à forma soberana de decidir que vidas deixam de ser política e juridicamente relevantes que se encontra de novo em causa nos modernos Estados do Ocidente. Para Agamben é cada sociedade que decide quem são os seus “*homens sagrados*”²¹⁶ sobre cujas vidas se funda o poder soberano; “*a vida nua já não está confinada num lugar particular ou numa*

²¹⁴ AGAMBEN, Giorgio, *Poder Soberano e Vida Nua*, p. 131

²¹⁵ AGAMBEN, Giorgio, *Poder Soberano e Vida Nua*, p. 133

²¹⁶ AGAMBEN, Giorgio, *Poder Soberano e Vida Nua*, p. 134

*categoria definida, mas habita no corpo biológico de cada ser vivo.*²¹⁷ O campo da exceção é, então, o interior de cada vida humana e de cada cidadão.

Assistimos à transição do estado de exceção em que o soberano decide a vida que pode ser aniquilada para esse novo modelo biopolítico que decide a vida que deixa de ser politicamente relevante. Neste contexto o nazismo será considerado o “*primeiro Estado radicalmente biopolítico*”²¹⁸. Este é o Estado que no seu extremo se torna *tanatopolítico*, ou seja, cujo poder se evidencia numa política da morte na medida em que a decisão soberana tem o ónus da responsabilidade de proteger o corpo biológico da nação.

Precisamente para apoiar esta biopolítica de incentivo à eliminação de vidas irrelevantes e patogénicas é consumada a fusão entre a medicina e a política. É partindo desta relação inquietante, no que toca aos princípios que movem e fazem confluír os interesses recíprocos da política e da medicina, que se vão arquitetar os mais complexos, obscuros e incompreensíveis planos e programas de intervenção nos corpos estatizados, nacionalizados, com efeitos estrondosamente devastadores e indefinidamente retidos na memória histórica entre os fenómenos mais sombrios da humanidade. Neste sentido vemos convergir os autores que aqui entrecruzamos.

No que diz respeito à ação que coordena a politização do corpo, como podemos inferir, a medicina do corpo social assume uma função primordial, favorecida pelo capitalismo, de finais do século XVIII e início do século XIX, quando o corpo se torna alvo preferencial do enfoque político e económico, pois o corpo é força de trabalho, é força produtiva, “*foi no biológico, no somático, no corporal que, antes de tudo, investiu a sociedade capitalista. O corpo é uma realidade biopolítica. A medicina é uma estratégia biopolítica.*”²¹⁹

Segundo defende Foucault a preocupação pela maximização da vida sustenta o interesse em relação ao funcionamento do corpo, concretamente, a sua saúde, vigor, equilíbrio e prazer; “*não foi, ao que parece, como princípio de limitação do prazer dos outros que o dispositivo da sexualidade foi implantado por aquilo que era de tradição chamar as «classes dirigentes».*”²²⁰ É, no entanto, indiscutível que foram os membros dessas mesmas classes quem, em

²¹⁷ AGAMBEN, Giorgio, *Poder Soberano e Vida Nua*, p. 134

²¹⁸ AGAMBEN, Giorgio, *Poder Soberano e Vida Nua*, p. 137

²¹⁹ FOUCAULT, Michel, *Microfísica do Poder*, p.47

²²⁰ FOUCAULT, Michel, *História da Sexualidade I - A Vontade de Saber*, p.125

primeira instância, testou os efeitos de um tal dispositivo de cuidado e controlo, que não pode ser interpretado como um mecanismo repressivo sobre o sexo. Neste caso, um tal mecanismo teve, desde logo, o propósito de cuidar do corpo, da sua longevidade, do vigor e da própria erradicação das degenerescências.

As considerações de Foucault são incontundentes em relação a essa classe que se pretende hegemónica, no século XVIII. A burguesia não se castrou do direito ao sexo e seu usufruto, antes investiu nele o seu futuro. Tudo o que inquietou e preocupou esta classe, em torno do corpo e do sexo, provocou um cuidado obstinado pelo resguardo dos perigos e dos contactos com os outros corpos. Este corpo da burguesia foi isolado de forma a conservar o seu valor diferencial; com este fim, a burguesia instaurou sobre si mesma uma *“tecnologia do sexo.”*²²¹

O que constatamos que acontece com a burguesia é *“vê-la esforçar-se, a partir de meados do século XVIII, por obter uma sexualidade e constituir a partir dela um corpo específico, um corpo «de classe» com uma saúde, uma higiene, uma descendência, uma raça: auto-sexualização do seu corpo, encarnação do sexo no seu corpo próprio, endogamia do sexo e do corpo. (...) O «sangue» da burguesia foi o seu próprio sexo.”*²²² O grande cuidado da burguesia é a hereditariedade. Como salienta Foucault, a burguesia demarca-se pela formação de uma consciência de classe assente na afirmação do corpo e de uma sexualidade, *“ela converteu o sangue azul dos nobres num organismo de boa saúde e numa sexualidade sã.”*²²³

Nesta altura é notório um tipo de racismo que exclui os corpos fora dessa classe dominante, pelo menos, até à altura em que proliferaram doenças e epidemias, nos adensados espaços urbanos, cuja proximidade dos corpos se tornou exponencialmente contagiante. A urgência em estancar os efeitos devastadores no corpo social contagiado gerou a criação de um dispositivo de controlo à sexualidade. As desconfianças do proletariado em relação às intenções e interesses da classe dominante despoletaram resistências em relação ao projeto hegemónico burguês.

²²¹ FOUCAULT, Michel, *História da Sexualidade I - A Vontade de Saber*, p.126

²²² FOUCAULT, Michel, *História da Sexualidade I - A Vontade de Saber*, p.127

²²³ FOUCAULT, Michel, *História da Sexualidade I - A Vontade de Saber*, p.128

Reconheçamos que do ponto de vista da tecnologia política o que se pretendia em relação à sexualidade é demasiado complexo e denso para ser entendido e decifrado por um espírito comum. Se o objetivo máximo culmina na proteção de uma sexualidade diferenciada, da burguesia, então, tudo o que sobre o plano corporal e sexual se possa querer alcançar, do lado dos corpos produtivos do proletariado, é uma eficaz higienização e potenciação da população. Para que um tal plano se efetive é indispensável a aceitação de que todo o corpo social é dotado de um «corpo sexual»²²⁴; esse corpo que deve ser estritamente cuidado para que se torne produtivo e mantenha saudável.

Deste modo, é criado um invólucro de proteção ao corpo social dominante. Assim, este mesmo corpo sexual dominante é imunizado pela incorporação dos elementos ameaçadores, sobre os quais é efetivado um controlo no interior, orgânica e biologicamente, e não, como até então, por meio da lei, da normatividade, da punição, da superstição e do castramento, ou seja, exteriormente. É, desta forma, que sobressai a teoria da repressão que gradualmente se vai apoderando deste novo corpo social – sexual. Acontece que, precisamente, através do dispositivo de sexualidade instituído, coercivo, se vai acentuando uma interdição generalizada que submete a uma nova normatividade toda a sexualidade. Sobre o sentido e a função metodológica deste “dispositivo” Foucault dirá tratar-se de “*um conjunto decididamente heterogéneo, que engloba discursos, instituições, organizações arquitetónicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas.*”²²⁵ Este dispositivo representa uma nova forma de racionalidade eficiente na resolução estratégica de um conjunto específico de problemas, que se prendem com relações estreitas entre o poder e o saber. Um tal dispositivo surge sempre inscrito num jogo de poder conectado a uma ou outra configuração de saber, que se reorienta e rearticula, em função de interinfluências entre os vários elementos heterogéneos que o constituem.

Na obra *Microfísica do poder* as considerações foucaultianas são inequívocas quanto à ideia de que a sexualidade não é aquilo que o poder teme, mas, precisamente, aquilo através de que o poder se exerce. Tal como chega

²²⁴ FOUCAULT, Michel, *História da Sexualidade I - A Vontade de Saber*, p.130

²²⁵ FOUCAULT, Michel, *Microfísica do Poder*, p.138

afirmar Foucault “a sexualidade é um comutador que nenhum sistema moderno de poder pode dispensar.”²²⁶ Foucault encara as interdições, as recusas e as proibições como limites ou formas frustradas e extremas do poder, não como suas formas essenciais; na medida em que, como ficou explícito, as relações de poder são fundamentalmente produtivas e, desde logo, estratégicas. Em determinado momento das suas considerações Foucault confessa que o problema central do seu pensamento sobre os efeitos do poder e a produção da “verdade” se aclara quando percebe que o problema fundamental é a política do verdadeiro. Na verdade, “as relações de poder estão talvez entre as coisas mais escondidas no corpo social.”²²⁷

Desde o século XIX que a centralidade da economia, como alvo preferencial das críticas sociais, acabou por desviar as atenções sobre as relações de poder elementares, negligenciadas como constituintes de relações económicas. Torna-se fulcral olhar o poder não na sua visibilidade estatal, mas nos lugares mais recônditos onde se oculta e mascara: nas zonas infra – estruturais económicas, nas formas estatais, intraestatais e paraestatais.

Para Foucault é no período entre as duas guerras mundiais, e em torno do Reich, que se opera um deslocamento e uma viragem de ordem tática no grande dispositivo da sexualidade.

No Ocidente vamos assistindo desde a idade clássica a uma transformação profunda nos modelos e mecanismos através dos quais o poder se vai exercendo e se efetiva. Todavia, a completa ultrapassagem de uma inspiração sediada nos modernos modelos de poder apoiada no direito absoluto e incondicionado de vida e de morte, do antigo soberano da *patria potestas*, que culminava num apoderar-se das coisas, dos corpos e finalmente da vida, é, por ventura, uma irrealidade. Assim, a transição do velho direito de morte, sustentado na defesa do soberano e da própria sobrevivência, daria lugar à estruturação de mecanismos capazes de gerir, administrar e fazer desenvolver, com a máxima eficácia, os interesses capitais, que enformaram os corpos sociais, no intuito de os proteger e resguardar dos perigos devastadores. Contudo, neste ciclo de inversão, não resulta uma menor exposição da vida à morte violenta, pelo contrário, como afirma Foucault: “Os *massacres tornam-se*

²²⁶ FOUCAULT, Michel, *História da Sexualidade I - A Vontade de Saber*, p.132

²²⁷ FOUCAULT, Michel, *Microfísica do Poder*, p.133

vitais. É como gestores da vida e da sobrevivência, dos corpos e da raça, que tantos regimes conseguiram travar tantas guerras, causando a morte a tantos homens.”²²⁸

Numa certa aproximação ao pensamento schmittiano, que faz depender a sobrevivência de um povo da sua capacidade para exterminar fisicamente o seu inimigo real, outro povo, também Foucault refere que “*o poder de expor uma população a uma morte geral é o reverso do poder de garantir a outra a sua manutenção na existência*”²²⁹; o mesmo será dizer «*poder matar para poder viver*»²³⁰. Neste caso, Foucault esclarece que não é mais a existência, jurídica, da soberania, que está em causa, mas a existência biológica de uma população. Dadas as tendências genocidas dos poderes modernos.

Para Foucault foram algumas as transformações que contribuíram para o nascimento do racismo de Estado e muito em concreto para a formação de um discurso direcionado ao tema da pureza da raça, entendida singularmente. Para Foucault o momento “*em que o discurso da luta das raças se transforma em discurso revolucionário*”²³¹ e revela o seu potencial no combate ao discurso histórico – político da soberania romana, em sentido invertido, o discurso da pureza da raça virá em reforço do projeto da soberania conservadora do Estado, apoiado em técnicas médico – normalizadoras. Assim, a soberania do Estado, investido no confronto bélico para a luta de raças, logo, para dar a morte, só na aparência é ultrapassada. Na verdade, a soberania do Estado ressurgiu, redirecionada e revigorada, por uma retórica que, através de uma inversão ao sentido do discurso revolucionário, a sustenta no imperativo da proteção à integridade e à superioridade da raça.

*“À custa de uma transferência que foi a da lei à norma, do jurídico ao biológico, à custa de uma passagem que foi a da pluralidade das raças à singularidade das raças, devido a uma transformação que fez do projeto de libertação a preocupação pela pureza, a soberania do Estado investiu, recuperou por sua própria conta, reutilizou na sua própria estratégia o discurso da luta das raças.”*²³²

²²⁸ FOUCAULT, Michel, *História da Sexualidade I - A Vontade de Saber*, p.139

²²⁹ FOUCAULT, Michel, *História da Sexualidade I - A Vontade de Saber*, p.139

²³⁰ FOUCAULT, Michel, *História da Sexualidade I - A Vontade de Saber*, p.139

²³¹ FOUCAULT, Michel, *É preciso defender a sociedade*, p.93

²³² FOUCAULT, Michel, *É preciso defender a sociedade*, p.93

É neste contexto de transformações arditas que no final do século XIX surge o racismo de Estado que, combinadamente, biológico e centralizado, servirá de inspiração ao desenvolvimento e execução de estratégias muito específicas no século XX: primeiro, a transformação nazi de um racismo de Estado com o ónus de proteção biológica da raça pura e, segundo, o regresso do grande herói, o Führer, que vem liderar o grande império do final dos tempos, o cume da perfeição e do desenvolvimento humano.

Nem reis, nem leis, agora existe um património genético populacional que tem que ser protegido, pois, é essa a grande riqueza de um Estado. Doravante, o principal inimigo é combatido não com a guerra armada, mas com uma política medical que apregoa a proteção do corpo biológico coletivo específico, em nome do qual opera experimentalmente no espaço confinado do campo. A guerra passa a decorrer não para assegurar a existência da sociedade mas emerge no próprio corpo social no domínio das relações políticas internas inflamadas por disputas e interesses de classes e grupos heterogêneos. Os perigos espreitam dentro do próprio corpo social estatal. O inimigo está implicado nesse corpo.

Como sustentou Foucault todas as evidências apontam para Hobbes como o primeiro a colocar a questão da relação de guerra no fundamento e no princípio das relações de poder e para além disso “*não coloca essa guerra (de todos contra todos) apenas no nascimento do Estado, na manhã real e fictícia do Leviathan; ele vê-a prosseguir, ameaçar e surdir, mesmo após a constituição do Estado, nos seus interstícios, nos limites e nas fronteiras do Estado.*”²³³

Essa guerra que, como já antes referido, tem a sua génese numa igualdade natural entre todos os homens, ou seja, nasce de uma quase indiferença entre os homens, pois de nenhuma outra forma se justificaria a sensatez e o não absurdo do confronto. Deste modo, Foucault relewa a afirmação de Hobbes quando diz “*se houvesse diferenças naturais marcantes não haveria guerra*”²³⁴, isto porque à partida a relação de força estaria antecipada no seu desfecho ou pela aparência inderrubável do forte, ou pela expetável timidez do fraco. Enquanto, se todos são iguais, capazes de oferecer equivalente força e resistência, então ninguém dorme tranquilo. Vemos prosseguir o argumento de

²³³ FOUCAULT, Michel, *É preciso defender a sociedade*, p. 99/100

²³⁴ FOUCAULT, Michel, *É preciso defender a sociedade*, p. 101

que é neste medo que nasce a soberania com plenos poderes para o soberano, que surge verdadeiramente no lugar dos súbditos, representando-os de forma total e integral. Portanto, são os próprios indivíduos, como anteriormente se evidenciou, que decidem e autorizam essa representação, o que significa que todo o pensamento e ação do soberano, autorizado, são no imediato o próprio pensamento e agir dos indivíduos, autores. O súbdito assente na sua condição de privação por entender que o fardo mesmo que penoso não o é tanto quanto seria a degradação a que estaria condenado num estado sem leis e sem força coerciva. Seja qual for a forma de governo a soberania encontra sempre no seu fundamento o medo, medo de uns em relação aos outros, ou medo em relação a quem assentem que os dirija, pois, em qualquer das circunstâncias é sempre a antevisão de uma morte violenta que aguarda uns e outros e que, por isso, conduz à submissão, como forma de escapar a um tenebroso fim. É sempre essa vontade de preferir a vida à morte que funda no lugar da dominação uma soberania, seja por instituição seja por aquisição, ou outra mais estranha fundada na dependência da criança sobre a qual a mãe se torna a soberana²³⁵, como aprecia Foucault nas considerações que tece sobre Hobbes, em *É Preciso Defender a Sociedade*.

Para Foucault o que fez Hobbes foi eliminar a guerra como fundamento genésico da soberania por lhe ser óbvio que é da vontade temerosa dos súbditos que nasce a soberania; tal como diz: “*Hobbes torna a guerra, o facto da guerra, a relação de força efetivamente manifestada na batalha, indiferentes à constituição da soberania. A constituição da soberania ignora a guerra.*”²³⁶

Defende Foucault que o grande inimigo que Hobbes persegue se prende com um certo jogo discursivo, uma certa estratégia teórica e política que ele pretendia eliminar e interditar, mais especificamente “*um certo saber histórico relativo às guerras, às invasões, às pilhagens, aos desapossamentos, às confiscações, às rapinas, às exações e aos efeitos de tudo isso, aos efeitos de todas essas condutas de guerra, de todos os factos de batalha e de lutas reais*”

²³⁵ HOBBS, Thomas, *Leviatã*, p. 169 «(...) visto que a criança se encontra inicialmente em poder da mãe, de modo que esta tanto pode alimentá-la como abandoná-la, caso seja alimentada fica devendo a vida à mãe, sendo portanto obrigada a obedecer-lhe, e não a outrem; por consequência, é a ela que pertence o domínio sobre a criança.»

²³⁶ FOUCAULT, Michel, *É preciso defender a sociedade*, p.107

*nas leis e nas instituições que regulam aparentemente o poder.*²³⁷ Em suma, afirma Foucault “*o adversário invisível do Leviathan é a conquista.*”²³⁸ No fim, a soberania é o resultado da vontade dos súbditos que clama acima de todas as coisas pela vida e isso significa que mais vale um Estado, que nenhum Estado. É incontestável que o discurso de Hobbes é o do Estado, do contrato e da soberania. Hobbes é reconhecidamente o filósofo do Estado - “*quando a cúpula do Estado foi ameaçada, um ganso acordou os filósofos que dormiam. Foi Hobbes.*”²³⁹

O verdadeiro discurso inimigo é aquele que é produzido internamente, nas lutas e guerras civis, que desferem golpes fatais à indispensável solidez do Estado. Foi pretensão de Hobbes esconjurar essas vozes frustradas, mesquinhas, inconformadas, xenófobas e revoltosas produzidas em consequência dos fenômenos das conquistas de que sempre ficam, nomeadamente, sequelas passionais inultrapassáveis na psique humana, individual e coletiva. Assim, esses desentendimentos e frustrações virulentos dão o mote a conflitos que arriscam a existência e estabilidade do corpo político – social e jurídico com todos os efeitos colaterais devastadores. É, precisamente, esse ciclo iminente e ininterrupto de conquista, dominação e revolta que potencia o caos, ou seja, o estado de guerra. Neste sentido, é sempre a guerra que se procura alimentar nesse ciclo e que pode criar a convicção de que a guerra é um traço permanente das relações sociais como uma espécie de trama, de secretismo, intrínseco às instituições e sistemas de poder. Era contra a conquista que Hobbes decididamente combatia, a conquista tinha que ser banida dos discursos e batalhas políticas. Para Foucault é neste contexto que se descobre e justifica o grande projeto do Leviathan. É nesta linha de raciocínio que o próprio Foucault sustenta a ideia fundamental de que se “*temos de lidar com relações de poder, não estamos no direito nem na soberania, estamos na dominação*”²⁴⁰. Ora, é essa mesma relação de dominação, que Foucault qualifica de “*historicamente indefinida, indefinidamente espessa e múltipla*”²⁴¹, que Hobbes bloqueia no seu discurso

²³⁷ FOUCAULT, Michel, *É preciso defender a sociedade*, p. 108

²³⁸ FOUCAULT, Michel, *É preciso defender a sociedade*, p. 108

²³⁹ FOUCAULT, Michel, *É preciso defender a sociedade*, p. 109

²⁴⁰ FOUCAULT, Michel, *É preciso defender a sociedade*, p. 122

²⁴¹ FOUCAULT, Michel, *É preciso defender a sociedade*, p. 122

filosófico – político, e que importa dissecar. Para Hobbes é o Estado que está em perigo e com ele todos os que estão no seu corpo reunidos e representados é, desde logo, fundamental que ele figure coeso e conserve em todo o seu esplendor um aparato implacável. Como ficou claro, em Hobbes só é admissível um único Estado, um único poder soberano como sua alma, para que a paz possa estar garantida na reunião das vontades singulares num só corpo, o corpo soberano.

Quando Foucault procurou reconstituir a história da guerra das raças tentando produzir uma inteligibilidade sobre os processos históricos durante o século XVIII, concluiu que o desaparecimento da noção de guerra deu lugar ao nascimento do racismo de Estado. Percebemos, então que o tema da raça não foi eliminado como, ainda, serviu de comutador a fenómenos fundamentais que se vão desencadear, prolongar e intensificar nos séculos seguintes. Para Foucault o fenómeno mais relevante do século XIX prende-se com essa *“apropriação da vida pelo poder, ou uma tomada de poder sobre o homem enquanto ser vivo, uma espécie de estatização do biológico.”*²⁴² Esse fenómeno cuja génese é inteligível no seio do direito soberano sobre a vida e a morte do súbdito. É nesse cenário do exercício do poder soberano em que a vida e a morte se perdem como fenómenos naturais subtraídos aos desígnios da vontade soberana, que chegamos a perceber que habita em cada homem uma pura vida nua de que se serve esse poder que espetaculariza na condenação à morte a notoriedade da sua virilidade. Tal significa que tendo que se tornar visível um tal poder decide, forçosamente, do lado da morte. É, pois, no poder de matar que o soberano exerce o seu direito sobre a vida.

Nesta perspetiva vemos Roberto Esposito, na sua obra *Bios*, a acusar Foucault de manter uma indefinição, não sem consequências, em torno do conceito “biopolítica”. Em determinado momento das suas considerações as palavras de Foucault, a propósito da posição que assume sobre qual considera ser o tipo de relação equacionável entre os modelos soberano e biopolítico, não deixam margem a dúvidas: *“creio que precisamente uma das transformações mais maciças do direito político no século XIX consistiu, não diria propriamente em substituir, mas mais em completar esse velho direito de soberania – matar ou*

²⁴² FOUCAULT, Michel, *É preciso defender a sociedade*, p. 256

*deixar viver – por outro direito novo, que não vai eliminar o precedente, mas penetrá-lo, atravessá-lo, modificá-lo, e que será um direito, ou melhor, um poder precisamente inverso: o poder de «fazer» viver e de «deixar» morrer.*²⁴³

Percebemos a dificuldade de Foucault em demarcar plenamente entre si os dois territórios que se fundem sem se confundirem, na medida em que ou está em questão uma proteção da vida em sentido natural e neste sentido a política é tomada pela vida, ou partimos de uma vida que é tomada pela política, que se apropria da vida e a torna cativa; em suma, ou a política é comandada pela vida ou a vida é comandada na política; ou o poder é da vida ou o poder é sobre a vida.

Para Esposito permanece ambígua, no pensamento foucaultiano, a ultrapassagem da violência exercida no modelo do poder sobre a vida, uma vez que os modernos modelos do poder apresentam formas mais subtis, ameaçadoras e massivamente exterminadoras se comparadas com as exposições condenatórias, supliciais e com a exposição das vidas à morte nas situações de guerra praticadas pelo tradicional modelo soberano. Portanto, Esposito entende que *“uma política construída diretamente sobre a bios arrisca-se sempre a sobrepor violentamente o bios à política.”*²⁴⁴ O que em Esposito inquieta é o facto de um poder que se diz “da vida” se exercer contra a própria vida, ou seja, como é que uma vida cuidada, protegida na sua saúde, fortalecida no seu vigor, promovida nas suas melhores disposições e potencialidades, controlada nas suas degenerescências e perversões, fomentada na sua capacidade produtiva e moralizada acaba impotente, sem resistência, diante de um poder que a brutaliza e violenta.

Para Esposito o que faz Foucault é manter entre os dois modelos do poder, soberano e biopolítico, *“uma copresença de vetores contrários e sobrepostos num limiar de indistinção originária que faz de um, ao mesmo tempo, fundo e excrescência, verdade e excesso do outro.”*²⁴⁵ Assim, um e outro modelo entrecruzam-se e ficam em aberto algumas hipóteses: ou o modelo biopolítico é o rosto renovado do poder soberano, que ressurge para de novo suprimir a vida, mas acrescentado de um discurso ardiloso e de uma tecnologia inovadora

²⁴³ FOUCAULT, Michel, *É preciso defender a sociedade*, p. 257

²⁴⁴ ESPOSITO, Roberto, *Bios, Biopolítica e filosofia*, Tradução. M. Freitas da Costa, Prefácio de Alexandre Franco de Sá, Lisboa: Edições 70, 2010, p. 37

²⁴⁵ ESPOSITO, Roberto, *Bios, Biopolítica e filosofia*, p. 66

atuante no interior dos corpos (em defesa da saúde, do equilíbrio, da pureza rracica e da excelência genética), ou é o novo poder político que se serve do velho direito soberano de morte para dar vida ao racismo do Estado, ou ainda, um novo sujeito de poder que se quer afirmar como poder da vida e é inesperadamente perturbado por elementos políticos transviados, que o maculam na sua essência. De qualquer um dos pontos de vista existe sempre uma contradição irresolúvel, por um lado, o ressurgir de um “monstro” imortal, que sempre regressa disfarçado noutros rostos como demonstração do seu poder indestrutível, ou serve este mesmo poder de inspiração aos intentos mais obscuros de um novo poder que em nome da vida influi nesta negativamente, ou seja, que para a proteger se volta contra ela e tratando-se da última hipótese os fenómenos como o totalitarismo, enquanto estranhos ao poder da vida, acabariam por ser vigorosamente ultrapassados e vencidos pela força e resistência que a vida estaria capaz de oferecer perante qualquer poder extraordinariamente ameaçador. Estas últimas possibilidades implicam sustentar o desaparecimento do paradigma soberano em que a vida se sobreleva à política segregadora, convertendo-se no valor supremo em torno do qual se funda um discurso de saber – poder que a confina, dentro de si própria, a uma qualificação genético – rracica muito específica, que servirá de critério à condição da sua preservação. Mas, é sempre em nome da melhor preservação da vida, agora tomada em sentido biológico, que uma determinada morte é infligida a uma forma degenerada, patogénica e indigna de vida.

É inegável que o moderno biopoder no desenvolvimento biopolítico dele decorrente excede a capacidade mortífera do poder soberano, senão, de que outra forma se compreende o totalitarismo do século XX? Nesta ótica compreende-se que se torne perturbador defender a hipótese continuista entre soberania – biopolítica e totalitarismo, uma vez que isso implicaria assumir o genocídio como um fim inevitável para a modernidade, deixando cair o significado de fundo da secularização. Admitir esta hipótese é colocar o sentido da modernidade numa encruzilhada. Ocorre-nos questionar que relação poderia estabelecer-se entre o totalitarismo e a modernidade. Neste caso, o problema do racismo, ligado à afirmação de um biologismo profundo e radical, vem constituir um elemento altamente perturbador que obriga a pensar o novo modelo de poder numa aceção indissociável do velho direito soberano de

matar. No entanto, esse poder antes concentrado nas mãos do soberano aparece, no novo modelo, distribuído e multiplicado pelos mais variados agentes, difusamente localizados no corpo social, não já coeso, unido e representado no corpo soberano visível, mas como fundo espesso de um mundo fragmentado numa individualização dilacerante.

2. A comunidade imunitária moderna e o totalitarismo como doença autoimune: o campo, espaço de exceção

Esposito considera que com a categoria de “imunidade” se preenche o vazio semântico existente entre os conceitos de vida e de política que Foucault não resolveu por se ter limitado a articulá-los extrinsecamente sem decifrar a sua implicação intrínseca. “*A imunidade não é apenas a relação que liga a vida ao poder, mas o poder de conservação da vida*”²⁴⁶; assim, segundo Esposito, a vida não surge desconectada das relações de poder, tal como a política é esse veículo através do qual é possível conservar “*viva a vida*”.²⁴⁷ Não basta o simples facto de se ter vida, a *Zoê* em sentido aristotélico, a vida só toma sentido quando a política se paternaliza com ela, a toma a seu encargo e a conserva. Entre a vida e a política permanece uma indissociabilidade dissociável, um jogo de integração e exclusão, de proteção e violência, de abrigo e abandono, de rejeição e potenciação, mas em que a vida acaba por ser sempre essa dimensão em relação à qual são determinantes os propósitos do poder e do saber. A vida não se conserva fora do poder, mas de um modo intrínseco e antinómico, ou seja, submetida por dentro e paradoxalmente. A vida trava uma batalha dentro de si, organicamente, com o agente patogénico que lhe é introduzido. A vida é desafiada por dentro a resistir e a vencer esse inimigo através da produção dos anticorpos, por isso, o confronto é imunitário, “*a imunização é uma proteção negativa da vida*.”²⁴⁸ Mais uma vez é uma questão de conservação da vida, como na conceção hobbesiana que obriga cada vida, que se encontra imediatamente exposta ao perigo, a resistir por todos os meios à morte. Neste sentido, encontramos em Hobbes, como em

²⁴⁶ ESPOSITO, Roberto, *Bios, Biopolítica e filosofia*, p. 74

²⁴⁷ ESPOSITO, Roberto, *Bios, Biopolítica e filosofia*, p. 74

²⁴⁸ ESPOSITO, Roberto, *Bios, Biopolítica e filosofia*, p. 74

grande parte da filosofia política moderna, os elementos genésicos do paradigma biopolítico.

A vida é sempre, de certa forma, afrontada pelo patológico, o que significa que o negativo é-lhe introduzido como antecipação de um confronto inevitável para o qual ela se deve preparar potenciando a sua capacidade de resistência e sobrevivência. Digamos que inoculando o agente patogénico nos libertamos do perigo que ele representa para a própria vida. Se o inimigo não for enfrentado a vida não é imunizada, ou seja, isenta do risco de morte. Neste sentido, parece ser condição da proteção da vida a sua prévia submissão a um poder de morte.

O elemento patogénico espreita do lado de todos os outros corpos que coexistem num mesmo espaço comunitário. Assim, imunizar resulta de uma implicação negativa com um contrário, o que significa que cada corpo só imuniza quando nele é incorporado o elemento inimigo e este é vencido numa batalha interna entre opostos. A implicação deste conceito de imunidade, articulado com inimizade, é tremenda; uma vez que o elemento inimigo é o que está próximo, olhado com estranheza e desconfiança, e que vai ser manipulado por um mecanismo que o controla na forma como ele vai ser introduzido e implicado em cada corpo treinado. A convicção que se gera acerca do corpo “treinado” (que produz anticorpos), logo, potencializado para um combate vitorioso face ao inimigo, trará sérios dissabores.

A comunidade imunitária da modernidade individualiza, separa os indivíduos. Nunca o homem se encontrou num tal estado de isolamento, imunizou-se em relação a todos os outros corpos com os quais já não partilha nada. A não partilha converteu-se na condição da sua própria preservação. Doravante, segundo os argumentos de Esposito é com indivíduos imunes, que já não têm nada em comum com os demais, que se forma a comunidade moderna, “*a immunitas revela-se como a forma negativa, ou privativa, da communitas: se a communitas é aquela relação que, vinculando os seus membros a um objetivo de doação recíproca, põe em perigo a identidade individual, a immunitas é a condição de dispensa dessas obrigações e por conseguinte de defesa ante os seus esforços expropriatórios.*”²⁴⁹

²⁴⁹ ESPOSITO, Roberto, *Bios, Biopolítica e filosofia*, p. 80

Segundo Esposito é da imunização que surge a comunidade moderna, mais uma vez, a relação que se estabelece entre os indivíduos que coexistem num espaço demarcado por fronteiras não decorre de uma gratuidade, mas da necessidade de contratualizar com o fim de salvaguardar a vida e a propriedade, ou seja, resguardar dos outros o que não é partilhável, isto é, o que não se pode ser ou ter em comum. Assim, “*imune é o «não ser» ou o «não ter» nada em comum.*”²⁵⁰ Enfim, o que é imunizado é a própria comunidade, tal significa, que cada um surge imunizado na relação comunitária o que possibilita viver nela com os riscos de contágio minorados.

Para Esposito é sempre a necessidade da proteção, da conservação da vida, que está em questão para todas as civilizações e comunidades e nesse sentido a imunização não tem a sua origem na modernidade, mas antes a constitui, uma vez que esta se encontra diminuída nas suas defesas face à perda da transcendência. Na verdade, em Platão já se encontra uma semântica biopolítica, quando este chega a manifestar preocupação pela seleção e conservação da pureza do *ghenos* dos guardiães (*República*, 415a) e desinteresse pelos doentes incuráveis (*República*, 410a), mas este não chega a politizar a medicina, contrariamente ao que constatamos nas biocracias modernas que operam essa radical medicalização da política.

Segundo Esposito, em Hobbes a proteção da vida passa pela suspensão ou alienação do que se deve conservar, ou seja, para se proteger a vida “sai de si própria” e subsume -se no grande corpo artificial do soberano, sendo que tal situação não corresponde a qualquer subtração que a política possa fazer em relação à vida tornando-a simples “vida nua”. A vida é em Hobbes algo além da sua mera manutenção e reprodução. Na verdade, como pudemos analisar a vida deve prosperar além da sua conservação, por isso, a vida que se quer preservar não é a simples vida “viva”, mas uma vida qualificada. No entanto, daí não decorre uma redução da política à vida. Na perspectiva hobbesiana a tarefa da política é proteger a vida e nessa medida funciona como dispositivo imunitário, não natural mas artificial, que investe sobre a vida de fora para dentro.

²⁵⁰ ESPOSITO, Roberto, *Bios, Biopolítica e filosofia*, p. 81

A alteração substancial produzida no modelo biopolítico assenta numa inversão radical desse manipular da vida exteriormente para a penetrar organicamente e a transformar massivamente. A interferência dá-se na vida nua, que é recuperada, para nela exercer uma manipulação experimental profunda. Tal experimentalidade carece de uma incondicionalidade no agir, só possível mediante uma apropriação de direitos declarados inalienáveis, o que faz com que a vida surja de novo exposta à morte. Com a instauração do novo modelo do poder a grande batalha, não menos devastadora e implacável que em tempos remotos, é travada dentro do corpo biológico estatizado. Mas, nenhum imaginário superou o inacreditável, esse inacreditável a que é recusada a facticidade, de tal forma que nenhuma outra condição lhe resta senão permanecer soterrado na memória das vítimas e no inescrutável repúdio do vil monstro totalitário.

A biopolítica é essa tecnologia que controla e interfere em fenómenos relativos ao homem – espécie, portanto, populacionais, o que significa que as preocupações se dirigem para focos já não epidémicos, mas endémicos, dado que o tipo de ameaça que as vidas, em sentido natural, enfrentam é resultado de agentes patológicos que permanentemente diminuem e enfraquecem as forças e energias indispensáveis à produtividade e à rentabilidade económica das comunidades. Não podemos ignorar que neste processo se encontram em jogo muitos interesses de grupos que investem, com elevados custos, na industrialização e tecnicização do mercado de produção com vista à obtenção do maior lucro. Portanto, a população é uma riqueza a cuidar, a controlar e a potenciar, pois ela é força produtiva e criativa. Nesta lógica percebemos que os instrumentos da biopolítica se vão diferenciar dos mecanismos disciplinares, que prosseguem na sua utilidade, mas agora é uma questão de cálculos, previsões, estatística e estimativas. Torna-se evidente a alteração radical na racionalidade e no tipo de discurso próprio deste modelo regularizador, bio-médico-económico-técnico, em relação à racionalidade e discurso jurídico-político do modelo soberano de poder. O discurso político tende a um esvaziamento, que permanentemente o desacredita e o descredibiliza, facto que se descobre diante da vida crescentemente fragilizada e abandonada na sua nudez, na sua sacralidade.

Essa decadência da vida é acusada nas análises de Arendt sobre o fenômeno totalitário e os campos de concentração, “o primeiro passo essencial no caminho do domínio total é matar a pessoa jurídica do homem.”²⁵¹ Quando certas categorias de pessoas foram excluídas da proteção da lei e por ocasião da desnacionalização maciça o mundo não totalitário se viu forçado a aceitá-las como fora da lei teve lugar a construção dos campos de concentração fora do sistema penal normal. A vida perde em direitos e enfrenta um novo sujeito de poder, para Arendt não será poder mas uma pura violência. Um tal sujeito de poder abandona a morte quando a resguarda dos olhares circundantes, quando não deseja mais celebrá-la por rituais espetaculosos, mas provoca uma profunda inquietação e angústia existenciais quando transforma a vida natural ao ponto de nela quebrar em absoluto as forças necessárias para resistir a uma morte ensaiada. O espetáculo da morte transita para os bastidores de um cenário resguardado dos olhares exteriores em que a vida nua natural passa a ser devorada pela agonia e pelo terror. O domínio totalitário cuidou para que os internos dos campos fossem certas categorias de pessoas predominantemente “*inocentes em todos os sentidos, (pois) prestam-se melhor a experiências radicais de privação de direitos e destituição da pessoa jurídica e são, portanto, em qualidade e quantidade, a categoria mais essencial da população dos campos.*”²⁵² Os campos foram construídos com um propósito indescritivelmente infernal onde se produzem em série aglomerados de cadáveres vivos. À destruição da pessoa jurídica e cívica sucede a destruição da pessoa moral do Homem. O campo é o espaço em que as consciências são violentamente amputadas, onde o bem é impraticável, onde as vidas não são boas nem más, simplesmente não são, são nada. A morte deixa de poder ser celebrada, não há crime que possa ser praticado sobre pessoas que já estão mortas, nem elas mesmas podem ser criminosas porque não existem, não agem, assim também “os campos de concentração, tornando anônima a própria morte e tornando impossível saber se um prisioneiro está vivo ou morto, roubaram da morte o significado de desfecho de uma vida realizada.”²⁵³

²⁵¹ ARENDT, Hannah, *As Origens do Totalitarismo*, p.592

²⁵² ARENDT, Hannah, *As Origens do Totalitarismo*, p.595

²⁵³ ARENDT, Hannah, *As Origens do Totalitarismo*, p.598

Neste sistema demente e louco deixou de ser possível identificar o inimigo. Quando o grande organismo comunitário julga ter desenvolvido e treinado, obstinadamente, na sua estrutura imunitária um conjunto de defesas possíveis para vencer qualquer tentativa de ataque virulento ou bacteriológico é assaltado pelo esgotamento do próprio mecanismo defensor, que numa verdadeira solução final se auto- aniquila, julgando vencer a morte num ataque demente a todo o elemento portador da própria vida. O totalitarismo surge como a doença auto – imune que afeta a comunidade imunitária moderna, como defende Esposito, quando procura fornecer uma explicação para a especificidade do nazismo. Segundo Esposito, em reforço do pensamento de Arendt, “*se o campo de concentração não é certamente o lugar da lei, também não é o do simples arbítrio – antes o espaço antinómico no qual o arbítrio se torna legal e a lei arbitrária. Na sua constituição material exprime a forma mais extrema da negação imunitária.*”²⁵⁴ Eis aqui em questão o autêntico espaço da exceção, em que a lei positiva é suspensa diante de um aglomerado de corpos que surgem fora dela, portanto, excluídos do direito e dos direitos. O campo é um vazio de lei a ser preenchido pelos ditames originais, excepcionais, de uma nova configuração de um poder “preventivo” capaz de gerir uma realidade excecional e que tem a responsabilidade de instituir uma barreira de proteção imunitária ao corpo social, com o fim de minorar e exterminar os riscos de qualquer contágio mortífero. Assim, os corpos detidos nos campos são potenciais agentes mortíferos, constituem uma ameaça efetiva ao desenvolvimento da espécie protegida e à pureza e excelência da raça perfeita.

O biologismo vem intensificar a relação política de inimizade, em sentido schmittiano. É em nome da proteção do património genético do corpo alemão que se encontra justificada toda a força a empreender para expulsar desse corpo, da sua condição natural, tudo o que possa bloquear a sua potência expansiva. O corpo judeu é uma dessas partes infectas que tem de ser extraída e destruída para evitar e estancar o contágio. O que estava em questão era impedir por qualquer meio o contágio de seres superiores por seres inferiores, ou seja, empreender uma radical regeneração do povo alemão, nesta perspetiva “*a luta de morte contra os judeus era propagandeada*

²⁵⁴ ESPOSITO, Roberto, *Bios, Biopolítica e filosofia*, p. 200

pele regime como sendo a que oponha o corpo e o sangue originariamente saudáveis da nação alemã aos germes invasores que se tinham infiltrado no seu interior com o intuito de minar a sua unidade e mesmo a sua vida.”²⁵⁵ Neste sentido, Esposito considera ser defensável a ideia de que “a biopolítica nazi não era propriamente uma biopolítica mas sim, em sentido absolutamente literal, uma zoopolítica.”²⁵⁶ A noção de zoopolítica seria mais ajustada a um extermínio de humanos reduzidos à condição de insetos. Portanto, Esposito leva-nos a pensar que se tratava de um procedimento de higienização, de desinfestação e não de uma questão de ideologia. O plano de extermínio alcança particular projeção quando através de um contágio manipulado se introduzem agentes infecciosos em corpos indesejados e repudiados. Tais corpos uma vez convertidos em focos de contágio patológico degenerativo, vêm justificadas e apoiadas as respectivas extinções. O ato de “dar a morte” ressurgiu, mas, agora, de forma antecipada, por prevenção, em relação àquelas formas degeneradas de vida, cuja configuração biológica da sua degenerescência e correlativa desconsideração política, as transporta irremediavelmente para uma região de morte legitimada. O importante era a construção de um dispositivo imunitário capaz de suprir todos os riscos associados a degeneração, quer fosse por transmissão hereditária ou por contágio, impedindo-os de se difundirem. As patologias degenerativas eram, então, consideradas irreversíveis, intensificáveis e extensivas, por essa razão tinham que ser travadas a qualquer custo em benefício de um legado hereditário – genético depurado para as gerações futuras. Esposito vai suportar-se em referências de Lombroso que permitem concluir que a degeneração se tornou uma doença global de tal forma que o próprio “*gênio, enquanto desvio à norma, é uma forma sofisticada de neurose degenerativa*”²⁵⁷; mas tal interpretação pode querer significar que a degeneração funciona como um processo de adaptação que o corpo humano faz às condições em que tem de viver. Deste modo, vemos as degenerescências contribuírem no processo de imunização, quando o organismo supera e ultrapassa a doença. A degeneração faz parte do

²⁵⁵ ESPOSITO, Roberto, *Bios, Biopolítica e filosofia*, p. 167

²⁵⁶ ESPOSITO, Roberto, *Bios, Biopolítica e filosofia*, p. 168

²⁵⁷ ESPOSITO, Roberto, *Bios, Biopolítica e filosofia*, p. 176

dispositivo imunitário, por um lado, ela é algo fixo e imutável na biologia do ser, por outro lado, ela modifica-se continuamente. A degeneração está intrincada no corpo são e é-lhe de tal forma íntima, que pôr-lhe fim sempre coincide com uma morte integral, assim “*o crime da morte – o sonho auto-imunitário do homem – revela-se mais uma vez ilusório: apenas pode transformar-se na morte do próprio assassino.*”²⁵⁸ Neste sentido, a vida dorme com o inimigo incorporado, a vida é desde logo habitada pela morte, sabemos-lo em virtude da sua facticidade corpórea e da extrema fragilidade e vulnerabilidade carnal.

Quando Foucault afirma que “*o que pode cair na alçada do poder não é a morte, é a mortalidade*”²⁵⁹ tal significa, simbolicamente, que o poder abandona a morte, que a morte lhe escapa e, neste sentido, é anunciado o fim ao poder soberano sobre a vida, doravante, a morte é gerida como fenómeno da massa populacional com as suas cambiantes específicas. Contudo, é desconcertante o facto de a vida, sob alçada do novo poder que sobre ela se exerce para a potenciar, agrave o seu risco de exposição a uma morte massiva. Para Foucault o racismo é esse elemento nocivo e constitutivo dos modernos Estados que explica “*o corte entre o que deve viver e o que deve morrer.*”²⁶⁰ É dentro do próprio biológico que as cisões na espécie vão irromper dando lugar à qualificação discrepante de raças.

Se, como afirma Foucault, “*a primeira função do racismo é a de fragmentar, a de fabricar cesuras no interior desse continuum biológico ao qual se dirige o biopoder*”²⁶¹ e a segunda função dita que “*para viver, tens de massacrar os teus inimigos*”²⁶², o mesmo é dizer, “*se quiseres viver, o outro terá de morrer*”²⁶³; então, o racismo vai ser precisamente esse instrumento que sobrepõe o modelo soberano e o modelo biopolítico dificultando a distinção. Na perspectiva de Esposito, como analisámos, o que está em questão é uma estratégia de imunização comunitária.

Para Foucault é precisamente na sociedade normalizada que o racismo descobre o terreno fértil à sua implantação, “*a função mortífera do Estado só*

²⁵⁸ ESPOSITO, Roberto, *Bios, Biopolítica e filosofia*, p. 180

²⁵⁹ FOUCAULT, Michel, *É preciso defender a sociedade*, p. 264

²⁶⁰ FOUCAULT, Michel, *É preciso defender a sociedade*, p. 271

²⁶¹ FOUCAULT, Michel, *É preciso defender a sociedade*, p. 271

²⁶² FOUCAULT, Michel, *É preciso defender a sociedade*, p. 272

²⁶³ FOUCAULT, Michel, *É preciso defender a sociedade*, p. 272

*pode ser assegurada pelo racismo quando ele funciona no registo do biopoder.*²⁶⁴ É, então, num contexto de vigor disciplinar que o direito de matar se faz vingar. Mesmo diante da tese do ressurgimento do velho poder soberano suportado no uso dos dispositivos normalizadores não há forma de contornar uma atuação rúcica. Aquilo que encontramos é um discurso político convertido aos pressupostos biológicos, médicos e económico – tecnicistas.

O confronto é predominantemente genocídico e uma vez conjugados o inimigo biológico e o inimigo político os efeitos decorrentes dessa relação são devastadores.

A soberania não é deposta no seu fundamento, mas na sua fisionomia, pelo que se torna inevitável concluir que não há Estado sem o direito de matar. Portanto, é sempre sobre a vida que o poder se fundamenta e exerce. No entanto, o funcionamento rúcico de um Estado torna-o inigualavelmente mortífero. É inegável que o Estado nazi constituiu um paradigma disciplinar e regularizador, mas paradoxalmente mais mortífero que o velho poder soberano de matar. Constituiu um tal Estado o verdadeiro estado de exceção em que a vida cai na sua nudez aos pés de um corpo soberano multiplicado e difuso no corpo social, desencadeando-se um combate sem precedentes de destruição total da vida. Nesse Estado é a própria raça que se quer proteger que acaba exposta ao perigo absoluto e universal da morte. É na coragem para enfrentar a morte que se distingue a raça superior.

Quando Foucault se pronunciou em relação à sociedade nazi, como “*uma sociedade que generalizou completamente o biopoder mas que, ao mesmo tempo, generalizou o direito soberano de matar*”²⁶⁵, reforçou a ideia de que em todo o Estado cuja morte funciona como motor de desenvolvimento dos mecanismos do exercício do poder o ciclo de mortandade desencadeia-se de forma progressiva e sistemática: matar o inimigo externo, matar um inimigo interior e submeter a própria raça à morte na forma paradoxal do suicídio (mostrando que não há poder sobre o próprio poder). Percebemos que sobre a vida natural despojada de valor político-jurídico se desferem golpes fatais.

A negação da vida alcança o seu cume, pois é na morte que se faz acreditar a glorificação da vida. A vida protege-se num complexo jogo de mortandade. O

²⁶⁴ FOUCAULT, Michel, *É preciso defender a sociedade*, p. 272

²⁶⁵ FOUCAULT, Michel, *É preciso defender a sociedade*, p. 276

poder da vida é um embuste do biocracismo e do tecnocracismo sedentos da experimentação do grande crime a cometer contra a humanidade: a consumação de uma intervenção profunda no género humano extensiva ao próprio ambiente. É desse ato de terrorismo que deve resguardar-se a humanidade resistindo-lhe com todas as suas forças. Nesta peculiar forma de sociedade totalitária está derradeiramente em jogo a natureza humana em si e o seu esmagamento. O estado de guerra é agora o estado permanente que subjaz a todas as relações de coexistência global. É de um vil monstro em vigília que nos devemos pôr a salvo.

“Até agora, a crença totalitária de que tudo é possível parece ter provado apenas que tudo pode ser destruído.”²⁶⁶

²⁶⁶ ARENDT, Hannah, *As Origens do Totalitarismo*, p.607

CONCLUSÃO

A grande preocupação, em Aristóteles, não se prendeu com a mera preservação da vida, mas com a organização de uma forma de vida comunitária que preza pela excelência no servir o bem comum. O poder político não interfere sobre o caráter biológico da vida e não se define em virtude deste. A preocupação é cuidar da vida comunitária para o seu equilíbrio, ordem e harmonia, procedendo-se à correta gestão e liderança das forças de trabalho e à justa administração político-jurídica do bem comunitário. Percebemos que a vida é protegida enquanto vida politizada o que sucede, também, com essas outras vidas despromovidas da luz natural racional e que por isso surgem subtraídas a meras forças produtivas primárias. É pela respetiva utilidade e excelência que as vidas são salvaguardadas.

Quanto às vidas fora da comunidade representam, pela sua estranheza aos costumes, princípios e regime, uma ameaça que não pode ser descurada; *“Quem for incapaz de se associar ou não sente essa necessidade por causa da sua autossuficiência, não faz parte de qualquer cidade e será um bicho ou um deus.”*²⁶⁷

Neste contexto as vidas são maximamente incorporadas, uma vez que se percebe a vantagem na coordenação e educação das vidas para a harmonia e na sua articulação para a produção capaz de garantir a autossuficiência comunitária. O corpo comunitário funciona coeso e diferenciado. A natureza introduz as diferenças necessárias sobre as quais se fundam as pequenas e grandes instituições, pelas quais se gerem as vidas, organizadamente. *“A política não faz homens, mas serve-se deles tomando-os da natureza.”*²⁶⁸

Hobbes é o nosso pensador nuclear que marca, tanto a transição do modelo teológico – metafísico ao modelo soberano – secularizado, como a passagem do poder soberano ao biopoder. Tal transição significa o despontar de uma autoridade desvinculada do horizonte de “verdade” suportada teologicamente e cuja formulação *“auctoritas non veritas facit legem”* aclara. A nova autoridade alcança na imanência um poder só comparável ao do Deus todo-poderoso. No que se reporta ao poder soberano o principal argumento assenta na ideia de

²⁶⁷ Aristóteles, *Política*, 1253a25 30

²⁶⁸ Aristóteles, *Política*, 1258a20

que a vida exposta, no imediato, ao risco da morte, retoma o estado natural em recuperação da força originária que a determina ao cumprimento do que dita imperativamente a lei natural: a conservação da vida. O fundo de estranheza, desconfiança e conseqüente conflitualidade é intrínseco à natureza de cada vida humana. Essa vida surge permanentemente ameaçada e ameaçadora e só diante da existência de uma força implacável capaz de infligir o pior dos castigos se força à coexistência pacífica. No essencial esta força é esse poder normativo, coativo e punitivo que oferece a garantia virtual de proteção à vida e aos bens. Em si um tal poder político- jurídico, com procedimentos militares – policiais, é antinómico fundamenta-se na desordem e justifica-se na ordem, declara a guerra e mantém a paz.

Na senda de Hobbes, Schmitt faz-nos pensar o poder político como soberania absoluta. Tal implica, por um lado, separar direito e poder entendendo-se o poder como constitutivo do direito, que pode ser suspenso na sua vigência pelo poder, por outro lado, é o poder político que pode determinar incondicionalmente a inimizade conduzindo as vidas estatizadas ao confronto mortífero da guerra. Assim sendo, as modernas sociedades dispostas numa relação de cooperação e coexistência globais perdem o seu vigor político, crescentemente enfraquecido pela inexistência de relações hostis entre Estados e povos. Nesta perspetiva o projeto de uma civilização de poder com um propósito cosmopolita é embaraçosa, fantasiosa e inconveniente, de tal modo que se faz cair por terra a realização do sonho de uma paz perpétua universal.

Na verdade, o poder político forte revela-se na decisão ilimitada sobre o inimigo público, esgrime Schmitt: este inimigo tem que ser declarado. Pois, declarar a inimizade é mostrar a vitalidade soberana, de contrário a soberania sucumbe e fatalmente o próprio poder político no corpo estatal.

Enquanto a questão foi a da legitimidade o poder político – jurídico descobriu-se no máximo esplendor, contudo, o seu esvaziamento e declínio devido à introdução de uma racionalidade económico – tecnicista veio depô-lo frente a leis já não do direito, mas do mercado. Ora, o mercado é esse espaço no qual o poder político governamental não se fez imiscuir e daí decorreram efeitos que não foram, de imediato, estimados e calculados. Se o que importa é a riqueza,

então, a linguagem que serve a esse fim não é político- jurídica, mas económico – tecnicista.

O discurso político é o grande derrubado. Resistir ao seu declínio definitivo é regressar irremediavelmente à guerra.

Em Hobbes percebemos que o Estado soberano é o detentor do “*jus belli*”; declarar a guerra é ónus da soberania e para tal o poder tem que ser plena e ilimitadamente representativo. O poder soberano é a unidade do representante e não do representado. Não pode um tal poder ser subjugado a nenhuma outra ordem ou força superior a si mesmo, neste mundo.

Nesta conjuntura, torna-se óbvia a natureza guerreira do poder político consonante à pura força primitiva daquela natureza da qual brota.

A paz é inimiga do poder político, amolece o homem aumentando o risco da exposição a uma morte excepcional, massiva e atroz.

Na análise dos poderes imanes inferimos que a decisão soberana não assenta na existência efetiva de um inimigo real, mas de alguém que, longe de ser intrinsecamente mau ou criminoso, é dotado de uma normal personalidade jurídica e moral. É em relação a um certo conjunto humano, vulnerável e inocente, que é possível gerar uma animosidade hostilizada e experimentar as maiores barbáries. O espaço em que esse certo conjunto de vidas é excepcionalmente confinado situa-se além da ordem jurídica, uma vez que esta não encontra aí aplicabilidade possível por omissão, ou lacuna da lei. Assim, um tal espaço delimita uma região de perfeita anomia, onde é provável a instauração de um logos de extrema violência. Nesta região de indecibilidade jurídica cabe a instauração de uma ordem conquistada politicamente, com carácter excepcional, que reclama validade normativa constitucional. Esta é, nomeadamente, uma situação explorada por Agamben ao considerar que “*o fundamento do poder político é uma vida exposta à morte, que se politiza através do facto de poder ser morte*”²⁶⁹.

O exercício do poder soberano é que torna possível a existência política da sociedade. É porque o poder soberano se representa a si mesmo pela subsunção das vontades particulares que se alcança a unidade política necessária e prévia à constituição do Estado. O Estado é o corpo político

²⁶⁹ AGAMBEN, Giorgio, *Poder Soberano e Vida Nua*, p. 88

unitário que, neste sentido, se distingue da sociedade fragmentária. Portanto, na perspectiva schmittiana, o poder é prévio ao direito, uma vez que é do seu exercício e força representativa que decorre o (re) estabelecer de uma situação de normalidade que permite a vigência e aplicabilidade do direito.

A situação de uma lei capaz de vigorar por si mesma seria o equivalente direto à inexistência da soberania. Como conclui Alexandre Franco de Sá “o declínio da soberania é então representado como um essencial processo de pacificação do mundo”²⁷⁰. Tal significa que o poder não brota mais de si mesmo. O poder político requer um patrimônio humano e material conquistado e reforçado na proteção à sociedade assente na lei (de que o poder é constitutivo). Um poder absoluto tem que se fazer obedecer pelas vontades nele reunidas não obliterando a incumbência de ter que determinar o inimigo a combater, podendo para esse fim dispor dessas vidas que protege. Quando o Estado não é mais o representante unitário da sociedade ocorre a despolitização, o mesmo é dizer, o declínio da soberania (onde não habita a alma o corpo não vive). A justificação de um tal declínio reside na vivência de um estado de paz cuja ausência da exceção anula o poder soberano. Pois, como defende Schmitt “o Estado de exceção é adequado para a definição jurídica de soberania”²⁷¹.

Mesmo que em Hobbes se perceba a vantagem da luz racional frente à lei de Deus sujeita à descrença, é sempre para a subsunção de cada razão particular na razão unitária do soberano representante que aponta o seu entendimento acerca da soberania. O poder soberano goza de uma autonomia tutelar. No mesmo momento em que cada vida se liberta do cativeiro originário da discórdia entre iguais eis que se torna de novo cativa de um poder e força com que não pode rivalizar. Agora cada vida se votou ao sacrifício legitimado. Onde antes não existia crime tomou lugar uma morte corajosa. O homem ultrapassa o medo, esse é precisamente o efeito “valioso” de uma politização que se exerce sobre a vida. A vida surge qualificada, agora, só justificadamente pode ser projetada para a morte. Na situação do confronto mortífero a luta que cada vida investe resulta num exercício artificioso de defesa do corpo comunitário, uma vez que no corpo político se encontram incorporadas todas as vidas

²⁷⁰ SÁ, Alexandre Franco de, *Metamorfose do Poder – Prolegómenos schmittianos a toda a sociedade futura*, Rio de Janeiro: viaverita editora, 2012, p. 151

²⁷¹ SCHMITT, Carl, *Teologia Política*, p. 87

pactuantes. Como refere Hobbes “*cada homem é impelido pela natureza, na medida em que isso lhe é possível, a proteger na guerra a autoridade pela qual é protegido em tempo de paz*”²⁷². A obediência é legitimada enquanto cada vida é mantida em condições favoráveis à sua preservação, caso contrário pode essa vida abrigar-se sobre a tutela de um poder que a resguarde efetivamente. O poder forte é o que protege e por essa razão pode obrigar, se fracassar torna-se injustificado. Portanto, esse corpo unitário começa por ser a representação artificial do fim psicológico das vidas individualizadas, solitárias, fragmentadas e amedrontadas com a morte violenta e despenalizada. O corpo soberano funciona como porto de abrigo, ou invólucro protetor, fomentador da coexistência capaz de potenciar o crescimento, desenvolvimento e engrandecimento de cada vida. Um tal poder mostra a sua eficácia quando existe ordem, tranquilidade, segurança, justiça, paz, felicidade e riqueza. Sendo que um poder ilimitado e incondicionado é infalível e sempre justo, pois um tal poder não desrespeitaria os próprios ditames, quando muito os reformularia em virtude das conveniências.

Em Esposito encontramos essa terminologia que torna explícito o caráter da comunidade moderna cuja essência é paradigmaticamente imunitária. Neste sentido, esta comunidade surge sobre a forma de estrutura orgânica - mecanizada na qual operam experimentalmente saberes científico – técnicos de várias ordens, que submetem e enformam os corpos em vista da produtividade, disciplina, homogeneidade genética e rática, higienização populacional, expurgação das degenerescências. Enfim, como nos faz saber Foucault, diante de um poder capilar e difuso, que toma a vida infiltrando-se nela e ocultando-se nos bastidores de um cenário em que as vidas representam para um autor sem rosto visível, mas que tudo vê, percebemos que o poder circula dentro dos corpos obtendo e extraíndo deles a doçura, a vulnerabilidade, a disponibilidade, a energia e o discernimento necessários a uma meandrosa e subtil atuação experimental. Os corpos são perspetivados e utilizados como matérias moldáveis e manipuláveis nos laboratórios da crueldade às mãos de cérebros geniosos cujo saber se funde com o poder.

²⁷² HOBBS, Thomas, *Leviatã*, p.518

O processo em que a vida é otimizada e conduzida ao limite da sua capacidade para resistir à morte é o que no limite a projeta para a morte. O movimento da vida é o mesmo da morte.

A verdade é nos domínios do poder e do saber a incontornável mentira sagaz. No fim são o poder e o saber que surgem imunizados em relação a essas vidas que esterilizaram de forma impiedosa e ardilosa. O poder e o saber da ciência experimental condenaram o homem a um subsistir grosseiramente despojado da originária criatividade natural.

Para Arendt *“jamais alguém pôs em dúvida que verdade e política não se dão muito bem uma com a outra, e até hoje ninguém que eu saiba, inclui entre as virtudes políticas a sinceridade”*²⁷³.

Neste final, é com agrado que cedo a Hobbes as últimas palavras que aqui se pronunciam.

*“A verdade que não se opõe aos interesses ou aos prazeres de ninguém é bem recebida por todos os homens.”*²⁷⁴

²⁷³ ARENDT, Hannah, *Entre o Passado e o Futuro*, cap. Verdade e Política, São Paulo: Editora Perspectiva, 2001, p. 283

²⁷⁴ HOBBS, Thomas, *Leviatã*, p.524

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

AGAMBEN, Giorgio, *Estado de Exepção*, tradução Miguel Freitas da Costa, Lisboa: Edições 70, 2010

AGAMBEN, Giorgio, *Poder Soberano e Vida Nua*, tradução de António Guerreiro, Lisboa: Editorial Presença, 1998

ARENDT, Hannah, *As Origens do Totalitarismo*, tradução Roberto Raposo, Lisboa: Dom Quixote, 2010

ARENDT, Hannah, *Entre o Passado e o Futuro*, cap. O que é Autoridade?, São Paulo: Editora Perspectiva, 2001

ARENDT, Hanna, *Sobre a Violência*, tradução Claudia Drummond, Publicação da Editora, 1985

ARISTÓTELES, *Política*, tradução de António Campelo amaral e Carlos de Carvalho Gomes, Edição Bilingue, Lisboa: Vega, 1998

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Tradução António Castro Caeiro, Lisboa: Quetzal, 2012

ESPOSITO, Roberto, *Bios, Biopolítica e filosofia*, Tradução. M. Freitas da Costa, Prefácio de Alexandre Franco de Sá, Lisboa: Edições 70, 2010

FOUCAULT, Michel, *É Preciso Defender a Sociedade*, tradução Carlos Monteiro de Oliveira, Editora Livros do Brasil, 2006

FOUCAULT, Michel, *História da Sexualidade I - A Vontade de Saber*, tradução de Pedro Tamen, Relógio D'Água Editores, 1994

FOUCAULT, Michel, *Microfísica do Poder*, Tradução Roberto Machado, Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007

FOUCAULT, Michel, *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*, tradução Raquel Ramalhete, Petrópolis: Editora Vozes, 1999

FUKUYAMA, Francis, *O Fim da História e o último Homem*, Tradução Maria Goes, Lisboa: Gradiva, 1992

HOBBS, Thomas, *Leviatã*, tradução de João Paulo Monteiro e de Maria Beatriz Nizza da Silva, Lisboa: INMC, 2002

KANT, Immanuel, *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, Lisboa: Edições 70, 2008

KANT, Immanuel, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, tradução Paulo Quintela, Lisboa: Edições 70, 1992

ROUSSEAU, Jean Jacques, *O Contrato Social*, tradução Leonardo Pereira Brum, Lisboa: Europa América, 1989

SÁ, Alexandre Franco de, *A Questão do Nacionalismo no Pensamento de Carl Schmitt: O Conceito Schmittiano do Político entre a República de Weimar e o Estado Nazi*, *Revista Filosófica de Coimbra* nº31, 2007

SÁ, Alexandre Franco de, *Metamorfose do Poder – Prolegómenos schmittianos a toda a sociedade futura*, Rio de Janeiro: viaverita editora, 2012

SÁ, Alexandre Franco de, *Poder, Direito e Ordem – ensaios sobre Carl Schmitt*, Rio de Janeiro: Viaverita editora, 2012

SCATTOLA, Merio, *Teologia Política*, citação Tomás de Aquino, Lisboa: Edições 70, 2009

SCHMITT, Carl, *Catolicismo Romano e Forma Política*, tradução de Alexandre Franco de Sá, Lisboa: Hugin, 1998

SCHMITT, Carl, *O Conceito do Político (1932)*, tradução Alvaro Valls, Petrópolis: Vozes, 1992

SCHMITT, Carl, *Teologia Política*, Belo horizonte: Del Rey, 2006