MARIA FRANCISCA DE MIRANDA COUTINHO

LÓGICAS DE (DES)ORDEM

CURITIBA

2020

MARIA FRANCISCA DE MIRANDA COUTINHO

LÓGICAS DE (DES)ORDEM

Tese apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Doutor em Direito, no Programa de Pós-graduação em Direito, Setor de Ciências Jurídicas, Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Celso Luiz Ludwig

CURITIBA

2020

C871l
Coutinho, Maria Francisca de Miranda
Lógicas de (des)ordem [meio eletrônico] / Maria Francisca de Miranda Coutinho. - Curitiba, 2020.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Jurídicas, Programa de Pós-graduação em Direito. Curitiba, 2020.
Orientador: Celso Luiz Ludwig.

1. Lógica. 2. Direito - Filosofia. 3. Direito e psicanálise. 4. Ciência política. 5. Ordem (Filosofia). 6. Lacan, Jacques, 1901-1981. I. Ludwig, Celso Luiz. II. Título. III. Universidade Federal do Paraná.

CDU 340.12

Catalogação na publicação - Universidade Federal do Paraná
Sistema de Bibliotecas - Biblioteca de Ciências Jurídicas
Bibliotecário: Pedro Paulo Aquilante Junior - CRB 9/1626

ATA Nº108

ATA DE SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE DOUTORADO PARA A OBTENÇÃO DO GRAU DE DOUTOR EM DIREITO

No dia tres de novembro de dois mil e vinte às 14:00 horas, na sala REMOTA, CONFORME AUTORIZA PORTARIA 36/2020-CAPES, foram instaladas as atividades pertinentes ao rito de defesa de tese da doutoranda **MARIA FRANCISCA DE MIRANDA COUTINHO**, intitulada**: Lógicas de (des)ordem**, sob orientação do Prof. Dr. CELSO LUIZ LUDWIG. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em DIREITO da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: CELSO LUIZ LUDWIG (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), BETHANIA DE ALBUQUERQUE ASSY (PONTIFICIA UNIVERSIDADE CATÓLICA - PUC/RIO), VICTOR XIMENES MARQUES (UNIVERSIDADE FEDERAL DO ABC), VERA KARAM DE CHUEIRI (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), ALEXANDRE MORAIS DA ROSA (UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA). A presidência iniciou os ritos definidos pelo Colegiado do Programa e, após exarados os pareceres dos membros do comitê examinador e da respectiva contra argumentação, ocorreu a leitura do parecer final da banca examinadora, que decidiu pela APROVAÇÃO. Este resultado deverá ser homologado pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais definidos pelo programa. A outorga de título de doutor está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, CELSO LUIZ LUDWIG, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos demais membros da Comissão Examinadora.

CURITIBA, 03 de Novembro de 2020.

Assinatura Eletrônica
03/11/2020 19:11:24.0
CELSO LUIZ LUDWIG
Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica
12/11/2020 18:52:00.0
BETHANIA DE ALBUQUERQUE ASSY
Avaliador Externo (PONTIFICIA UNIVERSIDADE CATÓLICA - PUC/RIO)

Assinatura Eletrônica
03/11/2020 22:16:12.0
VICTOR XIMENES MARQUES
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO ABC)

Assinatura Eletrônica
03/11/2020 19:08:34.0
VERA KARAM DE CHUEIRI
Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica
04/11/2020 11:45:03.0
ALEXANDRE MORAIS DA ROSA
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA)

Documento assinado eletronicamente de acordo com o disposto na legislação federal Decreto 8539 de 08 de outubro de 2015.
Gerado e autenticado pelo SIGA-UFPR, com a seguinte identificação única: 59895
Para autenticar este documento/assinatura, acesse https://www.prppg.ufpr.br/siga/visitante/autenticacaoassinaturas.jsp e insira o codigo 59895

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em DIREITO da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da tese de Doutorado de **MARIA FRANCISCA DE MIRANDA COUTINHO** intitulada: **Lógicas de (des)ordem**, sob orientação do Prof. Dr. CELSO LUIZ LUDWIG, que após terem inquirido a aluna e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de doutor está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 03 de Novembro de 2020.

Assinatura Eletrônica
03/11/2020 19:11:24.0
CELSO LUIZ LUDWIG
Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica
12/11/2020 18:52:00.0
BETHANIA DE ALBUQUERQUE ASSY
Avaliador Externo (PONTIFICIA UNIVERSIDADE CATÓLICA - PUC/RIO)

Assinatura Eletrônica
03/11/2020 22:16:12.0
VICTOR XIMENES MARQUES
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO ABC)

Assinatura Eletrônica
03/11/2020 19:08:34.0
VERA KARAM DE CHUEIRI
Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica
04/11/2020 11:45:03.0
ALEXANDRE MORAIS DA ROSA
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA)

AGRADECIMENTOS

Para meu orientador Celso Ludwig, pela paciência e confiança em orientar alguém estruturalmente inorientável;

Aos membros da Banca de Qualificação e também de Defesa, Bethânia Assy, Vera Karam Chueiri, Victor Ximenes Marques e Alexandre Morais da Rosa, pelos ensinamentos, críticas e considerações;

À minha família, Aldacy, Jacinto e Heloisa, pelo carinho e suporte, por me dar forças quando não tinha de onde tirar;

Aos meus amigos Fausto Marques Pinheiro Junior, Thiago Celli, Julia Franzoni, Letícia Kreuz, Letícia Delphim e José Arthur Castillo de Macedo, pelos conselhos, discussões e;

Finalmente, aos meus alunos, que tantas vezes foram meus professores, graças aos quais pude amadurecer a ideia agora apresentada.

Para Aldacy e Jacinto, com amor e gratidão.

RESUMO

A presente tese pretende discutir o fundamento lógico do político através da interlocução entre Direito, Filosofia, Psicanálise e Política. Pelas lógicas da sexuação de Jacques Lacan, depreendem-se lógicas da ordenação, que são duas: do Todo e do não-Todo. O político estruturado na lógica do Todo constitui um circuito que opera entre desejo de Ordem (O), ordens possíveis (o) e desordem e exceção (O-o).

Na relação entre a Ordem e as ordens concretas (O-o), articulam-se desejo de Verdade, mito de origem, mito de ordenação e construções concretas sobre a realidade como algo consistente e coeso, numa mútua-afetação dialética com efeitos materiais concretos. Assim, historicamente, passamos de uma (i) Ordem fabricada, com mito de origem e ordenação cosmológico e teológico, para (ii) uma Ordem que deve ser humanamente fabricada, com mito de origem teológico e ordenação contratual; e, após, para (iii) uma Ordem que surge espontaneamente, onde compete ao Estado fabricar as condições da Ordem espontânea, com um mito de origem científico-evolucionista e de ordenação pelo mercado e costumes. Esses processos têm nuances políticas, econômicas, filosóficas e inconscientes.

Como a relação entre Ordem e as ordens concretas (O-o) não fecha, há algo que sempre falta ou excede. Isso implica, por um lado, pensar a relação entre (des)ordem e Exceção na lógica do Todo, questionando a noção de normalidade, crise, inimigo e a relação entre Estado de Direito e estado de exceção. Por outro lado, permite compreender as maneiras e os efeitos de se posicionar diante da desordem: como ameaçadora (medo, inimigo) ou como produtiva (potência do fora, democracia como ingovernável, povo que se produz em ato, potencial criativo e inovador da pulsão de morte como o que resiste ao fechamento e move o processo de produção da vida).

Direito, exceção, inimigo, fascismo e conservadorismo são subprodutos da lógica do Todo e da demanda de Ordem. Como lógica, está na forma como pensamos o mundo e, como somos parte dele, a nós mesmos. Também sustenta a forma como desejamos Ordem, Unidade, Identidade e Verdade. A lógica do Todo permite formas revolucionárias, eventos que produzem novos mitos e coordenadas. Mas é possível pensar uma dimensão para além, radical e subversiva, que busca não a reestruturação da Ordem por novos fundamentos, mas a superação de uma dada lógica. É o ultrapassamento da lógica do Todo para a do não-Todo.

Palavras-chaves: Lógica do Todo. Lógica do não-todo. Ordem. Desordem. Exceção.

ABSTRACT

This thesis intends to discuss the logical foundation of the political through a dialogue between Law, Philosophy, Psychoanalysis and Politics. Through the logic of Jacques Lacan's sexuation, we can identify two logics of ordination: the whole and the non-whole. The political structured in the logic of the Whole constitutes a circuit that operates between the desire for Order (O), possible orders (o) and disorder and exception (O-o).

In the relationship between the Order and the concrete orders (O-o) desire for Truth, myth of origin, myth of ordination and concrete constructions about reality are articulated as something consistent and cohesive, in a dialectical mutual-affectation with concrete material effects. Thus, historically, we have gone from (i) manufactured Order, with a cosmological and theological myth of origin and order, to (ii) an Order that must be humanly manufactured, with a theological myth of origin and political and contractual myth of order; and, later, for (iii) an Order that appears spontaneously, where it is up to the State to manufacture the conditions of the spontaneous Order, with a myth of scientific-evolutionary origin and of ordering by the market and customs. These processes have political, economic, philosophical and unconscious nuances.

As the relationship between Order and concrete orders (O-o) does not close, there is something that is always missing or exceeds. This implies, on the one hand, thinking about the relationship between (dis) order and Exception in the logic of the Whole, questioning the notion of normality, crisis, enemy, and the relationship between the rule of law and the state of exception. On the other hand, it allows us to understand the ways and effects of positioning ourselves in the face of disorder: as threatening (fear, enemy) or as productive (power from outside, democracy as ungovernable, people that are produced in action, creative and innovative potential of the death drive as the one that resists closure and moves the process of producing life).

Law, exception, enemy, fascism and conservatism are by-products of the logic of the Whole and the demand for Order. As a logic, it is in the way we think about the world and, as we are part of it, ourselves. It also supports the way we desire Order, Unity, Identity and Truth. The logic of the Whole allows for revolutionary forms, events that produce new myths and coordinates. But it is possible to think of a dimension that is beyond, radical and subversive, that seeks not to restructure the Order on new grounds, but to overcome a given logic. It is going beyond the logic of the Whole to that of the non-Whole.

Keywords: Logic of All. Logic of not-All. Order. Disorder. Exception.

LISTA DE FIGURAS E QUADROS

Figura 1– Esquema RSI 72
Figura 2 –Yin-Yang 73
Figura 3 – Fórmulas da sexuação 80
Figura 4 – Fórmula da sexuação por Lebrun 85
Figura 5 – Níveis de perguntas 115
Figura 6 – Nó borromeano, alterado pela autora 242
Figura 7 – Nó social 243

Quadro 1 - Explicativo 462

SUMÁRIO

I. PRESSUPOSTOS INTRODUTÓRIOS 14
1. Criação, autoria e função de autor 14
2. Teoria, práxis e crítica 21
II. INTRODUÇÃO AO PROBLEMA 53
III. PROLEGÔMENOS 57
1. Sujeito barrado, falta e desejo 57
2. Das lógicas da sexuação às lógicas de ordenação 79
3. Pensar o político pela lógica do Todo: desejo de Ordem (O); ordens possíveis (o); desordem e exceção (O-o) 99
IV. PARTE 1: ENTRE A ORDEM E AS ORDENS CONCRETAS (O-O) 111
1. Desejo de Verdade, princípio Ordenador e Mito na lógica do Todo 111
2. Ordem fabricada: mito de origem e ordenação cosmológico e teológico (a ordem social como subproduto da ordem natural) 120
2.1 Crise da ordem fabricada e transição: absolutismo e mercantilismo 147
2.2 Do feudalismo ao absolutismo: policiamento e fabricação da ordem 170
3. Fabricando ordem: mito de origem teológico e ordenação contratual. Mito político, soberania e povo 184
3.1 Liberalismo, ordem e gestão da propriedade 187
3.2 Policiamento e fabricação da ordem no projeto liberal: segurança, defesa da propriedade e capitalismo 214
3.3 Republicanismo: a radicalização do projeto do Povo Absoluto 230
3.4 Mito em operação: Estado, Povo e Capital como enodamento 242
3.4.1 Capitalismo e violência objetiva da estrutura 244
3.4.2 Ordem no capitalismo, personificação e abstração operacional: Estado e Povo 254
3.4.3 Apagamento e não-integração: antagonismo, dissenso e luta de classes 269
3.5 Crise da fabricação da Ordem e transição: mito de origem científico e superação do Welfare State 271
4. Fabricando as condições da Ordem espontânea: mito de origem científico – big bang, evolucionismo – e de ordenação pelo mercado e costumes 286
4.1 Hayek: ataque ao "racionalismo construtivista" e defesa da ordem espontânea de mercado 286
4.2 Uma teoria da justiça para o neoliberalismo: Nozick e o libertarianismo 305
4.3 Ordoliberalismo, constituição econômica e quarta fase de policiamento 316
4.4 Neoliberalismo, ordoliberalismo e biopolítica: fabricando e gerenciando formas de vida pela lógica de mercado 332
4.5 Policiamento na era do capital financeiro improdutivo: da quarta para a quinta fase 342

V. PARTE 2: (DES)ORDEM E EXCEÇÃO NA LÓGICA DO TODO, OU PRECISAMOS FALAR SOBRE O (-) 359

1. LÓGICAS DE EXCEÇÃO: NORMALIDADE E EXCEÇÃO 360

1.1. Da lei marcial aos poderes de emergência e, após, à lógica de segurança nacional 364

1.2 Normalidade e exceção: Carl Schmitt-Walter Benjamin-Giorgio Agamben 388

2. LÓGICAS DE (DES)ORDEM: O QUE NÃO CHEGA, O QUE EXCEDE. DESORDEM AMEAÇADORA *VERSUS* DESORDEM PRODUTIVA 405

2.1 Desordem ameaçadora: entre Nós, "o Povo", e Eles, "o estranho ameaçador" 405

2.1.1 O Inimigo na lógica do Todo 405

2.1.2 Conservadorismo, Reacionarismo e demanda de Ordem 420

2.1.2.1 O neoliberalismo é conservador? 420

2.1.2.2 Repensando o que é conservadorismo 432

2.1.2.3 Conservadorismo como *motivated social cognition*: medo, ameaça e incerteza 439

2.1.2.4 Como fazer emergir um conservador 464

2.2 (Des)ordem produtiva 482

2.2.1 Desordem democrática? Sim, por favor 482

2.2.2 Pulsão de morte e a potência do fora 492

VI. CONCLUSÕES 504

VII. REFERÊNCIAS 506

I. Pressupostos introdutórios

1. Criação, autoria e função de autor.

Michel Foucault, na conferência de 1969 "O que é um Autor?", começa sua exposição indagando: "Que importa quem fala?"[1] Tal questão já aparecia no artigo "Morte do Autor",[2] publicado em 1967 por Roland Barthes, e mostra como a escrita desponta como referente privilegiado de análise para pensar como a elaboração de um texto, pela via da linguagem, implica justamente a produção de um sujeito em ato e, ao mesmo tempo, seu apagamento, num produto novo – o texto –, que possui relativa autonomia e circula, gerando efeitos imprevisíveis e constituindo (outros) sujeitos pela via interpretativa.

A obra de Foucault marca um ponto nodal no debate sobre apagamento do autor e como, diante do lugar vazio, uma função é exercida. O núcleo da análise é a escrita como "abertura de um espaço onde o sujeito que escreve não para de desaparecer",[3] sendo que "a marca do escritor não é mais do que a singularidade de sua ausência".[4] A função de autor, então, atrelada ao nome de autor, é um desdobramento da função sujeito e é característica de "um modo de existência, de circulação e de funcionamento de certos discursos no interior da sociedade".[5] Ela não está vinculada à atribuição de um discurso a um indivíduo; o autor não estaria do lado do escritor "real". Mas tampouco remete ao "locutor fictício". É na cisão e na distância entre ambos que a função de autor se instaura.

Os autores produzem não apenas "uma obra",[6] mas algo a mais, que, através dela, a excede. Eles efetivamente produzem "uma possibilidade infinita de

---

[1] FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos. Estética** – literatura e pintura, música e cinema. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense, 2009, v.3, p. 264. Disponível em: <http://www.foucault.ileel.ufu.br/foucault/textos/estetica-literatura-e-pintura-musica-e-cinema-ditos-escritos-iii>. Acesso em: 22 jun. 2019.

[2] BARTHES, Roland. A morte do autor. In: _____. **O rumor da língua.** Lisboa: Edições 70, 1970.

[3] FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos. Estética** – literatura e pintura, música e cinema. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense, 2009, v.3, p. 268. Disponível em: <http://www.foucault.ileel.ufu.br/foucault/textos/estetica-literatura-e-pintura-musica-e-cinema-ditos-escritos-iii>. Acesso em: 22 jun. 2019; FOUCAULT, Michel. O que é um autor. **Bulletin de la Societé Française de Philosophie**, an. 63, n, 3, p. 73-104, jul./set. 1969, p. 7.

[4] Ibidem, p. 269.

[5] Ibidem, p. 274.

[6] FOUCAULT, Michel. O que é um autor. **Bulletin de la Societé Française de Philosophie**, an. 63, n, 3, p. 7, jul./set. 1969.

discursos", sendo, assim, "instauradores de discursividade".[7] Isso permite, mais do que a produção de analogias, a constituição de um pensamento em diferença, que, ao mesmo tempo, difere e pertence ao que fundaram. Essa é a grande diferença entre o ato fundador de uma cientificidade e o ato fundador de uma discursividade. Enquanto o ato de cientificidade pode se reintroduzido "no interior da maquinaria das transformações que dele derivam",[8] o ato de discursividade está em retirada e desequilíbrio quanto às transformações anteriores. Ele, assim, mais do que redefinir um campo, efetivamente constitui um. Esse gesto constitui a possibilidade de um permanente retorno ao texto naquilo em que ele se mantém marcado "pelo vazio, pela ausência, pela lacuna". [9]

Diante disso, o apagamento do escritor permite uma abertura que constitui a função de autor. Isso não significa que o autor não existe, mas que seu aparecimento-obra-desaparecimento reflete um mecanismo pelo qual se coloca em movimento o processo de produção de sentido e de sujeitos pela circulação dos discursos a partir e em relação-diferença ao texto.

Foucault é preciso em sua análise, mas deixa escapar dois pontos fundamentais.

Primeiro: Foucault corretamente destaca que essa função de autor como instauração discursiva é relativamente rara, não é inerente à escrita em si. O discurso não pode ser integrado num sistema prévio de coordenadas; ele constitui, ao contrário, um novo campo. O que a função autor mostra, portanto, é a produção de uma obra como acontecimento.

Ao discorrer sobre sua "teoria do evento", Alain Badiou dispõe sobre o conceito de "acontecimento". Segundo ele, um acontecimento ou evento está vinculado à noção de novidade, imprevisibilidade, que rompe um ciclo de repetição e dá início a um processo de verdade. Esse "evento" não pode, pelas regras do saber já estabelecidas, ser configurado como verdadeiro/falso, pois não é calculável a partir da situação. Ele, ao contrário, constitui os próprios referentes de calculabilidade. Diante dessa indecidibilidade, uma aposta se faz necessária para

---

[7] Ibidem, p. 7.
[8] Ibidem, p. 7.
[9] Ibidem, p. 7.

que o processo se afirme em sua novidade. Trata-se de uma aposta de nomeação que diz: "um evento teve lugar". Esse gesto, ao mesmo tempo, constitui e declara um sujeito do evento. Diante dele, instaura-se um processo de fidelização ao evento, que desloca o indiscernível do sujeito ao infinito genérico da verdade que vem a produzir. É, conforme Badiou, um trajeto sem conceito, que, como não se integra em saber prévio, demanda um forçamento de sentindo que produz uma "ficcionalização possível dos efeitos de seu ter-tido-lugar".[10] Ou seja, o forçamento é "a potente ficção de uma verdade acabada",[11] que força saberes novos sem verificação, estando a potência de uma verdade nesse "forçamento hipotétitco", que busca totalização. O resto, que resiste sempre ao processo, garante que a cadeia de efeitos seja infinita e esteja sempre em movimento.

Dito isso, para Badiou, quanto ao evento "artístico", há obviamente um escritor/artista que produz a obra. Todavia, "el sujeto constituido en el arte por el acontecimiento artístico es, precisamente, el sistema de las obras".[12] É o texto, a obra, o sujeito do evento histórico instaurador de um novo referente de saber que marca um processo de verdade. A verdade "es aquí el conjunto genérico de las consecuencias acontecimentales de esas transformaciones del arte".[13]

Inspirado por Mallarmé (assim como Foucault e Barthes), Badiou trata o criador da obra como "causa, por supuesto, porque está incluido en la obra, pero es causa evanescente".[14] Ele, criador da obra, termina reduzido ao nome de autor, que opera como referente unificador que suporta o verdadeiro sujeito da transformação histórica: a obra. Ele, "nome", fetichiza e reifica do sujeito de carne e osso que produziu, reduzindo-o a nome, sendo o foco nele obscurantizador do fato de que é a obra que permite a abertura de um processo de verdade pela sua incorporação por outros.

É nesse sentido que Badiou dá um passo adiante de Foucault, mostrando como a obra, após criada, passa a ocupar o lugar de sujeito do movimento. O que resta ao sujeito que a realizou, seu nome, representa essa "função autor", que é

---

[10] BADIOU, Alain. **Para uma nova teoria do sujeito**: conferências brasileiras. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, p. 48.
[11] Ibidem, p. 48.
[12] BADIOU, Alain. **La filosofia y el acontecimento**. Buenos Aires: Amorrotu, 2013, p. 97.
[13] Ibidem, p. 98.
[14] Ibidem, p. 100.

viabilizar um processo de instauração discursiva de abertura, a ser incorporada por outros.

Esse foco no "outro", que lê e interpreta a obra, remete ao valor da obra pelos efeitos discursivos que produz. É esse o ponto defendido por Barthes. Segundo ele, a morte do autor é necessária para a abertura permitida pela escrita. A questão é deslocar o lugar da verdade, "matar" assim o escritor como titular desse lugar: a Verdade da obra não está na intenção ou no sentido de quem a criou, mas no processo de interpretação e apropriação, com os efeitos concretos e discursivos que engendra. A função autor mostra a circulação da autoria da criação como gestação de algo novo e a autoria como processo de ressignificação, produzida por aquele que toma contato com ela.

A função de autor não está em criar algo, mas é efeito de um processo concreto que escapa completamente à vontade de quem fez a obra e suas intenções. Todavia, sem um ato criativo não haveria condições de possibilidade do movimento se instaurar.

O segundo ponto negligenciado por Foucault, mas também por Barthes e Badiou, é o ponto lacaniano de análise. A escrita não é apenas produzida por um sujeito. Ela, justamente enquanto é produzida, permite a produção de um sujeito em ato. Após isso, o texto opera como referente-mediador, que permite que outros a reescrevam pela intepretação e pela sua circulação, de modo que efeitos concretos sejam produzidos. A função autor é inerente ao processo da relação hermenêutica entre texto-linguagem-sujeito, num movimento de abertura e transformação. A função autor não cessa de se inscrever, porque o texto abre um conjunto que não totaliza. E esse conjunto não é apenas dos sentidos, mas permite que dentre os efeitos possíveis esteja a constituição de sujeitos nesse processo pela produção e circulação de novos discursos.

Foucault, Barthes e Badiou focam na função e na obra, na dimensão em movimento da estrutura, mas a questão é como o apagamento do sujeito é efeito e só é possível mediante sua aparição. Não se é sujeito o tempo todo; a escrita permite esse desvelamento, sendo o apagamento a marca da autonomização do sujeito-obra, que permite, pela sua apreensão e incorporação, que novos sujeitos apareçam e desaparecem, produzindo efeitos concretos e materiais no processo.

A escrita, mais do que criar uma obra, marca a diferença entre tempo de pensamento, escrita e fala; e mais, ainda, cria um novo referente de espaço-tempo. Ela constitui aquele que escreve em ato como sujeito, mas permite que algo dele se escreva também e se desprenda como resto. Um resto que ganha "vida própria" e circula.

Sendo assim, "que importa quem fala?". Tudo e nada.

Tudo, porque o texto, para surgir, deve ser produzido por alguém. Ele é produto de Um sujeito, inserido de forma singular e particular num contexto cultural. Todavia, ao mesmo tempo, o sujeito se produz enquanto tal na escrita; ele se des(vela).

O sujeito se constitui, assim, como um efeito da escrita, que, numa lógica de dois tempos, opera retroativamente só-depois, realocando-o como causa fundante da própria operação de seu aparecimento. O trabalho de escrita confunde autoria e obra, virando do avesso a lógica de causalidade. Quem fala é sempre e, desde já, falado.

O processo de escrita, atravessado pelo trabalho do inconsciente, marca, então, na produção do texto, uma posição de sujeito diante de um discurso que revela seu Lugar diante da falta e do desejo. O gérmen da inquietação que move a escrita, o qual é efeito da condição de sujeito inserido na civilização e barrado pela linguagem, marca, numa aposta de verdade sobre a realidade, a deflagração da verdade sobre o desejo do sujeito, em ato, diante de seu mal-estar face à falta fundamental. Sob à escusa de explicar uma questão, o sujeito se revela na própria questão em si e no estilo, num gesto de aposta de verdade pelo forçamento da linguagem que o desvela ao pretender significar a realidade. Assim, o processo de escrita abre a construção de uma posição de sujeito mediante a aposta na produção de um sentido sobre algo.

E nada, porque uma vez escrita, a obra ganha vida própria e engendra um processo de abertura que permanentemente a reescreve nos gestos de interpretação e nos efeitos que o processo hermenêutico produz.

Quem escreve desaparece, convertendo a obra em si no verdadeiro agente e sujeito do processo de circulação e transformação. Enquanto a escrita produz um sujeito, que se perfaz como nome próprio em ato, o nome de autor termina por dar

consistência e unidade a uma obra que, vindo dele, mas sobre ele, passa a mover-se produzindo consequências imprevisíveis, inassimiláveis e eternas ante seus desdobramentos. O escritor vivente termina reduzido ao nome de autor. É nesse sentido que Foucault afirma que o escritor é mortal, mas a obra imortaliza o autor.[15]

Uma forma de se pensar a questão é vincular a noção de autor à de autoridade e confundi-la com a de escritor. A existência de dois significantes (autor-escritor; *author-writer*) reflete que estamos tratando de dois Lugares distintos. Mas é mais que isso. Para muitos, o autor é "uma unidade sólida que demarca territórios específicos no campo das ideias, constituindo um dos mecanismos de ordenação dos discursos"[16], sendo necessário para segurar a obra. Esse é um equívoco crasso. A Verdade da obra não está em si mesma, mas no processo de verdade que engendra, no movimento de produção de sentido e não-totalização que constitui uma cadeia elíptica e infinita.

Não se trata de recorrer ao autor para buscar um sentido "autêntico" do texto. O texto não é uma foto do autor. Parte do valor da escrita está justamente em engendrar múltiplas compreensões e produções, que torna inócua e, por que não, contraproducente, a busca de uma decifração possível verdadeira/exata/única. A escrita não é fechamento totalizante (sobre quem e o que se escreve), onde há uma Verdade a ser depreendida; mas é abertura a múltiplas possibilidades de sentido e produção, que por sua vez geram efeitos concretos e materiais. Nas palavras de Barthes, negar um sentido último "liberta uma atividade a que poderíamos chamar contraideológica, propriamente revolucionária, pois recusar parar o sentido é afinal recusar Deus e as suas hipóstases, a razão, a ciência, a lei".[17]

O texto abre, assim, um espaço-tempo de múltiplas dimensões. A narrativa do texto é entrecruzada por outros discursos de interpretação e é assim que a linguagem, por abertura e fechamento, circula. A voz da autoria da escrita está na produção-produzida do texto, mas que, por ser linguagem e abertura, permite que,

---

[15] FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso.** Aula inaugural no Collège de France pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 3. ed. São Paulo : Edições Loyola, 1996.

[16] ALMEIDA, Leonardo P. A função-autor: examinando o papel do nome do autor na trama discursiva. **Fractal Revista de Psicologia**, Niterói, v. 20, n. 1, p. 222, jan./jun. 2008.

[17] BARTHES, Roland. A morte do autor. In: **O rumor da língua.** Lisboa: Edições 70, 1970.

no próprio ato de interpretação, constitua-se ali, também, um sujeito e se abra uma função de autor.

Barthes defende a retirada da posição-focal do autor para o leitor. Segundo ele, "para devolver à escrita o seu devir, é preciso inverter o seu mito: o nascimento do leitor tem de pagar-se com a morte do Autor".[18] Mas se autoria é mais uma posição de sujeito diante do discurso operacionalizado pela linguagem, a relação escrita-leitura marca justamente, para o leitor, a oportunidade de ali, na compreensão, de fazer-se, pelo texto, autor também.

A posição de autor remete justamente ao limite da tensão entre o tudo e o nada; ela se perfaz nesse jogo de tudo-nada que se inscreve pelo texto. O autor é o que resta do sujeito escritor, quando a obra passa a ser o sujeito do movimento histórico. A função de autor, assim, está na criação de um ente textual que delimita a interpretação, mas a permite, também, em abertura. Há a autoria de um referente que é abertura de um novo espaço-tempo e permite processos de verdade e efeitos, sendo o primeiro de todos a produção em ato do escritor como sujeito autoral efeito de discurso.

Por essa razão, optou-se de forma agressiva e provocadora, escrever essa obra em primeira pessoa, refletindo o processo de aparição na criação, apagamento na autonomização da obra e reaparição na interpretação, afastando o apagamento pretendido por narrativas contínuas em terceira pessoa, que se pretendem neutras, materializando um suposto hiato entre quem fala, o que se fala e como se fala. O "Eu" que escreve metaforiza justamente a produção de um sujeito em ato, que (se) constitui, mas desaparece no texto como abertura, para que Você, Leitor, se identifique enquanto Eu no processo de interpretação.

Numa obra em que se tensiona a noção de ordem e desordem por uma dimensão lógica, o processo de escrita e o estilo marcam justamente a possibilidade de se posicionar de outra forma. Se dizer o sentido é um ato de poder, essa é uma bela materialização de um poder que circula. A verdade dessa obra irá se perfazer nos efeitos concretos que engendrará; e esses efeitos são, também, efeitos de sujeito. Que a função sujeito na criação da obra permita, eventualmente, que a função autor se exerça. Só o tempo dirá.

---

[18] Ibidem.

2. Teoria, práxis e crítica

A proposta deste trabalho consiste em realizar uma teoria crítica. Todavia, é preciso deixar claro o que isso significa.

No início da sua obra "Violência", Slavoj Žižek critica o que ele chama de um sentimento de urgência antiteórico que domina a esquerda atual. A ideia de que não teríamos tempo para refletir, pois a necessidade de ação concreta é imediata, impediria que compreendêssemos as causas dos problemas, tornando, muitas vezes, a "ação pela ação" catártica e contraproducente. Ele questiona:

> Quer dizer que não devíamos fazer nada? Ou só ficar sentados à espera? Ao que deveríamos ter a coragem de responder: "SIM, é isso mesmo". Há situações em que a única coisa realmente "prática" a fazer é resistir à tentação da acção imediata, para "esperar e ver" por meio da análise crítica e paciente.[19]

Essa proposição provocadora, que poderia ser sumarizada na frase "não aja, pense", não deve ser compreendida como a defesa de uma posição idealista, que desvaloriza a importância da ação, colocando o lugar da verdade, da transformação e da produção no campo exclusivo das ideias.

Trata-se, na verdade, de uma crítica à uma postura equivocada decorrente de uma leitura reducionista da 11ª tese de Marx sobre Feuerbach, de onde se depreendeu que, ao afirmar que "[os] filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras; porém, o que importa é transformá-lo",[20] Marx estaria expurgando da teoria qualquer função no processo de transformação.

A questão é de todo complexa. Toca no problema da redução da práxis à ideia de ação pela ação, que fetichiza o agir, tornando-o uma prática irrefletida que acaba impedindo que verdadeiras mudanças tomem parte. A falsa radicalidade termina por produzir um falso sentimento de agir producente, mas que tem como resultado a manutenção ou reforço das coisas como já estão.

Esse ponto é retomado por Žižek em duas outras reflexões. Em "A coragem da desesperança", ele relaciona esse agir impulsivo com o que denomina

---

[19] ŽIŽEK, Slavoj. **Violência:** seis notas à margem. Lisboa: Relógio D'Água, 2009, p. 14.

[20] MARX, Karl. **A ideologia alemã:** crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stimer, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846). Apple Book. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 1349.

"pseudoconflitos",[21] antagonismos que representam duas possíveis escolhas igualmente não desejáveis, mas que mantêm o espectro de produção das alternativas possíveis intocado, pois são expressão da mesma contradição imanente ao capitalismo. Ou seja, conflitos cujo papel é "precisamente bloquear a explosão das verdadeiras lutas".[22] Esses conflitos carregam um germe da insatisfação das pessoas com a forma como a sociedade se apresenta a elas. Todavia, há claramente uma dificuldade de se passar do ódio à rebelião e, após, ao novo. Segundo Žižek, "o problema é que nós quase nunca temos essa tríade em sua progressão lógica: o ódio caótico se dilui ou se transforma em populismo direitista; a rebelião tem êxito, mas perde força e se compromete de muitas maneiras".[23]

Žižek destaca que parte do problema é que esses protestos (segundo ele, *Occupy Wall Street*, Ferguson, caso Syriza, etc.) seriam o que Walter Benjamin chama de "meios sem fim": eles carecem de uma estratégia de longo prazo, pois não há propriamente um programa que permita pensar as bases de construção de uma nova forma de ordenação social, que toque no campo imaginário-simbólico que estabelecem os costumes, saberes e desejos que permeiam a vida cotidiana. Ou seja, o "agenciamento" "deixa intocado o problema-chave de como passar do protesto agenciador à imposição de um novo poder, de como esse novo poder vai funcionar em oposição ao antigo".[24] Essa é a segunda reflexão: o agir pelo agir negligencia o fato de que a verdadeira transformação não está no ato em si, mas nos efeitos vistos apenas no "dia seguinte": "O que teria acontecido no dia seguinte à vitória do povo: como eles iriam (re)organizar a sua vida cotidiana?".[25]

Retornando elipticamente ao início da exposição, o que Žižek aponta é, por um lado, que nem toda ação pode ser qualificada como transformadora e, muito menos, como práxis. Por outro lado, a ação implica uma escolha, mas escolha sem reflexão é um puro meio sem fim. Dito isso, sua demanda pelo retorno ao pensar mostra que essa relação entre teoria e práxis demanda que se supere, também, a

---

[21] ŽIŽEK, Slavoj. **A coragem da desesperança: crônicas de um ano em que agimos perigosamente**. Rio de Janeiro: Zahar, 2019, p. 11.
[22] Ibidem, p. 11.
[23] Ibidem, p. 11.
[24] Ibidem, p. 16
[25] Ibidem, p. 15.

ideia da "teoria pela teoria". Se a boa ação demanda um "pensar", que pensar adequado é esse?

Esse problema já havia sido brilhantemente discutido por Theodor Adorno em 1969, nas "Notas Marginais sobre Teoria e Práxis". Logo no início, ele já expõe sua preocupação:

> Dever-se-ia formar uma consciência de teoria e práxis que não separasse ambas de modo que a teoria fosse impotente e a práxis arbitrária, nem destruísse a teoria mediante o primado da razão prática, próprio dos primeiros tempos da burguesia e proclamado por Kant e Fichte.[26]

Problemas fruto da separação entre teoria e práxis: (i) práxis arbitrária; (ii) teoria impotente e destruída pelo primado da razão prática. O sujeito abstrato transcendental como *locus* da Verdade,[27] pautado numa racionalidade sempre-igual,[28] implica a perda da experiência enquanto espontaneidade, imprevisibilidade e insegurança, e termina fundando uma ideologia da pureza do pensamento que impede que se veja a teoria como uma forma de práxis ante seu *telos*, bem como estabelecendo um agir desfigurado e vazio de conceito, que não conhece outra medida senão ele próprio e volta sobre si como fetichização.

---

[26] ADORNO, Theodor W. **Notas marginais sobre teoria e práxis (1969).** Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/adorno/1969/mes/notas.htm>. Acesso em: 11 abr. 2020, p. 1.

[27] Note-se que, embora Kant seja um dos alvos de ADORNO, ele próprio não se enxergava produzindo uma teoria separada da prática; ou melhor, não identificava como isso poderia ser efeito da teoria que pensava. Ao contrário, ele escreve o texto Teoría y Práxis justamente para demonstrar a aplicação de sua teoria no campo prático moral, político e cosmopolita. KANT, Immanuel. **Teoría y práxis.** Disponível em: <https://www.philosophia.cl/biblioteca/Kant/teoria%20y%20praxis.pdf>. Acesso: 11 abr. 2020.

[28] Tal ponto é também debatido por Herbert Marcuse, na obra "O Homem Unidimensional". Ele propõe uma crítica da forma como a racionalidade tecnológica retira a individualidade e a liberdade, colonizando seu pensamento e codeterminando suas ações. Ademais, ela gera um sistema totalitário de controle e dominação social, reduzindo a racionalidade individual à técnica e instrumentalização, tornando o pensamento acrítico, segundo o qual a construção de uma alternativa de forma de vida e de sociedade ficam alijadas. O pensamento unidimensional, para Marcuse, opunha-se ao dialético, porquanto só o último permitiria uma possível transformação, já que partira da pressuposição da diferença, do dissenso e não integração. No unidimensional, o homem apenas se submete aos poderes existentes, de forma cada vez mais intensa e totalizante, de modo que sequer é capaz de conhecer suas verdadeiras necessidades e faculdades, porquanto encontra-se alienado, reificado e instrumentalizado. O homem está, assim, desumanizado, enredado num sistema de exploração, manipulação e doutrinação. Não há verdadeira política. Ele aposta na produção de uma teoria social dialética e crítica, que permitam pensar as contradições, tensões e conflitos, de modo a produzir um ultrapassamento da situação rumo a luta, mudança e resistência, reinstaurando a crise e o conflito. MARCUSE, Herbert. **O Homem Unidimensional**: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada. São Paulo: EDIPRO, 2015.

O ataque mais contundente de Adorno é sobre o que chama de práxis arbitrária, que, na realidade, constitui uma contradição em termos. O agir arbitrário nunca será práxis, pois esvazia o conceito no próprio núcleo de seu fundamento. Como ele mesmo afirma, "falsa práxis não é práxis".[29]

De toda sorte, Adorno identifica a aversão à teoria como a medula[30] desse agir vazio, porquanto ignora que a análise racional da situação constitui um pressuposto da práxis, já que mira não na adaptação, mas sim no ultrapassamento daquela. A teoria, assim, possui "força produtiva prática, transformadora. Sempre que alcança algo importante, o pensamento produz um impulso prático, mesmo que oculto a ele. Só pensa quem não se limita a aceitar passivamente o desde sempre dado".[31]

A aversão à teoria, que remete à uma impaciência de querer transformar o mundo sem interpretá-lo, fragiliza a ação e dissolve seu conteúdo, condenando-a ao delirante.[32] Esse agir supostamente tático, para Adorno, reflete apenas a instrumentalização da ação reduzindo-a à lógica irracional da técnica pela técnica típica do capitalismo,[33] convertendo-a em meios alienados do fim (mais uma vez Benjamin aqui). Com isso, "o ativismo submete-se à mesma tendência que acredita ou pretende combater: o instrumentalismo burguês, que fetichiza os meios porque a reflexão sobre os fins se torna intolerável para o tipo de práxis que lhe é próprio".[34]

A substituição dos fins pelos meios é absolutamente despolitizadora, pois esvazia o próprio homem de seu conteúdo e, ao mesmo tempo, despotencializa a

---

[29] Ibidem, p. 3.
[30] Ibidem, p. 2.
[31] Ibidem, p. 3.
[32] Ibidem, p. 3.
[33] Esse ponto é também abordado por Habermas, na obra "Teoria e Práxis", cujo núcleo consiste na crítica à cientificização da política. Com a modernidade, a técnica e a ciência terminariam por reduzir a teoria e a ação a uma racionalidade instrumental, pautada numa consciência tecnocrática. A técnica não está mais direcionada a produzir uma vida boa e virtuosa, mas passa a ser destinada exclusivamente a gerar ordem e organização social. A crítica termina totalmente esvaziada e a práxis é extirpada, de modo que a ação social termina pensada e guiada apenas pela técnica. A tecnocracia produz despolitização, pois domina a formação da opinião e dos discursos e termina esvaziando o campo da vontade na esfera pública. Para Habermas, não há primazia da teoria sobre a práxis. O ponto seria restaurar uma esfera pública, na qual as opiniões e discussões sobre questões de interesse político e público possam ser realizadas, num "processo universal de formação discursiva da vontade". HABERMAS, Jürgen. **Teoria e práxis:** estudos de filosofia social. São Paulo: Unesp, 2013, p. 32. Trata-se da restauração de uma práxis em ato, pela ação comunicativa, desempenhada de forma racional e livre. HABERMAS, Jürgen. **Teoria e práxis:** estudos de filosofia social. São Paulo: Unesp, 2013.
[34] Ibidem, p. 5.

ação, tornando-a ilusória e aparente, impedindo que se questione sua própria impotência em relação ao poder real, que nada mais é que sua confluência à manutenção do estado de coisas. O praticismo rejeita a teoria por "suspeita de ideologia", mas "quando a práxis encobre com o ópio do coletivo sua própria e real impossibilidade, é ela que se torna ideologia".[35]

A recusa à teoria impede que se avance à pergunta "o que fazer?", e a crise prática se assenta nesse problema: "não saber o que fazer".[36] Aqui Adorno identifica a mesma questão apresentada por Žižek, qual seja, a relação entre espontaneidade e organização. Ele se questiona sobre "como é possível uma práxis não-repressiva, como navegar entre as alternativas espontaneidade e organização; isso só pode ser descoberto, se é que é possível, através da teoria, e não por outra via. Quando se descarta o conceito, aparecem traços como a solidariedade unilateral, que degenera em terror".[37]

Eis a questão. Adorno mostra como teoria e práxis não podem estar radicalmente separadas, como antagonismos[38]. Mas, ele insiste, não podem ser a mesma coisa também. Elas têm uma relação de descontinuidade[39] (nada conduz necessariamente a teoria à práxis), mas isso é absolutamente progressista. A relação entre elas é de "virada qualitativa". A pretensa unidade é adialética e impede demarcar como essa relação permite que se desvelem contradições produtivas.

A teoria não está fora do contexto geral da sociedade, mas tem relativa autonomia para resistir ao fascínio do "Todo dado". Por outro lado, a práxis é a fonte de onde a teoria extrai suas forças, porém não é recomendada por esta. Assim, "nem a práxis transcorre independentemente da teoria, nem esta é independente daquela. Se a práxis fosse o critério da teoria, converter-se-ia, por amor ao "*thema probandum*", no embuste denunciado por Marx e, por causa disso, não poderia alcançar o que pretende; se a práxis se regesse simplesmente pelas indicações da teoria, endurecer-se-ia doutrinariamente e, além disso, falsearia a teoria".[40]

---

[35] Ibidem, p. 8.
[36] Ibidem, p. 2.
[37] Ibidem, p. 7.
[38] Ibidem, p. 3.
[39] Ibidem, p. 8.
[40] Ibidem, p. 8.

O ponto de Adorno é excelente e elucidativo. Todavia, a questão é um pouco mais profunda e para ser compreendida demanda um breve percurso, primeiro a Aristóteles, depois a Marx.

Em Ética a Nicômaco (que não é uma investigação de cunho teórico, mas prático[41]), Aristóteles traz o núcleo do debate sobre a diferença entre teoria, práxis e poiesis. Embora o foco esteja no livro VI, é preciso leitura mais ampla para uma melhor compreensão. Sua ideia, em síntese, é a seguinte:

A. Todas as coisas, inclusive as ações, têm uma função (ergon; ἔργον), que está relacionada a sua finalidade/propósito (telos; τέλος). Aparentemente, existem várias finalidades possíveis (honras, prazeres, etc.), mas todas são apenas mediações para uma finalidade suprema: o mais alto Bem, que é a eudaimonia (εὐδαιμονία).

B. A eudaimonia (εὐδαιμονία) significa felicidade, vida boa, florescimento humano; não é um estado mental-psicológico-subjetivo, mas está relacionada a uma forma concreta objetiva e nobre de viver. Ela se concretiza enquanto finalidade através de um agir da alma com excelência e virtude (arete; ἀρετή), conforme um princípio racional. Como a vida tem um sentido de atividade e o homem é um animal político, a eudaimonia (εὐδαιμονία) é a finalidade da ação humana, apenas pela qual ele cumpre sua função.

C. As virtudes não são coisas que se aprende antes, para depois fazê-las (saber o que é justiça não torna alguém justo). Aprende-se fazendo (ex.: nos tornamos justos, sendo justos). Para tornar-se justo, praticando um ato justo, o agente deve: (i) ter conhecimento do que está fazendo; (ii) escolher o ato por ele mesmo (voluntariamente); (iii) a ação deve ser efeito de um caráter firme e imutável. Não é a justeza do homem que contamina a ação; é a ação feita "tal como o fazem os justos" que constitui o homem justo em ato. O que se faz retrodetermina quem você é.

D. A teoria filosófica permite que se saiba com verdade ou falsidade o que é o bem; mas ela não produz efeitos, não constitui um homem bom ou um ato bom. Há uma sabedoria prática (phronesis; φρόνησῐς) que diz respeito à deliberação sobre os meios adequados da ação, que são escolhas voluntárias sobre como a finalidade nobre e racional (eudaimonia) pode ser atingida. Essas escolhas devem ser pautadas

---

[41] ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco; Poética.** 4. ed. São Paulo: Nova Cultura, 1991, p. 30.

em virtudes,[42] que são disposições de caráter guiadas pela razão e conduzem a um meio-termo. Isso pressupõe que o desejo quanto ao fim seja racional e o raciocínio seja verdadeiro, ou seja, afirma em ato que o bom é a concordância da verdade (filosófica, teórica) com o reto desejo (racional).

E. Considerando a reta razão, há cinco disposições da alma em face das quais se produz verdade: técnica/arte, sabedoria prática, sabedoria filosófica, ciência e razão intuitiva. Vou focar nas três primeiras aqui.

F. Quanto à sabedoria filosófica, está preocupada com universais e com aquilo que é eterno. Une ciência e intuição para explicar, por exemplo, o que a Ideia de justiça é. É o campo da teoria, produzida a partir da experiência, mas contemplativa.

G. Quanto à técnica/arte (ex.: arquitetura), ela não está preocupada em saber como as coisas são, o que geram por necessidade ou o que fazer de acordo com a natureza. Ela é uma disposição que, através da reta razão, busca produzir coisas novas diferentes ou considerar maneiras de fazê-lo. Não diz respeito ao agir, mas à capacidade de produzir, cujo ato tem uma finalidade diferente de si mesmo. A esse criar, fazer algo novo, Aristóteles chama de poiesis.

H. Quanto à sabedoria prática (phronesis; φρόνησῐς), versa sobre coisas mutáveis e é uma capacidade verdadeira e raciocinada de agir que cumpre uma finalidade em si mesma (eudaimonia; εὐδαιμονία). Ela pressupõe virtude moral e reta razão, porquanto trata da deliberação sobre o meio adequado para um fim nobre em si mesmo (propósito reto). Implica uma ordem racional cujo efeito é a práxis e é produto da experiência (não é natural) e da percepção (e não da intuição). Esse agir Aristóteles chama de práxis.

I. Aristóteles afirma que é a sabedoria prática que, pela virtude moral, assegura que, pelo ato, se atinja o fim (em si mesmo, práxis). No entanto, isso não significa que domine a sabedoria filosófica ou a parte mais alta de nossa alma, porque busca os meios de sua produção, ou seja, emite ordens e prescrições com vista à sua realização.

---

[42] Existem duas virtudes superiores e ambas não são adquiridas por natureza: (i) intelectual (sabedoria filosófica, compreensão e sabedoria prática), que surge graças ao ensino e à experiência, logo, demanda tempo; e (ii) moral (liberalidade e temperança), resultado do hábito.

Assim, teoria, práxis e poiesis têm por base um agir racional e uma finalidade suprema, que é a eudaimonia (εὐδαιμονία).

A práxis é uma ação que produz seu fim em si mesmo, ou seja, realiza a eudaimonia (εὐδαιμονία) enquanto viver bem em ato. Ela é efeito da percepção sobre a experiência. Assim, segundo Perine:

> Realizar práxis, no sentido aristotélico, exige em primeiro lugar um tipo de captação do fim como algo diretamente referido a eudaimonia, e como uma especificação de eudaimonia, de modo que práxis seja, na verdade, eupraxia, mesmo quando o ato particular só se relacione com eudaimonia por meio de uma especificação. Mas realizar práxis exige também querer realizar um determinado ato, independentemente de qualquer razão adicional que se possa ter para fazê-lo, pelo simples fato de ser belo-e-bom. Portanto, possuindo phronesis, o homem torna-se, não mais bem habilitado para agir, mas capaz de executar práxis, que, para Aristóteles, significa eupraxia, ou, o que é o mesmo, eudaimonia.[43]

A poiesis diz respeito à produção de algo novo e mutável, cuja finalidade direta é diferente da ação, mas deve, indiretamente, mirar na eudaimonia (εὐδαιμονία). Ela pressupõe técnica. Ambas lidam com particulares e questões mutáveis.

Nas palavras de Gerard J. Hughes:

> em ambos os casos, o agente faz algo que precisa e não foi ainda feito: envolvem pensamento e cuidado; ser bom em como se vive e ser bom em fazer as coisas são habilidades que podem ser aprendidas e que devem ser aprendidas através da prática e da experiência. (...) Mas a eudaimonia não é o produto das ações de uma boa pessoa. Realização/satisfação na vida não é algo acima ou para além das ações de alguém e que essas ações produzem. Realização/satisfação consiste em fazer o que se faz apenas porque se vê essas ações como nobres e valiosas. Novamente, se alguém é bom em arquitetura, escultura ou medicina é determinado pelo tipo de casas, estátuas ou pacientes que podem produzir; considerando que ser bom em viver uma vida realizada é apenas poder viver uma vida assim, e vivê-la não é um processo que se empreenda em prol de outra coisa que é produzida como resultado. O ponto da boa vida é apenas o vivê-la.[44]

---

[43] PERINE, Marcelo. **Quatro lições sobre a ética de Aristóteles.** São Paulo: Loyola, 2006, p. 35.

[44] "[...] in both cases, the agent does something which need nor have been done: both involve thought and care; being good at how one lives and being good at making things are both skills which can be learnt, and which have to be learnt through practice and experience. (...)
But eudaimonia is not the product of the actions of a good person. Fulfilment in life is not something over and above someone's actions which those actions produce. Fulfilment consists in doing what one does just because one sees those actions as noble and worthwhile. Again, whether someone is good at architecture, or sculpture, or medicine is determined by the kind of houses, or statues, or patients they can produce; whereas being good at living a fulfilled life just is being able to live such a life, and living it is not a process one undertakes for the sake of something else which is produced as a result. The point of the good life just is the living of it." HUGHES, Gerard J. **The Routledge guidebook to Aristotle's Nichomachean ethics.** New York : Routledge, 2013, p. 119-120.

Já a teoria diz respeito à ideia sobre o que é a finalidade verdadeira e nobre; ela pressupõe um saber filosófico e trata de descrever como as coisas idealmente são. Mas isso é efeito da razão intuitiva sobre a realidade e a experiência. A sabedoria prática permite a práxis eudaimônica, que realiza o bem viver, o florescimento humano em si, a qual serve e da qual se serve. A teoria não é a práxis, mas elas não estão radicalmente separadas ou em antagonismo. O próprio Aristóteles já sabia que a materialidade deve ser a base da teoria. A experiência sustenta a práxis, que sustenta a teoria. Note-se: para se falar em teoria, práxis e poiesis deve se estar falando em experiência, base racional e eudaimonia enquanto fim e, quanto às duas últimas (práxis e poiesis), virtudes nos meios. Não é qualquer escrito que é teoria; qualquer agir que é práxis; e qualquer fazer que é poiesis.

Segundo Niko Noponen:

> Segundo Aristóteles, um indivíduo ou comunidade não pode alcançar a eudaimonia, o telos da natureza humana, sem sincera devoção e práticas das virtudes, porque suas reivindicações são constituintes essenciais dos tipos de atividades e relações humanas cuja atualização consciente e intencional realiza a felicidade humana.[45]

Marx percebe claramente isso. Ele nos ensina que, mesmo que você elabore um pensamento filosófico (ex. idealismo), produza algo novo pelo trabalho ou se torne trabalhador pelo ato de trabalhar, dentro do capitalismo nada disso produz eudaimonia como fim. Pelo contrário: o trabalhar não pode ser práxis no capitalismo justamente porque a finalidade que concretamente se perfaz em ato é alienação e exploração, produzindo o trabalhador enquanto *commodity*. Nesse sentido, Marx afirma:

> O trabalhador se torna ainda mais pobre, quanto mais riqueza produz, quanto mais sua produção aumenta em poder e alcance. O trabalhador se torna uma commodity cada vez mais barata quanto mais commodities ele cria. Com o crescente valor do mundo das coisas, procede em proporção direta a desvalorização do mundo dos homens. O trabalho produz não apenas commodities: produz a si mesmo e o trabalhador como commodity – e o faz na proporção em que produz commodities em geral.

---

[45] "According to Aristotle, an individual or community cannot achieve eudaimonia, the telos of human nature, without sincere devotion to and the practices of virtues, because their claims are essential constituents of the kinds of human activities and relations whose conscious, intentional actualization realizes human happiness." NOPONES, Niko. Alienation, practices, and human nature: marxist critique in MacIntyre's aristotelian ethics. In: BLACKLEDGE, Paul (org). **Virtue and politics:** Alasdair MacIntyre 's revolutionary aristotelism. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2011, p. 110.

> Esse fato expressa apenas que o objeto que o trabalho produz – o produto do trabalho – o confronta como algo alheio, como um poder independente do produtor. O produto do trabalho é o trabalho que foi cristalizado em um objeto, que se tornou material: é a objetificação do trabalho. A realização do trabalho é sua objetificação. Nas condições tratadas pela economia política, essa realização do trabalho aparece como perda da realidade para os trabalhadores; objetificação como perda do objeto e *object-bondage*; apropriação como estranhamento, como alienação.[46]

O capitalismo esvazia homem de sua essência, porquanto despolitiza-o ao esvaziar o potencial transformador e emancipador de sua ação, impedindo que, pelo viver, o homem cumpra sua função e atinja sua finalidade. Como não há eudaimonia e autêntica práxis no capitalismo, não há florescimento humano e verdadeira felicidade como viver bem.

Dito isso, a única práxis possível, por uma questão lógica, no capitalismo, é aquela que busca justamente a superação (*Aufhebung*) do sistema. Da mesma forma, qualquer autêntica teoria, que deve ser produzida a partir da experiência e deve ter por finalidade a emancipação humana e o florescimento, só pode ser crítica da realidade e do estado naturalizado de coisas. Uma verdadeira poiesis deve mirar na técnica para a produção de algo novo que ultrapasse a lógica do capital (ex.: o que pretende a arte). A eudaimonia demanda uma prática revolucionária que inclui uma teoria crítica da realidade capitalista, uma práxis de superação que constitua em ato o homem enquanto sujeito político, autônomo e livre, e uma *poieses* que produza transformações concretas e inovações na realidade na forma de uma nova forma de organização da sociedade.

Nas Teses sobre Feuerbach, Marx inicia expondo uma crítica ao materialismo feuerbachiano logo na primeira tese:

---

[46] "The worker becomes all the poorer the more wealth he produces, the more his production increases in power and range. The worker becomes an ever cheaper commodity the more commodities he creates. With the increasing value of the world of things proceeds in direct proportion the devaluation of the world of men. Labour produces not only commodities: it produces itself and the worker as a commodity—and does so in the proportion in which it produces commodities generally.
This fact expresses merely that the object which labour produces—labour's product—confronts it as something alien, as a power independent of the producer. The product of labour is labour which has been congealed in an object, which has become material: it is the objectification of labour. Labour's realisation is its objectification. In the conditions dealt with by political economy this realisation of labour appears as loss of reality for the workers; objectification as loss of the object and object-bondage; appropriation as estrangement, as alienation." MARX, Karl. **Economic and philosophic manuscripts of 1844.** Apple Books. Mineola: Dover, 2007, p. 142-143.

> O principal defeito de todo o materialismo existente até agora (o de Feuerbach incluído) é que o objeto [Gegenstand], a realidade, o sensível, só é apreendido sob a forma do objeto [Objekt] ou da contemplação, mas não como atividade humana sensível, como prática; não subjetivamente. (...) Ele não entende, por isso, o significado da atividade "revolucionária", "prático-crítica".[47]

Na terceira, ele reitera o ponto: "A coincidência entre a alteração das circunstâncias e a atividade ou automodificação humanas só pode ser apreendida e racionalmente entendida como prática revolucionária."[48]

O materialismo abstrato e contemplativo de Feuerbach ignora a realidade e não consegue perceber que a sociedade burguesa é desumanizante em si. Por isso, na tese dez, Marx afirma: "O ponto de vista do velho materialismo é a sociedade 'burguesa'; o ponto de vista do novo é a sociedade humana, ou a humanidade socializada".[49] Ora, o novo é o dele próprio, Marx. Veja: a crítica aqui é à uma teoria filosófica que ignora a realidade, a práxis, a eudaimonia, o bem viver como forma de realização das funções e finalidades humanas. A emancipação, qual seja, a realização da sociedade humana realizada, demanda transformação, e essa só poder vir de uma ação que ultrapasse, supere e subverta as coordenadas que estruturam o capitalismo.

Na obra de 1971, *Praxis and Action,* Richard Bernstein aborda precisamente essa questão. Segundo o autor, o foco da obra é analisar como, pós-idealismo hegeliano, quatro correntes filosóficas (marxismo, existencialismo, pragmatismo e filosofia analítica) teriam suas óbvias diferenças e estariam preocupadas com questões diversas, mas uma leitura atenta permite identificar um ponto em comum:

> Pretendo mostrar que a preocupação com o homem como agente tem sido um ponto focal primário de cada um desses movimentos e, além disso, que cada um contribui com algo permanente e importante para a nossa compreensão da natureza e contexto da atividade humana.[50]
> [...]

---

[47] MARX, Karl. **A ideologia alemã:** crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stimer, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846). Apple Book. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 1338-1339.

[48] Ibidem, p. 1340.

[49] Ibidem, p. 1349.

[50] "I intend to show that the concern with man as agent has been a primary focal point of each of these movements and further, that each contributes something permanent and important to our understanding of the nature and context of human activity". BERNSTEIN, Richard J. **Praxis and action**: contemporary philosophies of human activity. 2 ed. Philadelphia: University of Pensilvania Press, 1999, p. 1.

> O objetivo essencial deste estudo é entender o que cada um desses movimentos filosóficos tem nos dito sobre a ação, como esta deve ser caracterizada, quais questões devem ser enfrentadas para que se possa confrontar a ação e qual é o seu significado na tentativa de compreender o que é o homem.[51]

Ou seja: as quatro correntes são reflexo de uma percepção de que é preciso filosofar de outra forma; são uma consequência ou reação às ideias hegelianas. Uma das tarefas a que Bernstein se propõe é retomar aquilo que ele chama de sentido "high" de práxis. Embora "práxis" teria historicamente sido traduzida por prática ou ação, desvinculada da teoria, esse seria apenas um sentido "low". Mas qual então seria o "high"?

Segundo ele, seria a noção de práxis presente na obra aristotélica e que se perdeu. No capítulo sobre marxismo, ele analisa com precisão como Marx, pela crítica ao materialismo feurbachiano e ao idealismo hegeliano, consegue retomar a noção aristotélica de práxis[52] e pensar efetivamente um *Aufhebung* enquanto superação dialética concreta das categorias teoria e práxis, o que se materializaria na noção de práxis revolucionária que inclui uma teoria crítica enquanto constituída e constitutiva desta.

A construção explicativa se sustenta nos seguintes termos adiante expostos. Bernstein inicia a análise pela noção hegeliana de "espírito" (*Geist)*. O objetivo é demonstrar que a práxis marxiana, de base aristotélica, "é em si mesma o resultado de uma crítica dialética do *Geis*t de Hegel".[53]

Hegel busca pela noção de *Geist* (espírito) sistematizar duas noções: (i) Razão (ou "nous", de base aristotélica) e Deus (de base judaico-cristã) onisciente, onipotente e que guia a história na forma da providência divina. Algumas perspectivas para compreender a noção de *Geist:*

---

[51] "The essential aim of this study is to understand what each of these philosophic movements has been telling us about action, how it is to be characterized, what issues must be confronted in coming to grips with action, and what is the significance of action in the attempt to understand what man is." Ibidem, p. xvii.

[52] "Praxis is the central concept in Marx's outlook-the key to understanding his early philosophic speculations and his detailed analysis of the structure of capitalism. It provides the perspective for grasping Marx's conception of man as 'the ensemble of social relationships' and his emphasis on production; it is the basis for comprehending what Marx meant by 'revolutionary practice'." Ibidem, p. 13.

[53] "[...] is itself the result of a dialectical critique of Hegel's Geist". Ibidem, p. 14.

(i) Para Hegel, somos racionais quando participamos da razão universal (tanto a realidade é racional, quanto o que entendemos dela). A razão para Hegel não é um conceito abstrato, um instrumento ou uma faculdade limitada e impotente. Geist é a razão plenamente realizada no mundo.

(ii) Não há uma separação radical entre natureza e *Geist*. A natureza não é algo fixo e acabado; ela chega a seu objetivo e verdade no *Geist*. Já o *Geist* não é algo abstrato além da natureza, mas existe verdadeiramente na medida em que contém a natureza subjugada em si. O *Geist* é a agência do desenvolvimento histórico, fonte da estrutura racional e da forma do mundo. Ele guia a história para seu objetivo final: a liberdade. O *Geist* se realiza, passando de liberdade e autodeterminação abstrata para concretização na realidade pelas instituições e ações humanas.

(iii) Como ele se realiza? A transição da potencialidade para a realidade é mediada pela consciência e vontade. Assim, "o Espírito está em guerra consigo mesmo. Ele deve se superar como seu próprio inimigo e obstáculo".[54] Para Hegel, o "Geist está perpetuamente se alienando, se dirigindo e lutando consigo mesmo".[55] Esse processo dinâmico e orgânico Hegel chama de dialética, em que o *Geist* se volta contra si mesmo (negatividade) e se supera (*Aufhebung*), num movimento contínuo e infinito.

Para Hegel, "a auto-realização e a auto-satisfação do *Geist* ocorrem apenas pela auto-destruição".[56] Essa destruição é o meio pelo qual o desenvolvimento progressivo em direção à liberdade concreta se realiza. A dialética pela negatividade é, assim, um processo ativo, sendo o *Geist* movimento de autoatividade em si. Ou seja, "a própria essência do espírito é a ação. Ele se toma o que essencialmente é – ele é o seu produto, o seu próprio trabalho. Assim, ele se toma o objeto de si mesmo, vê-se como uma existência exterior."[57]

---

[54] "Thus Spirit is at war with itself. It must overcome itself as its own enemy and formidable obstacle". Ibidem, p. 19.
[55] "Geist is perpetually alienating itself, dirempting itself, and struggling with itself". Ibidem, p. 19.
[56] The self-realization and the self-fulfillment of Geist takes place only by self-destruction. Ibidem, p. 21.
[57] HEGEL, Georg W. F. **A razão na história:** uma introdução geral à filosofia da história. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2001, p. 210.

Como o homem é o agente pelo qual *Geist* se expressa na história, podemos entender o que Hegel quer dizer quando diz que "(o) homem é sua própria ação, a sequência de suas ações, aquilo em que ele mesmo está se fazendo. Assim, o Espírito é essencialmente Energia e, em relação ao Espírito, não se pode deixar de parte sua manifestação. A manifestação do Espírito é sua autodeterminação real, este é o elemento de sua natureza concreta. (...) A manifestação do Espírito é sua autodeterminação e é esta manifestação que temos de investigar na forma de Estados e indivíduos."[58]

Essa negatividade-atividade do *Geist*, nesse movimento dialético, pode ser imaginado pela figura de uma espiral sem fim. O transcurso da história, a ascensão e queda das instituições, são reflexo do desenvolvimento dos estágios de consciência do *Geist*. O movimento do *Geist* tem uma estrutura eterna, necessária e racional, que se reflete em processos concretos.

(iv) Em "Fenomenologia do Espírito",[59] Hegel mostra esses estágios de desenvolvimento da consciência: sensação de certeza, percepção e compreensão.[60] Buscamos conhecer diretamente os objetos e fatos, mas a objetividade se converte em subjetividade. A consciência, na sua tentativa de conhecer um outro objeto verdadeiramente independente da consciência, está realmente conhecendo a si mesma; e esse é um movimento de retorno a si na forma de autoconsciência. Nesse processo, surgem contradições e conflitos até que nós, como personificação do *Geist*, percebemos que o que sabemos (o que aparece como objeto para a consciência) nada mais é do que outra forma de consciência em si. É uma questão prática e concreta: "A tarefa de *Geist* é tornar a si mesma o que é essencialmente; é seu próprio produto, seu próprio trabalho".[61] A consciência se reconhece aqui como e em outra consciência; é livre porquanto autodeterminada. O impulso oficial de *Geist* é "infinitar a si mesmo".[62]

---

[58] Ibidem, p. 147-148.
[59] HEGEL, Georg W. F. **Fenomenologia do espírito.** 9 ed. Petrópolis: Vozes, 2014.
[60] BERNSTEIN, Richard J. **Praxis and action**: contemporary philosophies of human activity. 2. ed. Philadelphia: University of Pensilvania Press, 1999, p. 23.
[61] "The task of Geist is to make itself what it essentially is; it is its own product, its own work." Ibidem, p. 24-25.
[62] Ibidem, p. 25.

A consciência está em luta consigo mesma. É preciso pensar na dialética do senhor e do escravo não como um processo apenas social, mas como uma metáfora do movimento de luta que ocorre dentro de uma "consciência infeliz".[63]

O senhor exige logicamente um escravo, que não apenas trabalhe para ele, mas o reconheça nesse lugar. Sob certa perspectiva, o mestre está também dependente e escravizado no escravo, pois depende de outra consciência para obter seu reconhecimento. O escravo é a realidade essencial do mestre, a condição pela qual ele pode ser o que é. O oposto não é verdade, pois o escravo realiza sua natureza essencial naquilo que produz. É no máximo da alienação no produto de seu trabalho que o escravo pode olhar-se de volta como uma consciência que algo faz e realizar sua própria existência. Esse é o começo da liberdade do escravo. Essa é uma metáfora do que Hegel quer dizer com o *Geist* que se realiza através de sua negação. "O resultado da Fenomenologia é mostrar-nos que, quando pensamos que estamos encontrando algo diferente da consciência, acontece que esse 'outro' é realmente uma forma alienada de consciência".

(v) "*Geist* é espírito e é a realidade totalizada (toda incluída e cercada; toda abrangida)."[64] Isso permite uma outra forma de pensar Hegel enquanto um idealista. A separação entre materialismo *versus* idealismo foi muito influenciada pelo dualismo cartesiano, que trata a mente como separada da realidade. Sob esta perspectiva, para Bernstein, Hegel não seria um idealista, pois, quando lida com a história, ele não a vê como uma marcha contínua de abstrações mentais, presas no campo da Ideia. Para Hegel, o *Geist* realiza a liberdade na esfera política, especialmente nas instituições; ele perfaz seu trabalho na realidade, por suas manifestações concretas.

Segundo Bernstein, "o que Hegel procura alcançar é um *Aufhebung* da dicotomia entre idealidade e materialidade".[65] Tal ponto é reforçado na Lógica,[66] na parte em que trata da essência. Os conceitos que compõem as clássicas dicotomias metafísicas, dentre as quais está teoria e práxis, não podem ser isolados como ideias

---

[63] Ibidem, p. 28.
[64] "Geist is spirit and is the all-inclusive and all-encompassing reality". Ibidem, p. 29.
[65] "What Hegel seeks to achieve is an Aufhebung of the dichotomy of ideality and materiality." Ibidem, p. 30.
[66] HEGEL, Georg W. F. **Ciência da lógica: 1. A doutrina do ser.** Petrópolis: Vozes, 2016.

puras; cada um exige o outro para se "completar". Isso demandaria uma superação (*Aufhebung*). Apesar dos esforços, Hegel termina pensando a matéria sempre como autoalienação do *Geist* e a filosofia como impotente, chegando tarde demais.

Marx identifica e reconhece esse ponto (é sim necessário um *Aufhebung* da relação entre teoria e práxis), mas toma a empreitada de Hegel insuficiente em sua finalidade. Para Bernstein, a 11ª tese sobre Feurbach deve ser lida sob essa lente: ela "não pretende ser (como é frequentemente lido) uma condenação da filosofia".[67] Ao contrário, ela afirma que "o que é necessário é um *Aufhebung* da filosofia".[68]

Marx leva a fim o projeto de Hegel; ele cumpre a missão. A teoria não é absolutamente estranha à realidade, como Hegel já sabia. Ela é a práxis como autoatividade do *Geist;* ela não guia a ação, mas compreende o que esta é; ela é a articulação da racionalidade na práxis.[69] Marx de fato gira[?] Hegel e assim consegue produzir esse *Aufhebung;* e, apesar da declarada insuficiência do materialismo Feuerbachiano, ele dá a pista de como realizar o processo. Marx, assim, faz o *Aufhebung* do idealismo hegeliano e do materialismo feuerbachiano e, então, faz o *Aufhebung* da dicotomia teoria e práxis.

Quando se observa a "Crítica à Filosofia do Direito", de Hegel, realizada por Marx, percebe-se claramente esse processo. Como Bernstein mostra, se levarmos com seriedade a perspectiva do *Geist* em direção à concretude, seu "teste crucial" seria sua capacidade de explicar e compreender as instituições políticas existentes. Marx leva a sério e é justamente essa a questão: ele usa Hegel contra ele mesmo, e mostra como Hegel falhou em sua missão, pois, ao partir da ideia para a concretude, terminou encobrindo as contradições reais e fundamentais das instituições. Hegel erra e produz mistificação quanto trata como efeitos, predicados e consequências do *Geist* justamente aquilo que é sua causa: sujeitos reais, que agem.

Em face disso, as formas de desenvolvimento e autoalienação do Geist não produzem liberdade realizada, mas, ao contrário. Aquilo que o homem produz, suas práticas e as instituições não são a concretização da liberdade, mas justamente a

---

[67] "This is not intended (as it is frequently read) as a blanket condemnation of philosophy". BERNSTEIN, Richard J. **Praxis and action**: contemporary philosophies of human activity. 2. ed. Philadelphia: University of Pensilvania Press, 1999, p. 33.
[68] "What is needed is an Aufhebung of philosophy". Ibidem, p. 34.
[69] Ibidem, p. 34.

expressão máxima da alienação humana. Hegel acredita estar identificando o ápice do processo de liberdade, mas na verdade decodifica o mecanismo da alienação. Assim, dialeticamente falando, a base da crítica está implicitamente ali, justamente no seu ultrapassamento. Práxis em Marx deve ser vista a partir dessa base. Não se trata apenas de superar contradições no pensamento; a questão é o ultrapassamento das contradições práticas que têm por consequência desumanizar o homem e separá-lo da sua função e finalidade naturais (num sentido aristotélico). A autêntica práxis é revolucionária no sentido que concretiza a eudaimonia e perfaz a sociedade realmente humana porquanto supera as contradições concretas que produzem alienação.

O ponto, como afirma Bernstein, é que "a própria natureza ou caráter de um homem é determinada pelo que ele faz ou por sua práxis, e seus produtos são concretizações concretas dessa atividade. Numa sociedade alienada, o homem não é apenas alienado dos produtos que molda, mas também na própria atividade pela qual ele produz esses objetos"[70]. O produto do trabalho é e não reflexo do homem; assim como para Hegel ele é ou não reflexo do escravo. Ele reflete o que o homem tem de distintivo, mas o aliena. Hegel não percebe a diferença entre objetificação e alienação. O homem não pode viver sem trabalhar e produzir algo novo; a produção pela força de trabalho é o próprio movimento de sua existência e reprodução. Todavia, no capitalismo, a objetificação se torna alienação. A alienação é uma condição histórica do capitalismo. A objetificação não é em si problemática, pois num contexto não capitalista ela pode ser o meio pelo qual, através do trabalho, o homem se constitui em ato pela concretização de sua essência, sendo o próprio gesto criativo, produtivo, de práxis e poiesis ante um fim autenticamente *Bom*. Daí o proletariado ser a categoria universal da práxis revolucionária.

Isso coloca a questão da teoria em outro patamar: ela só pode ser teoria crítica da realidade, ou seja, não só do capitalismo enquanto sistema econômico,

---

[70] "Consequently the very nature or character of a man is determined by what he does or his ***praxis***, and his products are concrete embodi- ments of this activity. In an alienated society, man is not only alienated from the products he shapes, but the very activity by which he produces these objects is itself alienated". BERNSTEIN, Richard J. **Praxis and action**: contemporary philosophies of human activity. 2. ed. Philadelphia: University of Pensilvania Press, 1999, p. 44.

desvelando sua operação e contradições, mas da própria forma como concebemos a realidade, ou seja, do capitalismo enquanto sistema simbólico operativo. Teoria crítica é aquela que faz crítica da crítica.

Na carta de Marx a Arnold Ruge,[71] escrita em 1843, ao discutir a finalidade da revista que estavam produzindo, Marx identifica claramente sua visão sobre a tarefa de uma teoria crítica.

Primeiramente, ele diagnostica um problema:

> De fato, os obstáculos internos parecem quase maiores que as dificuldades externas. Pois mesmo que a pergunta "de onde?" não apresente problemas, a pergunta "para onde?" é uma rica fonte de confusão. Não apenas surgiu a anarquia universal entre os reformadores, mas também todo indivíduo deve admitir para si mesmo que não tem uma idéia precisa sobre o que deve acontecer.[72]

Todavia, esse problema indica justamente o que se deve fazer:

> No entanto, esse mesmo defeito se converte em vantagem para o novo movimento, pois significa que não antecipamos o mundo com nossos dogmas, mas tentamos descobrir o novo mundo através da crítica do antigo. [...]
> A filosofia tornou-se secularizada e a prova mais impressionante disso pode ser vista na maneira como a consciência filosófica se uniu à batalha não apenas externamente, mas também internamente. Se não temos parte com a construção do futuro ou como organiza-lo para todo tempo, ainda não resta dúvida sobre a tarefa que nos confronta atualmente: a crítica implacável à ordem existente, implacável, pois ela não se retrairá nem diante de suas próprias descobertas, nem de conflitos com os poderes que existem. Portanto, não sou a favor de içarmos uma bandeira dogmática. Muito pelo contrário. Devemos tentar ajudar os dogmáticos a esclarecer suas idéias.[73]

Esse movimento demanda uma crítica da teoria e da prática existente:

---

[71] MARX, Karl. **Letter from Marx to Arnold Ruge** (1843). Disponível em: <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1843/letters/43_09-alt.htm>. Acesso em: 13 abr. 2020.

[72] "In fact, the internal obstacles seem almost greater than external difficulties. For even though the question "where from?" presents no problems, the question "where to?" is a rich source of confusion. Not only has universal anarchy broken out among the reformers, but also every individual must admit to himself that he has no precise idea about what ought to happen". Ibidem.

[73] "However, this very defect turns to the advantage of the new movement, for it means that we do not anticipate the world with our dogmas but instead attempt to discover the new world through the critique of the old. (...)
Philosophy has now become secularized and the most striking proof of this can be seen in the way that philosophical consciousness has joined battle not only outwardly, but inwardly too. If we have no business with the construction of the future or with organizing it for all time, there can still be no doubt about the task confronting us at present: the ruthless criticism of the existing order, ruthless in that it will shrink neither from its own discoveries, nor from conflict with the powers that be.
I am therefore not in favor of our hoisting a dogmatic banner. Quite the reverse. We must try to help the dogmatists to clarify their ideas." Ibidem.

> A razão sempre existiu, mas nem sempre de forma racional. Portanto, o crítico pode se inspirar em todas as formas existentes de consciência teórica e prática e, a partir desse objetivo ideal e final implícito nas formas reais da realidade existente, ele pode deduzir uma realidade verdadeira.[74]

Para tal, é preciso olhar e identificar na própria realidade a semente das lutas concretas.

> Esse conflito interno dentro do estado político nos permite inferir a verdade social. Assim como a religião é o índice das lutas teóricas da humanidade, o estado político enumera suas lutas práticas. Assim, a forma e a natureza particulares do estado político contêm todas as lutas sociais, necessidades e verdades dentro de si. (...)
> Portanto, o crítico não apenas pode, mas deve se preocupar com essas questões políticas (que os socialistas grosseiros encontram inteiramente abaixo de sua dignidade). (...)
> Nada nos impede, portanto, de alinhar nossa crítica com uma crítica da política, de tomar partido na política, ou seja, de entrar em lutas reais e nos identificar com elas.[75]

Marx rejeita uma aproximação dogmática ou uma teoria que sirva de comando para ação. Segundo ele, o que se deve fazer é colaborar para uma reforma da consciência:

> Isso não significa que devemos confrontar o mundo com novos princípios doutrinários e proclamar: Aqui está a verdade, fique de joelhos diante dela! Significa que desenvolveremos para o mundo novos princípios a partir dos princípios já existentes. Não diremos: Abandone suas lutas, elas são meras tolices; vamos fornecer a você verdadeiros slogans de campanha. Em vez disso, mostraremos simplesmente ao mundo por que ele está lutando, e a tomada de consciência disso é algo que ele deve adquirir, desejando ou não. A reforma da consciência consiste inteiramente em tornar o mundo ciente de sua própria consciência, em despertá-lo de seu sonho de si mesmo, em explicar suas próprias ações para ele. (...)
> Nosso programa deve ser: a reforma da consciência, não através de dogmas, mas analisando a consciência mística obscura para si mesma, seja ela religiosa ou política. Tornar-se-á então claro que o mundo há muito sonhava com algo com o qual precisa apenas tornar-se consciente para possuí-lo na realidade. Tornar-se-á claro que nossa tarefa não é traçar uma linha mental precisa entre passado e futuro, mas completar o pensamento do passado. Por fim, fica claro que a humanidade não iniciará nenhum

---

[74] "Reason has always existed, but not always in a rational form. Hence the critic can take his cue from every existing form of theoretical and practical consciousness and from this ideal and final goal implicit in the actual forms of existing reality he can deduce a true reality". Ibidem.

[75] "This internecine conflict within the political state enables us to infer the social truth. Just as religion is the table of contents of the theoretical struggles of mankind, so the political state enumerates its practical struggles. Thus the particular form and nature of the political state contains all social struggles, needs and truths within itself. (...) Hence the critic not only can but must concern himself with these political questions (which the crude socialists find entirely beneath their dignity). (...) Nothing prevents us, therefore, from lining our criticism with a criticism of politics, from taking sides in politics, i.e., from entering into real struggles and identifying ourselves with them." Ibidem.

> novo trabalho, mas conscientemente produzirá a conclusão de seu antigo trabalho.[76]

A função do jornal permite identificar o que, para ele, seria a função de uma teoria crítica:

> Estamos, portanto, em posição de resumir o credo de nossa revista em uma única palavra: o auto-esclarecimento (filosofia crítica) das lutas e desejos da época. Esta é uma tarefa para o mundo e para nós. Só pode ser bem-sucedida como produto de esforços conjuntos.[77].

Abandonar as ilusões sobre sua condição demanda abandonar as condições que demandam ilusões. Aliás, essa é precisamente a posição que Marx faz sobre a crítica à religião, que é apenas o gérmen de algo que deve ser ampliado a outros campos[78] e ajuda muito a pensar a função de uma crítica à ideologia. A crítica não pode constituir condenação vazia das ações, instituições e ilusões; ela demanda entendimento e compreensão das suas contradições inerentes, consequências, bem como da sua razão de existir. Nas palavras de Marx:

> a crítica não é uma paixão da cabeça, mas a cabeça da paixão. Não é um bisturi, mas uma arma. (...) Ela não se apresenta mais como fim em si, mas apenas como meio. Seu pathos essencial é a indignação, seu trabalho essencial a denúncia.[79]

---

[76] "This does not mean that we shall confront the world with new doctrinaire principles and proclaim: Here is the truth, on your knees before it! It means that we shall develop for the world new principles from the existing principles of the world. We shall not say: Abandon your struggles, they are mere folly; let us provide you with true campaign-slogans. Instead, we shall simply show the world why it is struggling, and consciousness of this is a thing it must acquire whether it wishes or not. The reform of consciousness consists entirely in making the world aware of its own consciousness, in arousing it from its dream of itself, in explaining its own actions to it. (…) Our programme must be: the reform of consciousness not through dogmas but by analyzing mystical consciousness obscure to itself, whether it appear in religious or political form. It will then become plain that the world has long since dreamed of something of which it needs only to become conscious for it to possess it in reality. It will then become plain that our task is not to draw a sharp mental line between past and future, but to complete the thought of the past. Lastly, it will becomes plain that mankind will not begin any new work, but will consciously bring about the completion of its old work." Ibidem.

[77] "We are therefore in a position to sum up the credo of our journal in a *single word*: **the self-clarification (critical philosophy) of the struggles and wishes of the age. This is a task for the world and for us.** It can succeed only as the product of united efforts". Ibidem.

[78] "A supressão [*Aufhebung*] da religião como felicidade *ilusória* do povo é a exigência da sua felicidade *real.* A exigência de que abandonem as ilusões acerca de uma condição é a exigência de que abandonem uma condição que necessita de ilusões. a crítica da religião é, pois, em *germe*, a *crítica do vale de lágrimas*, cuja *auréola* é a religião". MARX, Karl. **Crítica a filosofia do direito de Hegel**, 1843. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 145-146.

[79] Ibidem, p. 147.

Só uma teoria crítica (que, após, Marx conclui: foque na crítica da economia política) permite identificar as contradições da realidade (na qual se inclui a própria teoria), desmistificando-a, de modo a não determinar ou substituir a ação, mas indicar meios para ela, ou, nas palavras de Marx, ajudar a construir em ato a resposta ao *"where to"*: "as revoluções precisam de um elemento *passivo*, de uma base *material*".[80]

Assim:

> a arma da crítica não pode, é claro, substituir a crítica da arma, o poder material tem de ser derrubado pelo poder material, mas a teoria também se torna força material quando se apodera das massas. a teoria é capaz de se apoderar das massas tão logo demonstra *ad hominem*, e demonstra *ad hominem* tão logo se torna radical. Ser radical é agarrar a coisa pela raiz. Mas a raiz, para o homem, é o próprio homem".[81]

Mas se a teoria crítica é um meio para a ação, esse meio está pautado em um fim. Vimos com Aristóteles isso. Se essa ação é práxis, esse fim deveria ser a eudaimonia, a realização do homem em sua função e essência, a busca da autêntica felicidade, bem viver, florescimento. Será que Marx concorda com isso? Qual é para ele o fim? Resposta: "a revolução radical", que é "a emancipação humana universal".[82] É isso.

> Assim como a filosofia encontra suas armas *materiais* no proletariado, o proletariado encontra na filosofia suas armas *espirituais*, e tão logo o relâmpago do pensamento tenha penetrado profundamente nesse ingênuo solo do povo, a emancipação dos *alemães* em *homens* se completará.[83]

Ser homem não é uma condição biológica. Retomando Aristóteles, o homem se constitui em ato como efeito de um agir que realiza em si mesmo sua felicidade, bem viver e florescimento. Não há agir eudaimônico no capitalismo; há exploração e alienação. Logo, não há práxis, poiesis e teoria senão aquelas que se relacionam ao capitalismo mediante sua superação. Uma teoria crítica é aquela que, provocada pela realidade e pela necessidade, desvela as contradições materiais, os mecanismos de alienação, exploração e opressão, e compreende a razão de ser dos processos, devolvendo à realidade o entendimento necessário para permitir uma escolha por uma ação que seja práxis, ou seja, transformadora e revolucionária. Essa crítica

---

[80] Ibidem, p. 152.
[81] Ibidem, p. 151.
[82] Ibidem, p. 154.
[83] Ibidem, p. 156.

pressupõe uma crítica do agir pelo agir e do pensar pelo pensar, ou seja, da ação fetichizada em si e do pensamento tecnicista e pseudocrítico, todos estes colaborando para manter as coisas na estrutura como estão. Aqui reitero minha posição: não há teoria neutra e que não seja crítica. Se não for, não merece ser assim chamada; e não há teoria crítica hoje que não seja crítica do *status quo*, anticapitalista. A teoria é parte da realidade, é expressão dos conflitos e das contradições. Mas, de forma privilegiada, é o meio de desvelamento destes também. Ela permite elaborar os meios de uma forma alternativa de sociedade.

A constituição do homem e da sociedade humanizada é o grande fim em si. Não há propriamente função política, social e ética numa teoria que não coloque isso em pauta como núcleo central. E isso, especialmente, considerando que meu lugar de fala é Brasil. É com este pano de fundo que sustento: esse é um trabalho de teoria crítica. Considerando as lições de meu orientador, Celso Ludwig, que, a partir de Horkheimer, perfeitamente entendeu de que se trata a questão, eis os princípios que norteiam esse trabalho como teoria crítica:

> 1.º A teoria é crítica quando contém uma orientação para a emancipação da sociedade. Nesse sentido, a teoria tem o importante papel de mostrar as possibilidades melhores do mundo;
> 2.º A teoria crítica exige que se mantenha um comportamento crítico em relação ao que existe, para sempre identificar os novos obstáculos que impedem a sempre nova realização das potencialidades ainda não realizadas.[84]

Uma autêntica crítica é base para a luta, mas é em si uma forma de luta. E essa luta deve ser por emancipação, especialmente e inclusive contra as falsas soluções. O que Marx permite pensar é, contra a filosofia que só interpreta a realidade, uma forma de autêntica filosofia, que, segundo ele mesmo diz, é crítica, logo, produz teoria crítica. E nesse contexto, o que é então filosofar hoje?

Primeiramente, é fundamental destacar que filosofar não consiste em falar sobre qualquer coisa, de qualquer forma. Mais do que dar respostas verdadeiras, explicar a realidade ou responder perguntas, o gesto de filosofar começa com a demarcação, que é também a invenção e declaração, da existência de um autêntico problema relevante. Mas como defini-lo?

---

[84] LUDWIG, Celso Luiz. **Para uma filosofia jurídica da libertação:** paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo. Florianópolis: Conceito Editorial, 2006, p. 193.

Ao debater tal ponto (que, ironicamente, é um problema filosófico), o filósofo francês Alain Badiou aponta uma resposta:

> [...] cada vez que existe uma relação paradoxal, ou seja, uma relação que não é uma relação, uma situação de ruptura, a filosofia ocorre.
> Eu insisto neste ponto: não é porque existe "algo" que existe filosofia. A filosofia não é de todo uma reflexão sobre qualquer coisa. Existe filosofia porque existem relações paradoxais, porque existem quebras, decisões, distâncias, eventos.[85]

O tempo da filosofia é o tempo do descontentamento, do desamparo, da inquietação, da dúvida. Há uma confluência entre o gesto de identificar um problema e constituí-lo.

Por um lado, a filosofia não tem a função de explicar a realidade; ao contrário, ela deve mostrar que o que falamos sobre a realidade não é a realidade em si e como a tentação de compreendê-la por completo está sempre pautada em mistificações, projeções, ideologias e deturpações. A filosofia busca desestabilizar as significações.

Ademais, ela deve elucidar como somos parte da realidade, não existindo pensamento a-histórico e puramente objetivo-descritivo. Sempre acessamos a realidade de uma perspectiva afetual e simbólica específica, terminando presos num emaranhado de apostas de verdade que terminam revelando mais a verdade sobre nós. Qualquer natureza propositiva está sempre implicada.

Nesse sentido, na linha já exposta de Marx sobre a religião, a filosofia crítica não pode realizar a crítica vazia, que é o ataque seco e puro à ilusão; mas sim deve entender, confrontar e atacar as condições da realidade que tornam a ilusão necessária e operativa. Isso é particularmente sensível diante de um cenário de "cinismo universal difuso",[86] efeito de uma "falsa consciência esclarecida"[87]

---

[85] "[...] each time there is a paradoxical relation, that is, a relation which is not a relation, a situation of rupture, the philosophy takes place. I insist on this point: it is not because there is 'something' that there is philosophy. Philosophy is not at all a reflection on anything whatsoever. There is philosophy because there are paradoxical relations, because there are breaks, decisions, distances, events". BADIOU, Alain; ŽIŽEK, Slavoj. **Philosophy in the present**. Cambridge: Polity Press, 2009, p. 15-16.

[86] "O Mal estar na cultura assumiu uma nova qualidade: ele aparece como um difuso cinismo universal". SLOTERDIJK, Peter. **Crítica da razão cínica.** São Paulo: Estação Liberdade, 2012, p. 30. Ver também: SAFATLE, Vladimir. **Cinismo e falência da crítica**. São Paulo: Boitempo, 2008.

[87] SLOTERDIJK, Peter. **Crítica da razão cínica.** São Paulo: Estação Liberdade, 2012, p. 30.

suportada numa "lógica da estrutura cínica"[88] e numa razão cínica que toma conta do capitalismo e carrega a semente da fascistização.[89] Para o cínico atual:

> A ele próprio, seu olhar mau e claro não surge como defeito pessoal ou como mania amoral a ser justificada por ele mesmo. Instintivamente, ele compreender seu modo de existir não mais como algo que tem a ver com ser-mau, mas enquanto partícipe de uma maneira de ver, coletiva e realisticamente conformada. Essa é a forma corrente por meio da qual as pessoas esclarecidas não se veem como aquelas que continuam sendo tolas.[90]

Não é que as pessoas fazem/agem, mas não sabem o porquê ou quais consequências estão em jogo. Na maioria das vezes, elas sabem muito bem, mas fazem mesmo assim. Elas "sabem o que fazem, mas o fazem porque as ramificações objetivas e os impulsos de autoconservação a curto prazo falam a mesma língua e lhes dizem que, se assim é, assim deveria ser. Dizem-lhes também que, de qualquer maneira, ainda que eles não o fizesse, outros fariam, talvez pior. Desse modo, o novo cinismo integrado tem frequentemente o sentimento compreensível de ser vítima e fazer sacrifícios".[91]

O cinismo, é, hoje, como ensina Žižek, uma forma de ideologia dominante e de racionalidade. Explicita que a ideologia não é uma ilusão que mascara o estado real das coisas, uma enganação superável pelo gesto de "saber", mas sim uma fantasia (inconsciente) que estrutura a própria realidade social. "Por exemplo, eles sabem que sua ideia de liberdade está mascarando uma forma específica de exploração, mas ainda continuam a seguir essa ideia de liberdade".[92]

Não adianta então pensar a crítica como desvelamento, iluminação e tomada de consciência; não adianta apresentar dados ou revelar o núcleo espúrio por detrás da cortina de fumaça. Há uma autoironia operando, que torna a tarefa da crítica ainda mais árdua. Diante desse núcleo fantasmático e dos imperativos de gozos que estruturam a forma como agimos, pensamos, desejamos e construímos a realidade, é muito difícil o trabalho de uma crítica que produza efeitos.

---

[88] Idem, p. 37.
[89] Ver também: SAFATLE, Vladimir. **Cinismo e falência da crítica**. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 34.
[90] Ibidem, p. 33.
[91] SLOTERDIJK, Peter. **Crítica da razão cínica.** São Paulo: Estação Liberdade, 2012, p. 33.
[92] "For example, they know that their idea of Freedom is masking a particular form of exploitation, but they still continue to follow this idea of Freedom". ŽIŽEK, Slavoj. **The sublime object of ideology.** New York : Verso, 1989, p. 30.

Pode-se utilizar aquilo que Sloterdijk chama de kynismo[93] (de base grega), ou seja, insolência na forma de ironia e sátira (algo que a arte faz a todo momento e a torna tão incômoda), cuja base é um materialismo dialético em ato que exponha a verdade da fantasia que estrutura a realidade, esvaziando as racionalizações numa confrontação. Pode-se tentar recorrer a uma teoria crítica de base também materialista-dialética que exponha justamente as contradições e a violência da operação objetiva do capitalismo, assim como das narrativas e racionalizações que o sustentam; ou seja, tentar esvaziar as condições de possibilidade que tornam a prática cínica possível e desejável. A negação da negação representa uma maneira de girar por dentro a lógica e torcer o sistema no avesso (ex.: diante de medidas neoliberais contra uma suposta catástrofe, apontar que há uma catástrofe mais profunda de estrutura, que está presente na própria solução do problema; ex. 2: quando, para proteger o povo de um suposto inimigo – ex.: terrorista, etc. – , o Estado cria mecanismos de destruição de direitos individuais e liberdades para toda a população, revelando-se o grande inimigo e produzindo um autêntico ato terrorista contra o povo; ex. 3: um pacote de medidas anticrime que destroem garantias constitucionais e direitos humanos fundamentais como ampla defesa e contraditório, se revela mais criminoso do que aquilo que pretende combater. De toda sorte, é preciso notar que é possível, porém muito difícil, fazer autêntica crítica hoje sem Marx e Freud.

Por outro lado, a filosofia não deve resolver problemas, mas apontar como a identificação de um problema pode ser, em si, um problema. Ela deve desvelar paradoxos, contradições, antagonismos; em termos hegelianos, a filosofia deve se pautar num processo de negação e superação sobre si própria.

Não obstante, há uma ideia comum de que a filosofia deveria se preocupar com grandes questões. Não é de todo errado, porém, como estamos vendo aqui, a dificuldade está em definir o que seria uma grande questão. Todavia, há aqui um ponto mais nodal: geralmente as grandes questões não estão tão nítidas e claras, e é justamente isso que as torna grandes questões. Identificar e subverter as regras silenciosas que sustentam as relações humanas e as coordenadas que permitem que,

---

[93] SLOTERDIJK, Peter. **Crítica da razão cínica.** São Paulo: Estação Liberdade, 2012, p. 153-193.

cotidianamente, as pessoas construam espontaneamente sua realidade é uma tarefa muito mais relevante e árdua. O ponto é notar que um fato supostamente irrelevante e local pode conter ali, silenciosamente, em sua estrutura constitutiva, uma grande questão universalizável. A questão filosófica pressupõe, assim, justamente mostrar que o que comumente se entende por uma grande questão na verdade impede que se veja uma mais relevante e autêntica grande questão, que fica obscurecida e livremente operando.

Por fim, há obviamente um núcleo ético que recorta a questão. Como para se filosofar deve-se ser sujeito e só se é sujeito numa comunidade concreta, o problema filosófico sempre está vinculado a uma questão que, ao menos colateralmente, tem raiz social e relevância política, e carrega uma universalidade na singularidade. A identificação de um problema filosófico implica uma correlação entre meios e fins; e esses fins são comuns e devem estar vinculados à emancipação humana enquanto eudaimonia.

Assim, compete à filosofia identificar e desoperacionalizar os pontos nos quais a narrativa se apresenta a serviço da força, mostrando a violência que se materializa obscurecida pela cortina das palavras. É elucidar o *locus* da ausência da justa medida.

A autêntica questão de uma filosofia crítica é aquela que permite elucidar as contradições e paradoxos silenciosos, de modo a romper ciclos de repetição. Ela deve pensar e engendrar rupturas que podem produzir efeitos materiais, de modo a constituir uma exceção.

Ainda, ademais, é preciso enfrentar um problema mais profundo. Por certo há uma função na discussão filosófica sobre determinados temas dentro de um espaço público. Todavia, a atitude filosófico crítica deve, nesse contexto, buscar justamente tensionar as coordenadas do debate. Trata-se menos de produzir contranarrativas, mas sim sobrenarrativas; ou seja, de constituir em ato uma narrativa não integrável às demais, que permita criar um antagonismo não integrável, somente resolvível por uma tomada radical de posição que é um gesto autêntico de escolha. É demarcar a ausência de relação, numa chamada ao ato como posicionamento. Aqui é preciso retomar Alain Badiou: não se trata de participar de

uma discussão, mas propriamente de constituir uma confrontação. Nas suas palavras:

> [...] a filosofia confronta o pensamento como uma escolha, o pensamento como uma decisão. Sua tarefa apropriada é elucidar a escolha. Para que possamos dizer o seguinte: uma situação filosófica consiste no momento em que uma escolha é elucidada. Uma escolha de existência ou uma escolha de pensamento.[94]

A filosofia como teoria crítica permite, assim, elucidar uma escolha que deve ser feita concretamente e muda a forma como a realidade se constitui. Uma escolha radical, que, logo, vai na raiz.

Por certo há uma relevância na disputa de poder como disputa de narrativas. Todavia, é preciso não se deixar iludir em falsas contendas, que criam um cenário de debate que não coloca em xeque, mas justamente mantém as estruturas de poder intactas. Se agir por agir é contraproducente e problemático, o falar por falar pode ser ainda pior. O debate facilmente cria um cenário de diálogo, quando a questão é marcar justamente o ponto irredutível. A filosofia tem que criar uma confrontação de narrativas e não ceder a um debate pré-determinado pela narrativa hegemônica.

Por fim, um ponto merece ainda destaque. Não pretendo elaborá-lo profundamente nesta oportunidade, mas propor uma reflexão. Se considerarmos que a pluralidade de disputas de narrativas, inerentes a qualquer democracia minimamente operante, terminam focadas, geralmente, numa polarização, é interessante pensar como a hegemonia numa democracia tem a ver com um discurso único dominante, que circula de forma inconsciente e irrefletida gerenciando corpos, desejos e instituições, mas que isso não se confunde com a eliminação da polarização. Ao contrário, a hegemonia estaria justamente no controle do ponto que une a polarização. Daí a genialidade do mal de Margaret Thatcher, que, ao ser questionada sobre sua maior conquista, teria respondido: "Tony Blair e o New Labour. Nós forçamos nossos oponentes a mudar suas mentes."[95] Após derrotar o

---

[94] "[...] philosophy confronts thinking as a choice, thinking as a decision. Its proper task is to elucidate choice. So that we can say the following: a philosophical situation consists in the moment when a choice is elucidated. A choice of existence or a choice of thought". BADIOU, Alain; ŽIŽEK, Slavoj. **Philosophy in the present**. Cambridge: Polity Press, 2009, p. 5.

[95] Margaret Thatcher's greatest achievement: New Labour. "Tony Blair and New Labour. We forced our opponents to change their minds". Disponível em:

Labour por três eleições seguidas, Thatcher teria conseguido controlar e deslocar a narrativa política, desesquerdizando o partido, que passou a manter leve oposição, mas já suportando grande parte de suas reformas pró liberalização do mercado.

Nessa linha, retomando a contenda entre Slavoj Žižek e Simon Critchley sobre como reagir diante de uma suposta "hegemonia completa do capitalismo global e da democracia liberal, seu complemento político",[96] Critchley teria, segundo Žižek, uma postura pós-moderna de "aceitação desse arcabouço como algo que veio para ficar, mas ao qual ainda assim se deve resistir".[97]

Em "Infinitely demanding: Ethics of Commitment, Politics of Resistence", Critchley toma a situação como dada e defende "a verdadeira democracia como não sendo encarnada no Estado, mas sim representada – praticamente, localmente, situacionalmente – a uma distância do Estado".[98] Essa democracia, que se materializaria numa forma de anarquia, reflete: "o impulso material do ser social que põe em causa o Estado e chama a ordem estabelecida a prestar contas, não para acabar com o Estado, desejável, embora isso possa ser em algum sentido utópico, mas para melhorá-lo ou atenuar seus efeitos maliciosos".[99] Essa democracia como anarquia

> [...] não deve procurar espelhar a soberania arcaica que mina. Ou seja, não deve procurar estabelecer-se como o novo princípio hegemônico da organização política, mas permanecer a negação da totalidade e não a afirmação de uma nova totalidade. A anarquia é uma perturbação radical do estado, uma interrupção da tentativa do estado de se estabelecer ou se erguer em um todo (*s'eriger en tout*). Em nossos termos, anarquia é a criação de distância intersticial dentro do estado, o contínuo questionamento por baixo de qualquer tentativa de estabelecer ordem a partir de cima.[100]

<https://conservativehome.blogs.com/centreright/2008/04/making-history.html>. Acesso em: 14 abr. 2020.

[96] ŽIŽEK, Slavoj. **Em defesa das causas perdidas.** São Paulo: Boitempo, 2011, p. 337.

[97] Ibidem, p. 338.

[98] "[...]true democracy as not being incarnated in the state, but rather enacted - practically, locally, situationally - at a distance from the state". CRITCHLEY, SIMON. **Infinitely demanding:** ethics of commitment, politics of resistence. Londres: Verso, 2008, p. 117.

[99] "It is the material drive of social being that calls the state into question and calls the established order to account, not in order to do away with the state, desirable though that might well be in some utopian sense, but in order to better it or attenuate its malicious effects". Ibidem, p. 117.

[100] "Anarchy should not seek to mirror the archic sovereignty that it undermines. That is, it should not seek to set itself up as the new hegemonic principle of political organization, but remain the negation of totality and not the affirmation of a new totality. Anarchy is a radical disturbance of the state, a disruption of the state's attempt to set itself up or erect itself into a whole (s'eriger en Tout). In our terms, anarchy is the creation of interstitial distance within the state, the continual questioning from below of any attempt to establish order from above." Ibidem, p. 122.

Ou seja, para Critchley, a solução seria bombardear o Estado com demandas infinitas e impossíveis de serem satisfeitas, denunciando a cada irrealização as limitações do Estado.

Em oposição, Žižek acusa Critchley de ter abraçado a ideia de Fukuyama do fim da história e de, no fundo, defender "uma democracia capitalista-liberal com rosto humanizado".[101] Para ele:

> o que é verdadeiramente subversivo não é insistir em exigências "infinitas", que sabemos que não podem ser cumpridas pelos que estão no poder (como eles sabem que nós sabemos, fica fácil para eles aceitar essa atitude de "exigir infinitamente": "Que maravilha que, com suas exigências críticas, vocês nos lembrem em que tipo de mundo todos gostaríamos de viver; mas, infelizmente nós vivemos no mundo real, onde só fazemos honestamente o que é possível"), mas, ao contrário, bombardeá-los com exigências precisas, finitas e estrategicamente bem acolhidas, que não permitam a mesma desculpa.[102]

O ponto aqui é pensar: por que não ambos, como dois lados da polarização, que compartilham um núcleo em comum? A questão é que a verdadeira demanda "impossível" é uma forma alternativa de sociedade, por novas coordenadas. Logo, bombardear o Estado com demandas possíveis, mas estrategicamente pensadas e, por outro lado, apresentar uma alternativa de organização, que aponte por um lado a incapacidade do Estado de atender as demandas possíveis e por outro lado uma outra forma de socialização, que seria a única forma de cumprir essas demandas.

A questão é como aglutinar demandas "possíveis" (por possíveis, devemos entender, integráveis no/ao? sistema), porém, díspares. Laclau apresenta solução para tal[103]: populismo. É preciso identificar um termo que opere como sinédoque das demandas diferentes insatisfeitas enquanto cadeia de equivalências. Esse termo é um significante vazio que, ao articular a cadeia de diferenças e equivalências, constitui o povo em ato; ele constitui um ponto possível de identidade e cristalização. A imprecisão e a vagueza do termo e dos símbolos populistas refletem, assim, o fato de que a união e a coerência só são possíveis com um significante vazio. Esse ponto de capitação permite que se mantenha a diferença, mas unida na forma de uma pretensa demanda coletiva comum.

---

[101] ŽIŽEK, Slavoj. **Em defesa das causas perdidas.** São Paulo: Boitempo, 2011, p. 349.
[102] Ibidem, p. 349.
[103] LACLAU, Ernesto. **On populist reason**. Londres: Verso, 2005.

Para Laclau, então, o populismo é uma lógica política, que está relacionada à instituição do social e é inerente a qualquer processo de mudança social. Essa mudança opera mediante a articulação variável de demandas sociais insatisfeitas enquanto equivalências e diferenças, sendo que o momento de equivalência pressupõe a constituição de um sujeito político global que reúne uma pluralidade de demandas sociais. Isso implica a construção de fronteiras internas e a identificação de um outro institucionalizado (o que não atende as demandas). Sempre que temos essa combinação de momentos estruturais, há populismo de uma classe ou outra.

O populismo também pressupõe (a) nomeação. Sendo a construção do povo um ato radical, que constitui os agentes sociais como tal e não expressa uma unidade dada, a heterogeneidade das demandas deve ser irredutível. Assim, o momento de unidade se dá no nível da nomeação e não no nível do conceito, razão pela qual não há limites às demandas incorporadas, gerando tensão interna. Para Laclau, a linguagem de um discurso populista – de esquerda ou direita – sempre vai ser imprecisa e flutuante, porque tenta operar performativamente dentro de uma realidade social que é heterogênea e flutuante. A vagueza e imprecisão são fundamentais, como condição de união.

Ele também pressupõe (b) afeto. Há uma plenitude mítica (mãe-filho; sociedade completamente reconciliada) que se busca. Há objetos parciais que encarnam a plenitude inalcançável. Essa investidura no objeto é da ordem de um afeto, que marca uma descontinuidade. Uma demanda que inicialmente estava entre outras ganha centralidade e se torna o nome de algo que a excede, convertendo-se em um ponto nodal, num destino a si. Uma demanda democrática se converte em popular.

Por fim, (iii) ele pressupõe diferenças e equivalências, que se refletem mutuamente, mas operam em tensão. A equivalência não dissolve a diferença, mas as inscreve dentro de si. Os antagonismos que constituem o povo também remetem às contradições e diferenças que nele operam. A cadeia que permite o particularismo das demandas em âmbito popular as subordina a uma superfície de inscrições necessárias, que pode ser qualquer instituição ou ideologia. A cristalização em símbolos é puramente afetiva e inconsciente.

Assim, o populismo pode ser uma forma de se conceber o bombardeamento de demandas possíveis, numa lógica revisionista. Laclau vê essas demandas como singulares, de indivíduos particulares em suas identidades e questões. Ocorre que essas demandas se estruturam numa base capitalista de operação; elas são efeito de estrutura que tem recorte de classe.

O outro lado da polarização deve ser uma demanda "impossível" por uma outra ordem social que se estruture por novas coordenadas. Ele deve representar um ataque às formas de poder, mas também ao próprio populismo reformista, diante da incapacidade de integração, mas também por um núcleo ético sobre fins. A integração de demandas possíveis não garante eudaimonia por uma questão de estrutura. Essa polarização girada à esquerda é uma das mais importantes tarefas de teoria crítica hoje.

Destarte, concluo que a filosofia não pode e não deve ter por objetivo meramente a produção de uma teoria contemplativa.

Não pode, porque pressupõe a declaração de um problema que é disruptivo, está enraizado socialmente e politicamente e tem uma dimensão comum. Como o ser pensante está inserido na realidade, o gesto de filosofia é em si práxis, porque o transforma (e logo, parte da realidade) ao se performar. Dito isso, a teoria filosófica é sempre crítica (porque marca e declara uma crise enquanto ruptura da reprodução neutralizada do saber). É preciso fazer a superação do binarismo "teoria tradicional *versus* teoria crítica"; a filosofia só é enquanto crítica, porque a produção da ruptura está na razão de ser do seu processo. Nas palavras de Negri: "Quando si dice 'filosofia', si intende quell' attività critica che permette di cogliere il próprio tempo e di orientarsi in esso, di costruire un destino comune e di testemoniare il mondo a questo scopo".[104]

Não deve produzir teoria meramente contemplativa, porque a filosofia e a produção da teoria crítica, apesar de transformar o autor, não é uma substituta da poiesis e da ação concreta. Todavia, ao identificar os pontos nodais de contradição, ela torce o estado "normal" de coisas com base numa meta ético-política-transformadora, permitindo que se pense uma ação que de fato produza uma

[104] NEGRI, Antonio. **La differenza italiana.** Roma: Edizioni Notte Tempo, 2005, p. 5.

alteração nas condições materiais do viver, criando novas coordenadas. Nas palavras de Frank Ruda:

> Sem o conhecimento da situação, a verdadeira ação é difícil, até impossível. Mais precisamente: a ação real só se torna possível quando pseudo-ações (ações que onde reproduzem a situação dada e seus vetores) e ações reais (ações que influenciam e transformam as coordenadas das situações) se tornam distinguíveis. Para agir, primeiro é necessário traçar essa linha de demarcação. Mas as linhas de demarcação são sempre resultados de análises concretas de situações concretas – mesmo que, em última instância, isso leve ao fato de que é preciso apostar se uma ação será verdadeira ou não.[105]

Assim: (i) esse é um trabalho de filosofia crítica, que busca produzir uma teoria crítica; (ii) ele se sustenta no método marxiano, de base aristotélica, e na sua aposta numa teoria crítica como *Aufhebung* da dicotomia entre teoria e práxis; (iii) ele tem como finalidade a emancipação, bem viver, felicidade, enquanto eudaimonia, e, logo, sustenta-se numa luta contra as formas naturalizadas e ideológicas de opressão, alienação e exploração do capitalismo enquanto discurso, sistema político e econômico e modo de gestão de corpos, afetos e subjetividade; (iv) ele tem, então, uma base ética e política radical e subversiva; (v) ele busca uma aposta numa outra forma de simbolização, indicando as bases para que se possa pensar em um outro modelo de sociedade, por novas coordenadas; (vi) ele não é uma discussão sobre um tema, ele pretende apresentar uma situação na qual uma escolha enquanto ato deve ser feita; (vii) ele representa uma aposta; logo, é em si um ato radical. Mas como não substitui a ação concreta, que no dia seguinte o tempo, mostre, esperamos, seus possíveis efeitos.

Dito isso, já elucidada a questão sobre quem fala, porque e de que maneira fala, passa-se a discorrer sobre o que se fala.

---

[105] "Without knowledge of the situation, true action is difficult, even impossible. More precisely: real action only becomes possible when pseudo-actions (actions that only reproduce the given situation and its vectors) and real actions (actions that influence and transform the coordinates of the situations) become themselves distinguishable. To act one firstly needs to draw such a line of demarcation. But lines of demarcation are always results of concrete analysis of concrete situations – even if in the last instance this lead to the fact that one has to bet if an action will have been a true action or not". RUDA, Frank. Remebering, repeating, working through Marx: Badiou, Žižek and the Actualizations of Marxism. **Revue internationale de philosophie**, n. 261, p. 293-319, 2012-2013. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-internationale-de-philosophie-2012-3-page-293.htm>. Acesso em: 3 abr. 2020.

II. Introdução ao problema

A presente tese pretende discutir a partir de uma interlocução entre Direito, Psicanálise, Filosofia e Política o fundamento do político pelo que estou denominando "lógica do Todo". Antes de entrar no objeto da tese, exponho dois pressupostos que considero introdutórios: função de autor (quem fala – autor) e teoria e práxis (como e para que fim). Essa introdução conclui o circuito pela exposição do objeto de análise (sobre o que se fala).

Quando da construção narrativa acerca do objeto, elaborei prolegômenos à exposição, que delimitam os pressupostos básicos e as noções preliminares à compreensão do tema. Estes buscam demonstrar como, através da psicanálise freudo-lacaniana e das lógicas da sexuação pensadas por Jacques Lacan, pode-se depreender uma estrutura que permite estabelecer as bases para o que denomino "lógicas da ordenação". Estas lógicas são duas: do Todo e do não-Todo. Isso é efeito da impossibilidade de pensar o sujeito fora da cultura ou, em outras palavras, de afirmar que o inconsciente é político por excelência e que há uma lógica que sustenta a realidade como Algo nomeável.

Entendo que o político é (ainda) estruturado na lógica do Todo, que constitui um circuito que opera entre desejo de Ordem (O), ordens possíveis (o) e desordem e exceção (O-o). Desta forma, busquei compreender e expor o que isso significa, quais seus fundamento e efeitos materiais concretos.

Dividi a tese em duas grandes partes.

A primeira parte, chamada "Entre a Ordem e as ordens concretas (O-o)", busca expor como o desejo de Verdade, princípio Ordenador e o mito estão relacionados com essa lógica do Todo e a colocam em ato na operacionalização do político. Entendo que há uma relação entre mito de origem, mito de ordenação e construções concretas sobre a realidade como algo completo, consistente e coeso, operando numa mútua-afetação dialética com efeitos materiais.

Para compreender esse processo, expus como o político se altera com esse processo. Para tal, dividi a exposição em três partes: (i) Ordem fabricada: mito de origem e ordenação cosmológico e teológico (a ordem social como subproduto da ordem natural); (ii) Fabricando ordem: mito de origem teológico e ordenação

contratual (mito político, soberania e povo); e (iii) Fabricando as condições da Ordem espontânea: mito de origem científico (big bang, evolucionismo) e de ordenação pelo mercado e costumes.

Entendo que há um primeiro momento, em que a Ordem é pressuposta como algo fabricado por um entre transcendental. Nesse momento, a ordem social é subproduto da ordem natural. Aqui, tanto o mito de origem quanto o de ordenação são cosmológicos e, depois, teológicos. Progressivamente, esse modelo entra em crise. O mito de origem teológico ainda está em operação, mas o mito divino-político de ordenação não dá mais conta de estruturar a realidade. A transição do feudalismo para o absolutismo está relacionada a esse processo, no qual a Ordem passa a ter de ser fabricada humanamente, pela noção de razão e de policiamento.

Nesse segundo momento, surge um novo mito político de ordenação: o contratualismo. A noção de contrato, soberania, território e povo passa a dar conta de sustentar um novo cenário que chamei de "fabricando ordem". Ver como isso se deu concretamente é pensar uma transição que é filosófica, política, social, econômica e cultural.

Para tal, busquei pensar a relação entre liberalismo e gestão da propriedade, com a análise do vínculo entre policiamento e fabricação da ordem. Ademais, desenvolvi um estudo sobre a relação entre Estado, povo e capital como enodamento, com efeitos concretos, e como a radicalização da noção de povo impactou a produção de um mecanismo de ordenação que se pretende capaz de totalizar.

Por fim, nesse terceiro momento da primeira parte, analisei como a superação do mito de origem teológico para o científico, pela noção de evolucionismo, colocou em crise o modelo racionalista-construtivista de fabricação da ordem. Destarte, colocou também em xeque toda uma estrutura de *Welfare State* e uma dada forma de pensar o papel do Estado. É fundamental pensar como a teoria neoliberal mantém a estrutura de Ordenação pela lógica do Todo, mas desloca o papel do Estado de fabricar Ordem para fabricar as condições de Ordem espontânea pelo mercado e pelos costumes.

Desta forma, nesse terceiro momento da primeira parte, busquei expor a transição da noção do racionalismo construtivista para o evolucionista, pela defesa

da Ordem espontânea. Isso acompanhou uma nova forma de pensar a justiça, as construções das subjetividades e desejos e ainda o papel do Estado através de outra, nova, dimensão de policiamento. Nesse sentido, analisei as bases da teoria libertária e a relação entre neoliberalismo, ordoliberalismo e biopolítica, buscando compreender como se dá a fabricação e o gerenciando das formas de vida pela lógica de mercado e o policiamento na era do capital financeiro improdutivo.

Entendo que esse momento neoliberal está em crise e coloquei, ao final, a questão sobre o que ainda está por vir. O momento de crise, gramscinianamente marcado pelo velho que morreu e o novo que ainda não nasceu, coloca uma situação de indeterminação, com o embate entre narrativas que fazem uma aposta no aprofundamento e na continuidade de um modelo (neoliberalismo não foi longe o suficiente) e outras que afirmam a urgência da construção de algo novo, numa aposta em uma nova forma de ordenação da vida (neoliberalismo não cumpriu suas promessas, deu errado e levou ao próprio esgotamento). Na tensão entre ambas está a possibilidade de que o colapso de um modelo se confunde com o momento de sua máxima realização, quando cria as condições de sua própria superação, numa elipse de ultrassamento.

Nesse cenário e diante do paralelo entre neoliberalismo e lógica do Todo, coloco a questão: precisamos de um novo mito ordenador, com uma nova coordenada (evento revolucionário) ou uma nova lógica (evento subversivo), com uma nova ética?

Na segunda parte do trabalho, chamada "(Des)ordem e Exceção na lógica do Todo, ou precisamos falar sobre o (-)", busquei analisar os efeitos e impactos diante da demanda de Ordem (O), que só consegue se materializar como uma dada ordem (o), havendo sempre algo que impede que essa Ordem se feche, pois resta e excede (-). Ou seja, na relação entre Ordem e ordem (O-o), tentei compreender o que representa esse (-), o entre, o quase, o sim e não, o não-ainda mas já-demais.

Dividi a segunda parte do trabalho em duas macro-discussões.

Na primeira macro-discussão, sobre "Lógicas de Exceção: normalidade e exceção", busquei pensar, através da relação entre Ordem e ordem – pelo que resta, falta e excede –, a base e fundamento da tensão entre Estado de Direito e estado de exceção, bem como o que representaria a superação disso. Entendo que a discussão

que apresento nessa tese sobre lógicas do Todo é o fundamento explicativo da relação de Estado de Direito e estado de exceção; condição para entender sua operacionalização concreta; e indicação de por que não é possível sua superação dentro de uma lógica do Todo.

Para tal, analisei como se deu o percurso da noção de lei marcial, aos poderes de emergência e, após, à lógica de segurança nacional e discuti a tensão entre normalidade e exceção, e seu ultrapassamento, de forma crítica, através de Carl Schmitt-Walter Benjamin-Giorgio Agamben.

Na segunda macro-discussão, sobre "Lógicas de (Des)ordem: o que não chega, o que excede", busquei expor duas maneiras (com seus efeitos) de se posicionar diante da noção de desordem: uma a vê como ameaçadora; a outra, como produtiva.

Na dimensão ameaçadora, que coteja a relação entre nós *versus* eles, aquilo que falta e excede é visto como algo desestabilizador, que gera medo, insegurança, incerteza e precisa ser contido e eliminado. Para compreender esse processo, analisei a função e a figura do inimigo na lógica do Todo e alguns efeitos dessa posição, dentre eles o conservadorismo e o fascismo. Busquei demonstrar como conservadorismo e fascismo são posições subjetivas e políticas diante de uma demanda de Ordem, sustentada numa lógica do Todo, que nunca fecha.

Na dimensão produtiva, busquei analisar a potência do fora, o lado frutífero da democracia como ingovernável, do povo como aquele que se produz em ato, e o potencial criativo e inovador da pulsão de morte como aquilo que resiste ao fechamento, mas move o processo de produção da vida em ato.

Entendo que *normalidade, exceção, inimigo, populismo, fascismo* e *conservadorismo* são subprodutos da lógica do Todo e da demanda de Ordem. Como efeito de uma lógica, estão na forma como pensamos o mundo e, como somos parte dele nós mesmos. Lógica essa que também sustenta a forma como desejamos *Ordem, Unidade, Identidade* e *Verdade*.

A lógica do Todo permite formas revolucionárias, que são eventos que produzem novos mitos e alteram a coordenada que constitui a realidade como algo acessível pelo sentido. Mas entendo que é possível pensar uma dimensão para além, que chamo de subversiva, que não busca uma reestruturação da Ordem por novos

fundamentos, mas a superação de uma dada lógica. Chamo isso de evento subversivo ou ultrapassamento da lógica do Todo para a do não-Todo. Enquanto o primeiro estaria relacionado ao milagre, o segundo remeteria à catástrofe e à desativação.

Quando entendemos aquilo que é efeito de uma lógica em operação, percebemos que mudar as coordenadas da realidade, sem alterar uma dada estrutura, mantém também os efeitos lógico-estruturais, que apenas ganham novos contornos. É preciso saber separar o que é causa e o que é efeito e consequência. Não se trata, então, apenas, de pensar novas coordenadas ou, no melhor dos cenários, defender que o Um é múltiplo ou processo. É preciso resistir à tentação do Um. Ou, como diria Badiou, o mal é o desejo de Verdade, que é o desejo de tudo nomear. Uma nova lógica implica assim uma nova ética e uma outra forma de pensar o político, para além da Ordem; onde o Lugar do garantidor se esvai. Não se trata de negar a Ordem, mas de fazer a travessia e ultrapassá-la.

III. Prolegômenos

1. Sujeito barrado, falta e desejo

O tema do sujeito e sua relação com a falta já foi abordado por mim na obra "O avesso do Direito: Psicanálise como desvelamento".[106] A presente discussão que ora se desenvolve deve ser inserida num contexto de continuidade e desdobramento da construção lá desenvolvida. A análise da sociedade como uma comunidade ordenada pressupõe a percepção de que se está diante de sujeitos em laço social, relacionando-se mediante a cultura, regras jurídicas e costumeiras, e discursos, no interior dos quais se subjetivam e se implicam a todo momento. Desta forma, para pensar o político, é preciso, sempre, começar pelo sujeito. Até porque, como Lacan bem dizia, o inconsciente é político.

Primeiramente, é preciso destacar um ponto fundamental. Quando falamos de psicanálise, estamos não apenas falando de clínica ou de um método de

---

[106] COUTINHO, Maria Francisca de Miranda. **O avesso do direito:** a psicanálise como desvelamento. Florianópolis: Tirant lo Blanch, 2019.

tratamento de sintomas, mas de uma lógica, que marca uma posição diante da Verdade.

Embora Lacan insista que sua teoria decorre da clínica, sua posição como antifilósofo deve ser entendida não como uma negação da filosofia em si, mas uma recusa de uma forma específica de se filosofar; mais especificamente, de uma filosofia racionalista de base cartesiana que se sustenta em uma lógica.[107] Toda questão gira em torno da Verdade, ou melhor, para a psicanálise, da sua impossibilidade. Na prática, Lacan direciona à filosofia produzida até o momento o desafio de como ainda se fazer – se possível – filosofia diante de dois "furos": o primeiro, operado pela linguagem, que não dá conta de totalizar a realidade, e, por conseguinte, o segundo, no próprio sujeito falante, que não dá conta de se nomear como Um.

Ou seja, a anti-filosofia coloca em questão a possibilidade de se produzir filosofia diante de uma outra posição diante da Verdade como impossibilidade. Para tal, ela se estrutura numa outra lógica, que não é a negação da metafísica, mas seu ultrapassamento.

Eu insisto aqui na recusa de Lacan sobre a possibilidade de se psicanalisar o social. Todavia, afirmo que é possível depreender da psicanálise uma lógica decorrente de uma posição diante de uma Verdade impossível, mas que, pela falta, promove justamente um desejo de Verdade; e isso move. Acredito que, após a psicanálise, a filosofia não está morta, mas ela justamente tem desvelada e esclarecida sua condição de possibilidade. Ela se torna mais necessária do que nunca, mas em novos termos. Na mesma linha, ela coloca o problema do sujeito no centro da questão. E isso tem severas implicações.

Aqui temos um teste concreto. Se a psicanálise acerta na lógica que propõe, ela pode colaborar para compreender e esclarecer a grande questão da demanda de Ordem, base da sociedade, e ajudar a pensar uma outra forma de se relacionar. Insisto aqui que voltar ao sujeito permite revelar mais sobre a forma como nos relacionamos socialmente do que imaginamos. Até porque, até que tenhamos uma

---

[107] LACAN, Jacques. O estádio do espelho como formador da função do eu. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 93.

sociedade de robôs, ainda somos sujeitos convivendo, ou seja, vivendo uns com os outros e, por que não?, cada um consigo mesmo, marcados por seus respectivos inconscientes, pulsões, demandas e desejos. E como Lacan bem afirma na sua intervenção quando da apresentação da obra "O que é um autor?" [Qu'est-ce qu'un auteur?] de Michel Foucault: "as estruturas desceram às ruas".

Infelizmente, não há tempo e espaço para abordar com extensão e profundidade o que já foi trazido em "O avesso do Direito: Psicanálise como desvelamento". Tentarei sintetizar os pontos que considero nodais e avançar a partir deles. Ademais, trata-se de uma exposição de base, cujos desdobramentos e elaborações recortarão os demais capítulos dessa obra.

Em segundo lugar, quero destacar que minha leitura de psicanálise é lacaniana, mas, como o próprio Lacan dizia, ele era freudiano. Toda a psicanálise é freudiana por excelência, porque a obra de Freud é instauradora de um discurso; Freud é, como exposto nos pressupostos introdutórios, Autor. Desta forma, Freud aparece atravessado por Lacan, este também atravessado pela minha interpretação.

Pois bem. Começo destacando que o homem é um animal. Como todo animal ele está marcado por instintos, que são impulsos e respostas decorrentes de estímulos na luta pela sobrevivência e preservação. O instinto cessa quando atendida a necessidade. Procriação, alimentação, fuga, confronto para evitar a morte, disputa por condições materiais de sobrevivência, estão presentes nos animais e nós, como animais que somos, não nos esquivamos destes. Há uma dimensão biológico-instintiva que nos leva à conservação.

Todavia, há algo de nós, humanos, que ultrapassa a dimensão instintiva. Há uma satisfação que excede a necessidade e que busca realização. Mais do que um corpo biológico, somos um corpo pulsional. Mais: somos falantes. Vivemos na tensão do nomear e do pulsional, dialeticamente afetados pelo que não se integra no processo.

Chegamos ao mundo por um ato de separação. Nesse momento ganhamos um nome próprio, dado por outro, e um sobrenome, que não nos permite esquecer de onde viemos; palavras que constituem um lugar em relação ao outro. Temos uma digital, que é corpo, e é unicamente nossa. O desafio da vida é lidar com o que separa e, ao mesmo tempo, une, a digital ao Nome.

Dependemos do outro para perseverar. Esse outro, com o qual temos uma relação de hospitalidade e hostilidade. Ou, nas palavras de Jacques Derrida, hostilpitalidade.[108] Um outro que exerce o que Lacan chama de função materna, um papel nutriz de cuidado. Mas também que nos introduz à linguagem, como Lacan dizia, mOther.

Segundo Freud, no início, era o autoerotismo. Pontos dispersos locais de prazer corporal no bebê geram libido e, assim, uma energia pulsional anárquica que demanda ser satisfeita. A pulsão de autopresentação (alimentar e defesa) e a sexual (entendida como corporal, local e dispersa) se confundem. Nesse momento, não há uma real diferenciação do bebê com o mundo, pois os objetos externos são percebidos como uma extensão de si. Somos também regidos pelo princípio do prazer, buscando escoamento da tensão corporal, direcionando para fora.

Progressivamente, há um processo de unificação dessas pulsões, pela constituição de uma imagem de si em diferença do mundo exterior. Nesse momento, o corpo passa a percebido como Um. Nas palavras de Coutinho Jorge:

> a vivência de unidade que o bebê tem nesse momento com a súbita obtenção de um contorno nítido e definido, estabelece a passagem da sensação de um corpo despedaçado, no qual há uma indiferenciação entre o seu corpo e o de sua mãe, para a do próprio corpo.[109]

Nesse momento, que é a base da formação do Eu como algo separado do outro, estabelece-se o que Freud chamou de narcisismo primário. Isso decorre, primeiramente, de uma percepção precária infantil de unidade imaginária corporal e, em segundo lugar, da inscrição nessa unidade imaginária de si no afeto, olhar, voz e linguagem que vêm do outro. Essas inscrições "colam" e constituem o "Eu ideal" da criança, efeito de uma imagem, do discurso idealizado dos "pais" e das relações de toque, olhar, afeto e cuidado que se inscrevem e determinam a relação do sujeito como corpo e sua imagem como objeto de amor.

Há um processo de identificação com a imagem e com o que é dito pelo outro que constitui esse Eu primordial idealizado. A unificação do corpo como Um,

---

[108] DERRIDA, Jacques. **De l'hospitalité.** Paris: Calmann-Lévy, 1997.
[109] COUTINHO JORGE, Marco Antônio. **Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan**: bases conceituais. 6. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. v. 1, p. 45.

Eu, se fá, assim, pela imagem e pela linguagem, ambas externas e incorporadas (intra corpus).

Esse "Eu ideal" está dimensionado pelo campo do Imaginário: é o Eu como unidade, completude. Essa unidade efetiva é uma crença, ela é fruto de um apego à ilusão de presença e totalidade de uma imagem de si. Todavia, não deixa de ser fundamental e necessária, pois "a busca de sua unidade afetiva promove, no sujeito, as formas em que ele representa sua identidade a si mesmo".[110] Para que se possa sustentar o "Eu sou", é preciso se reconhecer, antes, como Um Eu.

Lacan chama esse momento de estádio do espelho, que consiste no processo infantil ocorrido logo após o desmame (em média aos seis meses[111]) e até dezoito meses, que permite à criança se reconhecer como uma imagem completa totalizadora refletida como um outro (sua própria imagem dupla refletida). Veja: o Eu é o Outro, a imagem diante de si; eles são o mesmo e não são.

Segundo ele, "a mais intuitiva forma dela (identidade de unidade de si) é dada, nessa fase, pela imagem especular. O que o sujeito saúda nela é a unidade mental que lhe é inerente. O que reconhece nela é o ideal da imagem do duplo".[112]

Assim, essa imagem especular marca a separação entre um corpo pulsional e uma imagem outra, fora (que é o que vê no espelho e relaciona a palavras que vêm do outro), separada de si, que se "colam", unificando e produzindo o que se chama Eu. Segundo Lacan, "pela primeira vez, o homem passa pela experiência de que se vê, se reflete e se concebe corpo outro que não ele mesmo – dimensão essencial do humano que estrutura toda sua vida de fantasia. (...) A imagem do corpo dá ao sujeito a primeira forma que lhe permite situar o que é e o que não é do eu".[113]

Esse momento tem uma função estruturante do Eu, num nível imaginário. É o primeiro momento em que o corpo pode ser identificado como Eu, colado a um Nome, pela imagem que vê no espelho, que ganha sentido pelas palavras que vêm do outro. As palavras organizam a imagem. Essa relação Imaginário-Simbólica que

---

[110] LACAN, Jacques. Os complexos familiares na formação do indivíduo. In: _____. **Outros escritos.** Rio de Janeiro: Zahar, 2003, p. 48.
[111] Para compreender a importância e o porquê dessa fase se iniciar após o desmame ler: O complexo de desmame e o complexo de intrusão. Ibidem, p. 36-51.
[112] Ibidem, p. 48.
[113] Ibidem, p. 109.

se instala e permite ao indivíduo se reconhecer como Eu-Um é uma relação dual. O duplo se constitui pela relação corpo pulsional = imagem de si (especular + nomear).

Nesse momento prevalece a libido do Eu e o sentimento de onipotência infantil, que faz Freud denominar o bebê como "His majesty, the baby".[114] Assim como Narciso se enamora pela própria imagem refletida, a criança o faz com a imagem (corporal e ideativa) que constitui de si (pelo que adquire do outro). Algo disso nunca se perde. Somos apegados e enamorados nessa imagem "imaginária" que permite que digamos "somos Eu". Ela nos estrutura e buscamos preserva-la (muitas vezes, mesmo que – paradoxalmente – isso nos cause dor).

Esse amor pela imagem de si gera dependência e o indivíduo fica alienado na imagem que constitui como unidade ficcional visual e de sentido, gerando uma sensação de controle e domínio do corpo pela imagem. Lacan remete ao próprio mito de Narciso, pois a imagem indica morte (apaixonamento e alienação), reflexão especular como Si e ilusão.[115] Morte, porque a imagem como um fora aliena e mortifica em si o corpo vivente.

Essa imagem, como unidade de referência e amor, lhe dá, assim, a sensação de completude e permite as bases da representação de si como ser único fechado. É o fundamento da construção da identidade como "idem", mesmidade, uma representação ideativa que perfeitamente corresponde à imagem do corpo como uma unidade. A linguagem encarna (na carne do corpo) quando permite a construção dessa identidade imaginária de si como algo Total nomeável. Visto como Um, o sujeito vê o outro também como Um. Logo, integráveis e mutuamente completos em sua relação de demanda e satisfação.

Se para Freud o narcisismo primário corresponde ao império imaginário da Unidade, da idealização e do princípio do prazer, seu golpe se dá justamente pelo desmoronamento dessa crença pela inclusão de um terceiro elemento, que aparece para marcar o sujeito pela percepção que não há totalização de si e dele com o outro.

Para Freud, esse é o momento do desdobramento do complexo de Édipo, quando um terceiro elemento, o "pai" aparece como bloqueando as injunções

---

[114] FREUD, Sigmund. Introdução ao narcisismo (1914). In: _____. **Introdução ao narcisismo**: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916). São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 37.
[115] LACAN, Jacques. Os complexos familiares na formação do indivíduo. In: _____. **Outros escritos.** Rio de Janeiro: Zahar, 2003, p. 48.

pulsionais desse princípio do prazer da criança em direção à mãe. O pai instaura o princípio da realidade sobre o do prazer, colocando um limite e constituindo uma falta no sujeito. Se ele já estava alienado no seu duplo, agora há uma separação.

Freud chama isso de "castração". Trata-se da encarnação de uma interdição na dimensão de "fechamento" de si e do Eu com o outro, de completude. O "pai", note-se, é o agente da cultura, pois, pela linguagem, indica que há um limite sobre o que e como se pode gozar pelo descarrego pulsional, limite esse engendrado pelo "pai" e necessariamente confirmado pela "mãe". Na mesma linha, a mãe se faz ausente. Essa quebra da ilusão de unidade por um terceiro mostra ao sujeito que a "mãe" lhe nega o fechamento, pois direciona seu desejo a outro lugar. Esse é um momento fundamental.

O corte vindo deste terceiro ("pai") coloca a dúvida, um espaço de não saber, sobre o desejo do outro ("mãe"). A incógnita sobre o que o outro quer se volta sobre o próprio sujeito, pois a recusa e a negação vindas do outro se presentificam como algo que ele não tem, marcando-lhe com uma falta decorrente da ausência do outro, cujo desejo está num terceiro lugar. A vedação do fechamento mostra ao sujeito que ele não tem o que o outro quer, de modo que esse querer vira enigma, e mostra ao sujeito que ele não consegue também se fechar.

Ao mesmo tempo, o outro mostra que seu desejo está em Outro lugar que não o sujeito, mostrando que é faltoso também.

Há aqui um sentimento de perda constitutiva fundamental. O que se perde é a crença na Unidade de si, mas note-se, Unidade que nunca houve. Por isso, diz-se, perde-se o que nunca se teve. Na prática, é menos uma perda, e mais uma constatação de falta, que é percebida como perda. Nesse momento instaura-se, quando o corte opera, a neurose e a representação que é feita do trauma da interdição e da sucessiva perda determina uma estrutura representativo-ideativa fantasmática que persegue o sujeito como um espectro, estabelecendo as bases do seu desejar.

O sujeito fantasia sobre o desejo do outro e isso move seu desejar: "o desejo do homem é o desejo do outro"[116]. O neurótico é aquele marcado pelo desamparo e

---

[116] LACAN, Jacques. **Le séminaire:** Livre 10: L'angoisse. Paris: Seuil, 2004, p. 32.

pela busca de recuperar uma ilusão de totalidade, através da busca pela Verdade sobre o desejo do outro e, logo, do seu desejo.

Esse corte constitui ao "pai" um lugar de autoridade que remete à Verdade, o que gera admiração, respeito, medo e ódio. O "pai" tem o falo, que é a Verdade. A Verdade é a verdade sobre o desejo da mãe, sobre o que totaliza sua falta (que não está na criança), o que a faz completa. Questão que se volta contra e sobre o sujeito: ele se vê, então, faltoso também, e surge a pergunta sobre "o que desejo, quem sou e qual é a Verdade sobre a minha falta".

A criança já estava atravessada pela linguagem. Esse corte do Édipo marca o ingresso na cultura, enquanto conteúdo valorativo-normativo de linguagem que encarna no sujeito como Lei, determinando o que ele pode ou não ter, fazer e ser, bem como constitui o nó que permeia seu desejar. Essa falta decorrente do corte na cultura marca uma suposta perda que dá origem ao desejo; fundamentalmente, o desejo mira na busca pela Unidade.

O que se perde é aquilo que Freud chama de *das Ding*,[117] a Coisa, aquele suposto "objeto" que, se reencontrado, totalizaria o sujeito. A busca por esse objeto nos move porque encontrá-lo significa preencher a falta e afastar o desamparo como afeto fundamental. A cultura nos coloca numa posição de direcionar nossas pulsões e, logo, nossos desejos a outros diferentes objetos; ela nos indica como podemos ou não o fazer e nos dá objetos possíveis de desejo.

Procuramos *das Ding*, mas só encontramos *die Sache*, ou seja, objetos que, quando conquistados, geram satisfação, mas não promovem totalização. *Die Sache* é uma aposta de *das Ding*, um semblante. Diante da demanda de Unidade, se busca preencher a falta com objetos que nunca preenchem por completo. E isso nos move, num processo dialético de desejo e repetição. A forma como desejamos está marcada pela fantasia como representação da perda fundamental a ser superada, que se reproduz mediada por representações-objeto que reificamos e reduzimos à luz de nossa demanda de Unidade.

A busca por *das Ding* é mediada pela cultura. A realização do complexo de Édipo marca, para Freud, o momento do golpe fundamental no narcisismo primário.

---

[117] FREUD, Sigmund. Projeto para uma psicologia científica. In: _____. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**, v.1. Rio de Janeiro: Imago, 1976, p. 381-511.

Há aqui o recalque primário que dá origem à constituição do Supergo, os ideais da cultura incarnados que nos são passados pela narrativa dos outros. A cultura comparece como a submissão do princípio do prazer ao da realidade, colocando reguladores à satisfação. A "realidade" nada mais é que a cultura incorporada na dimensão psíquica como um espaço interditor internalizado.

Na mesma linha, a cultura nos fornece uma gama de narrativas que permitem que tentemos nomear essa falta e elaborar nosso desejo direcionado a objetos outros. Só pode se buscar ser Um na cultura, e a cultura normaliza. Ela faz Lei para o sujeito e delimita o desejo.

Nesse momento, o narcisismo primário se converte em secundário. O "Eu ideal" perfeito e total se torna um "ideal do Eu" mediado pela cultura. O ideal do eu não substitui o Eu ideal, mas o converte num mandamento a ser seguido. O Superego busca assegurar que o Eu aja dentro da cultura para cumprir as exigências de atingimento desse Eu ideal, gerando culpa pelo mero desejo de romper. O o Id, as pulsões recalcadas, forçam saída e escoamento, e o Eu fica mediando a injunção cultural superegóica e as demandas pulsionais do Id, procurando formas "lícitas e legítimas" de escoamento autorizadas pela cultura. A submissão ao ideal do Eu representa o esforço permanente do sujeito para recuperar seu narcisismo primário (amor incondicional, totalização, onipotência) perdido pelo ingresso na cultura, quando é forçado a se voltar a um terceiro lugar para buscar seu desejo; mas só pode fazê-lo recorrendo a essa mesma cultura.

Segundo Freud, pelo ingresso na cultura o Eu pode inscrever a libido em objetos (representações objetais) toleráveis pelo seu ideal do Eu. A escolha do objeto para o qual a libido do Eu será direcionada está atrelada à fantasia e à idealização constituídas a partir de suas identificações no narcisismo primário. Não somos livres para desejar.

Esse corte do Édipo é o que Lacan chama de corte da função paterna; a inscrição do nome do pai que é o "Não do pai". Lacan enxuga o mito edípico retirando dele o que é a da ordem de uma função operacional e lógica. Assim, o pai e a mãe não são os genitores biológicos, mas funções.

A "função materna" é aquela desenvolvida pela pessoa responsável pelo cuidado e atendimento das necessidades da criança. Como titular dessa função, é a

ela que a criança direciona sua demanda, a qual, sempre que atendida, reforça o lugar dela de "his majesty, the baby", de fechamento. A criança ganha um nome, X, que vem do outro. Aos poucos, a criança percebe seu corpo *como* X; seu corpo *como* imagem no espelho.

Na interação com aquele que exerce a "função materna", X é visto, tocado e falado a todo momento. O responsável interage com X através da linguagem, projetando seus desejos, sua visão de mundo, em X: "X é um menino tão lindo", "X gosta de azul", "X é gordinho", "X vai dormir depois de comer". Quando X faz algo que o titular da "função materna" considera bom, X ganha elogios, abraços e atenção. Voltando: a criança percebe seu corpo *como* X, *como* imagem no espelho, *como* tão lindo, *como* gosta de azul, *como* gordinho, *como* dorme depois de comer, etc. O corpo só ganha sentido como Unidade pelo duplo, imagem no espelho e linguagem (ex. Nome) que organiza a imagem, os quais vêm do outro e estão fora. O *como* marca a distância entre o corpo e o nome + imagem. Essa linguagem que permite que a imagem se sustente vem do outro.

A percepção de si como uma unidade depende do assentimento de um outro que a assume como verdadeira. Essa relação Imaginária que se instala e permite ao indivíduo se reconhecer como Eu-Um é uma relação dual, onde, "ao procurar a realidade de si, ela encontra apenas a imagem do outro com a qual se identifica e se aliena".[118]

Mas as palavras daquele que exerce a "função materna" também carregam limites, o que indica que "certas coisas" são erradas e proibidas. Para Lacan, há um momento de interdição que, digamos, é "inaugural". É um "Não" fundacional, uma recusa; mas uma recusa que aponta a um lugar externo, terceiro, que marca uma cifra.

Note-se, então, que a questão não é que aquele que exerce a "função materna" molda X com suas palavras, dizendo sim e não. A questão é essa pessoa efetivamente faltar a X. É menos um "não pode" e mais um "não tem". No "não pode", X ainda está alienado no desejo daquele que exerce a "função materna",

---

[118] GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **Artigos de metapsicologia, 1914-1917**: narcisismo, pulsão, recalque e inconsciente. Rio de Janeiro: Zahar, 1995, p. 68.

fechado e sendo nomeado por essa relação simbiótica. O "não tem" é uma interdição de outra ordem; é uma retirada efetiva em que se suspende o sentido que vem de fora.

O Édipo freudiano se resolve para Lacan com o exercício da "função paterna", que é a inscrição do significante do Nome do Pai. O Nome do Pai é o Não do Pai. Trata-se de um momento em que aquele da "função materna" não está dizendo a X o que fazer, mas indicando a ele que seu desejo está em outro lugar. É uma recusa. O limite, então, não é apenas dizer "não", mas é faltar direcionando seu desejo a outro lugar.

Num exemplo hipotético, a pessoa da "função materna" se recusa a dar atenção a X porque deseja fazer "outra coisa". Este que exerce a "função materna" é o agente operacional confirmador da "função paterna", indicando que deseja algo fora de X. O pai não é uma pessoa, mas essa "outra coisa", um Lugar externo onde está a Verdade sobre o desejo do outro (aquele da função materna). Essa Verdade chama-se "falo".

Instaura-se a pergunta para X: "o que ela ('função materna') quer?". O mesmo ato que o desejo do outro vira uma questão cifrada marca em X uma perda e instaura uma falta. Aquilo que já indicamos que Freud chama de *das Ding*, a Coisa, que fecha. Lacan afirma: o que "cai" é o *objeto a*. *Objeto a* que é, para Lacan, causa de desejo. Causa de desejo porque move o sujeito numa busca; um desejo de fazer e ser Um novamente, encontrando e recuperando o que pensa estar perdido. O "falo" é o significante que nomearia o *objeto a, das Ding,* a perda; mas ele nunca chega. O que importa é que o sujeito se destina a encontrá-lo.

A castração marca esse corte do Édipo que é o corte da função paterna. A castração é a inscrição da falta, da incompletude, pela interdição. Nas palavras de Bruce Fink, "a castração está relacionada com o fato de que, em um determinado ponto, somos forçados a renunciar a algum gozo".[119]

Há, pela castração, uma dupla falta, que se recobrem mutuamente. A falta do sujeito e a falta da linguagem. Essa falta do sujeito não pode ser preenchida, mas também não pode ser nomeada. Assim, entre o corpo, a imagem e a palavra há um furo. Esse furo é de estrutura.

---

[119] FINK, Bruce. **O sujeito lacaniano:** entre a linguagem e o gozo. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 125.

O Imaginário e o Simbólico buscam dotar de sentido o corpo, mas há algo que sempre resiste, que se mostra impossível. Esse "algo" é o que Lacan chama Real. O Real não é ontológico, como algo que existe em algum lugar. Ele é efeito da incapacidade de fechamento; ele aparece como inominável, inassimilável, não porque esteja em algum lugar inacessado, mas como consequência de qualquer tentativa de produzir sentido. Ele ex-siste ao sentido (Imaginário + Simbólico), é aquilo que resiste.

Como já exposto, o sujeito recorre à linguagem, que vem do outro, para produzir sentido ao que é da ordem do corpo. A linguagem (que nunca é neutra) é esse Outro que vem do outro, ou seja, por outros sujeitos ele recebe a linguagem como um referente que lhe é externo, ao que recorre para tentar nomear aquele corpo. Essa linguagem como não-neutra é a cultura moldada pelo desejo do outro. O sujeito está fadado a ser alienado na linguagem (Outro), que recebe do outro, porque sem ela não há como dar sentido ao corpo.

Quando a falta do outro pela recusa da demanda se impõe ao sujeito, a falta no sujeito se encarna; ele recorre ao Outro, linguagem, para nomear a perda e a falta, e não encontra lá uma Verdade, um Sentido sobre ela. Há uma dupla falta, assim, de modo que está fadado a buscar articular sua falta na cultura (linguagem – Outro), mas cada vez que o faz encontra a impossibilidade de sentido como efeito. Logo, aparece uma nova falta.

Assim, Lacan diz que a "função paterna" é a função que inscreve uma falta. Falta como ausência do outro e no Outro. Nesse momento, a ilusão de Unidade é abalada. O fato de que não se consegue pelo Outro nomear a falta gerada pela recusa do outro, para Lacan, implica a inscrição da falta como um significante da cadeia simbólica que se chama "Nome do Pai", S1, Significante Mestre, a partir do qual a cadeia se move infinitamente. Onde estava o desejo da "mãe", ele entra no lugar. Ele representa o lugar da Verdade, do fechamento de sentido que está ausente.

A cadeia simbólica (inconsciente como linguagem) é uma rede sucessiva de significantes que vem do outro, onde o Sujeito é aquilo que um significante representa para outro significante (S1-S2). O que há entre os significantes é aquele "como". Quando a "função paterna" ocorre, o S1 se torna vazio, em busca de um S2 que lhe dê um sentido Total, sentido esse que nunca chega. E assim a cadeia move.

Não há S2 que signifique por completo S1, porque não há linguagem que feche o furo da linguagem. E mesmo que houvesse, essa seria metafórica e furada também, num ciclo infinito.

A máxima lacaniana de que "não há metalinguagem"[120] ou "não há Outro do Outro"[121] pode ser compreendida justamente aqui. Para tamponar sua falta, o sujeito faz uso da linguagem como Outro, porém esse Simbólico é em si faltoso, falho, já que há sempre um Real que lhe escapa. Logo, não há uma "outra" linguagem ou forma de significação dessa falta do Simbólico, não há o Outro que tampe, dê sentido, explique, a falta do campo do Outro no sujeito.

Não se pode sair da linguagem, "não há metalinguagem"; ou se está nela, é-se sujeito, e se implica na sua falta, ou se está fora dela, porém pagando o preço de não poder se representar a si, às suas necessidades, demandas e desejos perante o outro. Não há linguagem que feche o furo da linguagem.

Como a linguagem nunca é a coisa em si, ela é palavra *como* coisa, há um hiato intransponível. Desta forma: S1 (Nome do Pai, Significante Mestre, não senso, vazio) *como* S2'-S2''-S2'''- (...). O S1 vazio abre o lugar de infinito no conjunto chamado "Eu", pois o sentido desliza sem fim. O sujeito como um conjunto só se torna completo e consistente diante de uma Verdade que está fora de si.

No caso hipotético de X, após a "função paterna", ele encontra S1 (falta) *como S2 (X), como S2'* (tão lindo), *como* S2''(gosta de azul), *como* S2'''(gordinho), e assim sucessivamente. Esse processo marca a tentativa de construção de uma enunciação sobre a falta e mostra como a cadeia simbólica inconsciente opera metaforicamente, num fluxo que nunca fecha. Por isso Lacan afirma que o inconsciente, estruturado como uma linguagem, é uma metáfora, um *como se* da falta, do corpo como Real, que se apresenta inominável como efeito do processo de tentativa de nomear. O "saber" que totaliza o corpo dando a resposta sobre Si é da ordem da impossibilidade.

Nesse sentido, Lacan afirma:

> O inconsciente, como se vê, é apenas um termo metafórico para designar o saber que só se sustenta ao se apresentar como impossível, para que, a partir disso, confirme-se ser real (entenda-se, discurso real).[122]

---

[120] LACAN, Jacques. O aturdito. In: _____. **Outros Escritos.** Rio de Janeiro: Zahar, 2003, p. 449.
[121] LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 23:** o sinthoma. Rio de Janeiro: Zahar, 2007, p. 130.
[122] LACAN, Jacques. Radiofonia. In: _____. **Outros Escritos.** Rio de Janeiro: Zahar, 2003, p. 423.

Ademais, a cadeia Simbólica inconsciente é composta por uma linguagem que não é neutra; é carregada de valores e desejos dos demais. Os S2, que nomeiam a falta e produzem sentido sobre o Sujeito, são manifestações do desejo do outro que cristalizam o Sujeito numa ideia de e sobre si. Assim, Bruce Fink afirma:

> O inconsciente está, nesse sentido, transbordado de desejos de outras pessoas [...] há um desejo que você considera como 'seu', e um outro com o qual se debate e que parece estar no controle, e algumas vezes o força a agir, mas você não sente ser inteiramente seu.
> As opiniões e desejos de outras pessoas fluem para dentro de nós através do discurso. [...] o inconsciente é o discurso do Outro [...] o inconsciente está repleto da fala de outras pessoas, das conversas de outras pessoas, e dos objetivos, aspirações e fantasias das outras pessoas [...].
> Essa fala assume um tipo de existência independente dentro dos nossos 'eus'.[123]

Lacan destaca o caráter impostor desse Outro, que ocupa o pretenso lugar de significação do sujeito, o S2, que comparece perante o sujeito para suprir com significantes sua falta (de sentido sobre si). Note-se o exemplo de Éric Laurent, que bem elucida o ponto:

> Na alienação, no próprio momento em que o sujeito ($) se identifica com um significante, ele é representado por um significante para outro (S1-> S2). Por exemplo, um "menino mau" é representado como "menino mau" em relação ao ideal de sua mãe. Logo, "menino mau" (ou qualquer outra identificação que serviu, num tempo, como significante mestre) funciona como uma linha mestra durante toda a vida deste. Ele é definido como tal e se comporta como tal. No momento em que o sujeito se identifica com esse significante, fica petrificado (...) como se lhe faltasse a parte viva de seu ser que define seu gozo. [124] [125]

Precisamos sempre dizer para nós mesmos quem somos. Mas nada que dissermos dará conta de responder a tamanha complexidade, já que, ou se considera a pergunta irrespondível; ou se aceita que qualquer resposta será um semblante de realidade, uma ficção; ou se crê que o lugar da totalização existe, se ignora a impossibilidade como marca estruturante e empreende-se em uma busca furada sem fim. Como não temos meio de responder à indagação, buscamos a Verdade

---

[123] FINK, Bruce. **O sujeito lacaniano:** entre a linguagem e o gozo. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 27.
[124] LAURENT, Éric. Alienação e Separação I. In: FELDSTEIN, Richard *et al.* (orgs). **Para ler o seminário 11 de Lacan**. Tradução: Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Zahar, 1997, p. 37-38.
[125] Note-se que é dessa forma que o Capitalismo opera como lugar de autoridade: ele faz as vezes de significante mestre que lhe diz quem ele deve ser e como deve agir para pertencer, ser amado e reconhecido. Isso tem força de lei; lei psíquica. Não se pode subestimar o verdadeiro poder de Mestre do significante como aquele que vem de fora e da ordem e unidade ao Eu.

alhures. Os significantes que vêm do Outro, que acessamos pelo outro, como "tesouro do significante",[126] circundam uma falta do sujeito, são um embuste, porém lhe permitem representar a si próprio como uma unidade de sentido e desejar, sob a consequência de alienálo.

Assim, S1 não se trata de qualquer significante, mas de um significante que ordena a cadeia, indicador de referência, já que os demais virão atribuir um sentido a ele; ele garante a ficção de unidade do sujeito Imaginário como um saber. Lacan destaca que:

> O significante Um não é um significante qualquer. Ele é a ordem significante, no que ela se instaura pelo envolvimento pelo qual toda a cadeia subsiste.[127]

Quando S2 representa S1 aparece o que "é" o Sujeito nesse processo. Ou seja, para Lacan o sujeito tem esse aspecto de "não ser a todo momento", mas despontar nesse processo de referência de S2 para S1. Quando S2 dá um sentido para S1, busca significar o Imaginário como pretensão de Um, mas gera um Real como impossibilidade

Destarte, um significante (S1) sozinho nada representa para o sujeito, é *non-sense*, mas ele ganha significado em articulação com os demais da cadeia, nas relações de valor e oposição; o significante passa, assim a ser signo, representar algo (o sujeito) a alguém (ele próprio). Como essa articulação é um forçamento de sentido sobre a falta, é semblante, a Verdade do sujeito para a Psicanálise remete a esse resto, um Real, que não se simboliza e permanece se inscrevendo, ou seja, demandando borda da cadeia significante. Borda, porque não se pode falar dessa falta, só circulá-la com significantes que vêm do Outro, sentidos forjados. Paradoxalmente, a Verdade é a impossibilidade que aparece em cada tentativa de dizer a Verdade.

Assim, segundo Lacan:

> Sempre digo a Verdade: não toda, porque dizê-la toda não se consegue. Dizê-la toda é impossível, materialmente: faltam palavras. É por esse impossível, inclusive, que a verdade tem a ver com o Real.[128]

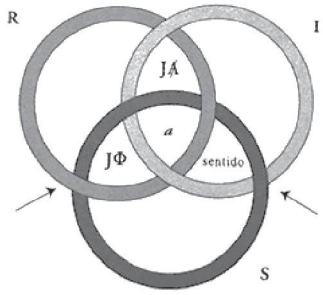
Assim, em síntese.

---

[126] LACAN, Jacques. Subversão do Sujeito e dialética do desejo. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 820.
[127] LACAN, Jacques. **O seminário, livro 20**: mais ainda. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 154.
[128] LACAN, Jacques. Televisão. In: _____. **Outros Escritos.** Rio de Janeiro: Zahar, 2003, p. 508.

É o ingresso no Simbólico pelo corte da "função paterna", com a inscrição do significante do Nome-do-pai como lugar lógico, que permite que os três registros (Real, Imaginário e Simbólico) se enodem, tendo por elemento comum uma falta como operador de vazio na estrutura, que move o sujeito desejante. Essa barra que atravessa o sujeito ($), o corte do Nome do Pai, é a castração. O que se perde é "*das Ding*", a Coisa que fecha. Lacan chama *objeto a*, causa de desejo. Este *objeto a* é representado simbolicamente pelo falo, que é um significante da Verdade da falta.

Figura 1– Esquema RSI



Esquema RSI

Fonte: Lacan[129]

Diante da falta, o sujeito se move buscando Aquilo que tampone a fratura. Essa busca é o desejo, que se articula em relações-objeto. O que se encontra é o que Freud chama *die Sache*, "coisinhas", "semblante de falo", que nunca fecham. Daí que o desejo se move num ciclo sem fim, de repetição. A forma como se deseja e se busca fechamento está pautada pelo fantasma da perda; esse fantasma é a base da fantasia que constitui a "cena" condicionante que permite que dado objeto apareça como um potencial meio de sutura. Não se trata do objeto em si, mas daquilo que ele representa para o sujeito.

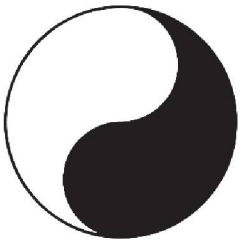
A impossibilidade de fechamento implica a falta fundamental, de si e da linguagem. Como não há o que feche, certamente essa Verdade sobre a falta de si não está no outro, nem no Outro. Desta forma, os sujeitos falantes não se completam. É diante dessa impossibilidade de completude com o outro que Lacan sustenta: "não há relação sexual".[130] Relação deve ser entendida como proporção. Dois não faz Um;

---

[129] LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 23:** o sinthoma. Rio de Janeiro: Zahar, 2007, p. 70.
[130] LACAN, Jacques. O aturdito. In: _____. **Outros Escritos.** Rio de Janeiro: Zahar, 2003, p. 454.

não há Yin-Yang;[131] as faltas não se preenchem; não há consenso; não há universal positivo, mas Um a Um.

Figura 2 –Yin-Yang



Fonte: internet[132]

Mas há um desejo de fechamento. A busca pela completude no outro se chama "amor". Dai Lacan dizer: "amar é dar o que não se tem".[133] O amor está mediado por uma fantasia, que aliena e reifica o outro; amo minha idealização mediada pela fantasia projetada no outro. O amor faz suplência à ausência de relação sexual. Nas palavras de Lacan:

> É mesmo em relação ao para-esser que devemos articular o que vem em suplência à relação sexual enquanto inexistente. [...] O que vem em suplência à relação sexual, é precisamente o amor.[134]

E continua:

> *Nós dois somos um.* Todo mundo sabe, com certeza, que jamais aconteceu, entre dois, que eles sejam só um, mas, enfim, nós somos um só. É daí que parte a ideia de amor. É verdadeiramente a maneira mais grosseira de dar à relação sexual, a esse termo que manifestamente escapa, o seu significado. [...] o amor, se é verdade que ele tem relação com o Um, não faz ninguém sair de si mesmo.[135]

Lacan brilhantemente recorre ao poema ilustrativo de Antoine Tudal sobre a questão:

> Entre o homem e a mulher
> Há o amor.
> Entre o homem e o amor
> Há um mundo.
> Entre o homem e o mundo
> Há um muro[136]

---

[131] LACAN, Jacques. **O seminário, livro 19:** ...ou pior. Rio de Janeiro: Zahar, 2003, p. 94.
[132] Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Yin-yang>. Acesso em: 10 jan. 2020.
[133] LACAN, Jacques. **O seminário, livro 18:** a transferência. Rio de Janeiro: Zahar, 2010, p. 49.
[134] LACAN, Jacques. **O seminário, livro 20:** mais, ainda. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 51.
[135] Ibidem, p. 53.
[136] LACAN, Jacques. **Estou falando com as paredes:** conversas na Capela Sainte-Anne. Rio de Janeiro: Zahar, 2011, p. 90.

Como não há relação sexual como proporção e completude, observamos como as relações entre sujeitos são mediadas por fantasias, desejos, alienações e mal-entendidos. Eu não acesso o outro em si, ele é cifra e enigma; vejo-me no que vejo nele. Na mesma linha, buscamos um reconhecimento no outro via cultura, mas ele nunca chega. É preciso que se pense seriamente sobre a relação entre demanda de reconhecimento, falta e desejo.

Se não há Um por dois, pensemos esse problema numa exponencial social. A comunidade é a busca por compor um Um entre vários que, na prática, são um a um. Só há consenso pressuposto. Ademais, como seres sociais que somos, a visão que temos da sociedade se confunde com a nossa própria: e, novamente, isso é do um a um. Nossa visão particular idealizada de sociedade consiste naquela que atende à nossa demanda de fechamento. Note-se: a demanda de Unidade de cada um se projeta como uma demanda de Ordem. O desafio de se fazer Um se reflete no problema que só se pode tentar ser Um pelo outro, logo, em sociedade, implicando o macro desafio de pensar a comunidade em si como Um.

Daí que a sociedade ser Um demande que se recorra a um Lugar fora de si, externo, de ordenação, que gere consistência: Cosmos, Deus, Povo, Mercado. Esse Lugar é lógico-estrutural. O lugar da Verdade que fecha só pode ser mítico e transcendental. Veja o desafio de partir, pelo Povo, da imanência à transcendência, tentando extrair uma Verdade dali. Esse Lugar é o lugar de Mestre, que assegura a Verdade sobre a falta ao sujeito. A grande questão é saber que procuramos Mestres.

Se o Real do sujeito se apresenta sempre como impossibilidade de sutura absoluta, na mesma forma há um Real do político que resiste a qualquer forma de Ordem buscada. As articulações simbólicas inconscientes que bordeiam nossa falta enquanto sujeitos são duplamente metaforizadas na forma de uma narrativa compartilhada discursivamente, na cultura. Da mesma forma que buscamos nossa Unidade num processo constante de desejar e se relacionar, isso opera socialmente. Buscamos a Ordem como Unidade social, de consenso, mas encontramos um dissenso estrutural, um antagonismo insuperável, heterogeneidade.

O mal-estar na civilização implica que, para ser sujeito, devemos nos relacionar com os outros, pelo sacrífico de nosso gozo desenfreado, recorrendo a

forma de gozar mediadas pela cultura. Daí que a satisfação sempre está marcada por uma insatisfação do que nunca fecha. Mas também que toda tentativa de Unidade fracassa, não porque falha, mas porque ela gera suas próprias condições de fracasso diante daquilo que resiste. Se o desejo é fruto do fato que nunca se fecha porque nunca se produz Sujeito como Um, da mesma forma nunca se produz Sociedade como Uma.

Miramos na Ordem, mas encontramos ordens como apostas de Ordem. Todavia, sem mal-estar não há o relacionar-se e, logo, não há desejar; a ilusão violenta do Total mata o desejo, porque só pode se operar homogeneizando e, logo, negando e eliminando o estranho-estrangeiro-que excede. Isso vale para si e para o *socius*.

Na mesma linha, note-se como a busca pela completude diante da falta implica nossa relação complexa com nossa identidade fictícia como crença de Unidade. A forma como lidamos com as ameaças à nossa ilusão de Unidade nos coloca numa posição instintiva de ataque e proteção. Percepções de ameaça a visões de mundo (na qual se inclui a visão que temos de nós mesmos) reativam o medo diante do desamparo. Daí a tentação do sujeito neurótico de ceder a respostas sobre a fratura e apostar em soluções totalizantes, buscando respostas para a falta e apontando para inimigos e ameaças.

No âmbito psíquico, a ameaça vem de dentro, do corpo, daquilo que resiste ao nomear. No âmbito político, do inimigo. Há um paralelo lógico entre o estranho de si e o estrangeiro. Essa relação problemática do sujeito com a representação do Eu e sua relação com o duplo, a imagem especular, reflete, para Lacan, a questão trazida por Freud no texto "O Estranho".[137]

O estranho remete ao "estranho familiar" (*Unheimlich*), estrangeiro de si, àquilo que, de forma paradoxal e ambígua, provoca familiaridade e estranhamento, incerteza e angústia, porque abala a relação de Unidade fictícia entre corpo e imagem + representação. Trata-se da eclosão do Real. O inimigo, estrangeiro do

---

[137] FREUD, Sigmund. O 'estranho' (1919). In : _____. **Edição Standard da Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.** Rio de Janeiro : Imago, 1976, p. 273-320.

social, é aquele que aparece como abalando a ficção de União e homogeneidade que dá sensação de tranquilidade e segurança, fazendo expor a fratura mascarada.

Note-se o paralelo lógico entre a "ameaça" à unidade que vem de dentro, naquilo que resiste a fechar, e a de fora, naquilo que abala nossa ilusão de si como crença. Não saber lidar com a falta implica não saber lidar com o diferente, que não se integra numa dada construção simbólica. O apego jubilatório à certeza das ficções impede que se confronte o desamparo da fratura estrutural, de modo que o afeto reitor é o medo da fratura se expor.

Ademais, somos sujeitos na cultura. Nossa identidade não está separada da forma como nos enxergamos diante dos outros. A cultura nos dá a forma como construímos quem somos, pela relação com o outro. Ela nos coloca limites ao desejar, mas marca uma abertura de liberdade condicionada ao que está dado numa estrutura. Essa relação com o outro é uma relação política por excelência.

Se nos movemos desejando diante de nossa falta, é porque há algo que se perdeu, mas há, paradoxalmente, uma crença de que há o fechamento em algum Lugar. A busca pela Verdade pressupõe a assunção de um Lugar lógico de Verdade. Esse Lugar que garante a consistência do sentido e a completude. Esse Lugar significa logicamente que "ao menos Um tem a Verdade", "ao menos um tem o Falo". Sobre esse Um, logicamente não castrado, só o acessamos pelo mito. Ele é um Lugar lógico. Como já dito, o Lugar do Mestre.

O mito marca, pela via da palavra, precisamente o ponto de furo e falta da linguagem, revelando o lugar da Verdade pela impossibilidade de nomeá-la. Ou seja, a Verdade se encontra velada como aquilo que sustenta a ficção. Lacan defende claramente isso, quando afirma que:

> O mito tem, no conjunto, o caráter de ficção. (...) Essa ficção mantém uma relação singular com alguma coisa que está sempre implicada por trás dela, e da qual ela porta, realmente, a mensagem formalmente indicada, a saber, a verdade. Aí está uma coisa que não pode ser separada do mito. (...) A verdade tem uma estrutura (...) de ficção.[138]

[138] LACAN, Jacques. **O seminário, livro 4**: a relação de objeto, 1956-1957. Rio de Janeiro: Zahar, 1995, p. 258-259.

É por isso que, assim como a poesia, o mito é metafórico e nada descritivo: ao ser palavra, faz alusão ao que não pode ser dito, mas está lá; o que ex-siste. Como princípio reitor da estrutura Simbólica, o mito permite fazer suplência ao Real pelo Imaginário, tendo valor de significante, apesar de não significar nada em concreto. Ele permite que a cadeia de sentido se ordene, apresentando-se como consistente ao sujeito.

Assim, a importância do mito não está no relato ficcional, mas no lugar lógico de princípio de origem e de ordenação que ele ocupa. Como lei e base de ordenação, ele carrega em si toda ordem de significação e é a base da constituição do Simbólico como um sistema de referências. Como Lacan já dizia: "o que vem lá no começo tem um nome – é o mito".[139]

Se o mito é o princípio por excelência, a metáfora fundante de um sistema, não faz sentido perguntar se a narrativa de fato ocorreu. A verdade do mito não é factual ou histórica, mas lógica e estrutural.

Como metáfora, ela faz suplência a um outro Lugar e esse é o ponto chave da importância do mito: a constatação desse lugar lógico que o mito simboliza e sua função como lei regulatória de um sistema. Isso se presentifica no desejo de Unidade psíquica e no desejo de Ordem social.

Não é difícil já perceber porque a leitura de "Totem e tabu" e do complexo de Édipo, de Freud, feita por Lacan desemboca na formulação da "Metáfora paterna" com a inscrição do Significante-mestre do Nome-do-pai. Aliás, Lacan afirma, sobre isso, claramente: "Falei então nesse nível sobre a metáfora paterna. Nunca falei do Complexo de Édipo a não ser dessa forma".[140]

O Nome-do-pai como significante da inscrição da impossibilidade (castração) como limite ao gozo funda o Simbólico e estabelece o enodamento do Real, Imaginário e Simbólico como estrutura, estabelecendo a marca da impossibilidade e de referência do saber inconsciente, fadado a ser eterna meia-verdade, metáfora desse Real.

---

[139] LACAN, Jacques. **O seminário, livro 17**: o avesso da Psicanálise, 1969-1970. Rio de Janeiro: Zahar, 1992, p. 115.
[140] Ibidem, p. 118.

Esse momento do enodamento, da inscrição do Nome-do-Pai, da amarração do sujeito, é o momento da estruturação primária do sujeito. Conforme Daniel Koren:

> Essa emergência de um sujeito se representa sempre num primeiro tempo lógico, inserida numa estrutura social e cultural preexistente, mas com características próprias que resultam da configuração edípica específica de cada história. Antes, bem antes da introdução da criança no meio social, no sentido de "como ele conseguiu se ajustar mais ou menos à sociedade" (...). Esse tempo (...) da amarração entre real, simbólico e imaginário. É aí que cumpre a estruturação primária do sujeito. A cultura vem num segundo tempo lógico que, de diferentes maneiras, dá nova significação ao que se produziu durante a estruturação primária.[141]

Após o Outro da função paterna, a cultura se simboliza e passa a configurar perante o sujeito em suplência e a partir do lugar de referência que o S1 do Nome-do-pai inscreveu. É só por isso que ela pode ser autoridade para o sujeito e lhe dizer como ele deve ser e agir para pertencer, ser reconhecido e amado. Cada novo significante que advém do Outro atualiza e ressignifica o anterior, trazendo novos significantes, e está em referência ao que antes havia.

Assim, "a introdução do sujeito na cultura irá 'torcer' a estrutura (modo pelo qual o sujeito 'se ajusta')".[142] Há uma gritante diferença entre o que é da base, da constituição da estrutura, e o que vem após essa já formada e a deforma, pela posição subjetiva que o sujeito passa a ocupar num espaço social. Ou seja:

> A cultura (...) fornece os trajes que vestem o sujeito em função de uma estrutura, cuja sorte terá sido lançada, de certa maneira e até certo ponto, antes e em outro lugar. São esses trajes que introduzem modificações certamente significativas, mas sempre sobre a base de uma estabilidade estrutural.[143]

Esse lugar do S1, de Significante Mestre, que depois vem a ser ocupado por semblantes de Verdade, só pode ser abordado pelo mito. O mito do pai da horda, onipotente, de Freud, deve ser lido assim: como o Lugar de Verdade e Exceção que garante a consistência e a completude. O pai como Lugar lógico. Para a psicanálise, esse pai tem o "falo". O "falo", ou para Lacan, a "função fálica", representa a Resposta significante ao buraco do desejo, que tampona o Real. Se pela castração o

---

[141] KOREN, Daniel. Destinos do Pai. In: FUKS, B. *et al.* (orgs). **100 anos de Totem e tabu**. Rio de Janeiro: Contra capa, 2013, p. 72.
[142] Ibidem, p. 73.
[143] Ibidem, p. 73.

que cai é o *objeto a*, o falo é o significante que representa esse "objeto". Ser submetido à função fálica é efeito de uma forma de posicionar diante da falta, logo, diante da castração. Lacan afirma que há duas posições lógicas possíveis diante desse fato. É isso que vamos abordar agora.

2. Das lógicas da sexuação às lógicas de ordenação

Parto aqui da hipótese que é possível, partindo das fórmulas da sexuação propostas por Jacques Lacan depreender duas posições lógicas e, através delas, pensar sobre as lógicas de ordenação social. Aliás, não só possível como necessário e fundamental. Esse percurso foi também proposto por Jean-Pierre Lebrun, na obra "Clínica da instituição: o que a psicanálise contribui para a vida coletiva", porém de uma maneira diversa da que pretendo trabalhar.

Diante da complexidade da temática, da limitação de páginas e de estarmos no campo do Direito, tentarei apresentar a questão por partes, da forma que eu considero mais clara dentro de minhas capacidades.

Quando Lacan elabora as fórmulas da sexuação, está exprimindo matematicamente – pois, para ele, só a matemática é capaz de demonstrar numa escrita o indemonstrável, ou seja, o "não-há"[144] – duas formas possíveis de se

---

[144] Lacan era absolutamente crítico da Ontologia e negava fazê-la.
Em 1964, no Seminário XI, "Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise", afirma: "A hiância do inconsciente, poderíamos dizê-la pré-ontológica. Insisti nesse caráter demasiado esquecido (...) da primeira emergência do inconsciente, que é de não se prestar à ontologia. (...) que na análise acomode por um momento seu olhar ao que é propriamente da ordem do inconsciente, - é que ele não é nem ser nem não ser, mas é algo de não-realizado". LACAN, Jacques. **O seminário, livro 11:** os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. 2ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 33-34.
Posteriormente, em 1971-1972, no Seminário XIX, "...ou pior", afirma que a ontologia "é uma vergonha" (p. 113). Para Lacan, a ontologia é "a careta do Um" (p. 215), pois o Ser não passa de um semblante. Na prática, diferente do que Descartes acreditava, que a existência, o Sou, era depreendido de um pensar, a Psicanálise mostra justamente que "Sou onde não penso", naquilo justamente que resiste ao pensar, no que se produz como efeito de hiância diante do impossível de se simbolizar, justamente como "não-realizado". Lacan recorre à matemática justamente como uma linguagem que permita, na forma de escrita, demonstrar o impossível como uma relação de pensamento. LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 19:** ...ou pior. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.
Diante disso, uma vez que o que há de "essência" aos sujeitos é esse vazio, o campo da impossibilidade de se representar chamado por Lacan de Real, e que a matemática é a linguagem capaz de demonstrá-lo, Badiou depreende que a ontologia é matemática. Ele afirma: "Para mim, o vazio, o conjunto vazio, é primeiramente a marca matemática do ser enquanto ser" (p. 60-61); "a matemática é a ciência do ser enquanto ser" (p. 63), já que só ela é capaz de demonstrar que o Um é o "conjunto das partes do vazio" (p. 63). Assim, se para Lacan a ontologia era a careta do Um, Badiou

posicionar, enquanto sujeito barrado pela linguagem, diante da falta marcada pela impossibilidade de tudo nomear. Uma forma que ele chama de masculina e outra de feminina.

Masculino e feminino aqui não devem ser lidos como gênero ou natureza biológica, mas como formas lógicas de se posicionar diante da impossibilidade estrutural do Simbólico de Tudo nomear. Ou seja, duas formas diferentes de se posicionar diante da castração e da função fálica como Lugar significante de Verdade sobre a falta.

Na tentativa de o Simbólico nomear o Imaginário, produzindo um sentido sobre o corpo, algo falta, resiste, algo se apresenta como inapreensível; esse algo é do campo do Real. E para Lacan há duas maneiras de se sustentar enquanto estrutura diante dele: uma forma masculina e uma feminina. Essas duas formas implicam duas lógicas diante da falta: uma lógica do Todo (masculina) e uma do Não-Todo (feminina), que são assim articuladas:

Figura 3 – Fórmulas da sexuação

Masculino – "Todo"	Feminino – "não-Todo"
$\exists x \quad \overline{\Phi x}$	$\overline{\exists x} \quad \overline{\Phi x}$
$\forall x \quad \Phi x$	$\overline{\forall x} \quad \Phi x$

sustenta que o que Lacan produz pela demonstração do matema é justamente uma autêntica Ontologia possível. BADIOU, Alain. **Para uma nova teoria do sujeito:** conferências brasileiras. Rio de Janeiro: Relume-Demará, 1994.

Na mesma linha, Vladimir Safatle afirma que a teoria das pulsões de Lacan constitui uma ontologia negativa. Diante de uma pulsão de morte que não se deixa pensar e resiste a qualquer tentativa simbolização, manifestando-se como efeito concreto dessa impossibilidade, Lacan recorre à matemática como formalização a fim de "tematizar os modos de relação com o que aparece, a um sujeito, como irredutibilidade da negatividade própria à pulsão de morte" (p. 174). Para Safatle, "Essa irredutibilidade tem um peso ontológico, pois está assentada em uma noção de negação, nem sempre tematizada de maneira explícita por Lacan, como modo ontológico de acesso à essência" (p. 174).

Isso permite formular uma Ontologia não mais como "regime de *discursividade positiva* do ser enquanto ser, regime que, ao ser posto, tende a normatizar os campos da práxis ao determinar *a priori* a configuração de suas possibilidades" (p. 175), mas um Ontologia negativa, "como o regime que suporta a realidade daquilo que bloqueia o esgotamento do ser em uma determinação positiva. (...) ou seja, um regime de pensar assentado sobre a realidade ontológica das experiências de negação". (p. 175) SAFATLE, Vladimir. A teoria das pulsões como ontologia negativa. **Discurso**, São Paulo, n. 36, p. 148-189, 2007.

Para profundar a questão, ver ainda: FARRAN, Roque. Badiou y Lacan: algunas consideraciones en torno a lo real, la ontología y el concepto de sujeto en la práctica filosófica y psicoanalítica. **El laberinto de arena Revista de filosofia**, Rio Cuarto, v. 1, n. 1, p. 1-28, verano/outon/2013.

Fonte: Jacques Lacan. Seminário, livro 19[145]

Os elementos da fórmula devem assim ser lido:

Φ – função fálica
∀ - quantificador universal (para todo)
∃ - quantificador existencial (existe um)
x - sujeito
— - negação, não está submetido

Vamos analisar os lados separadamente.

Primeiro, o lado masculino, do **Todo.** ∀x Φx significa que "todo homem está submetido à função fálica, à castração" e ∃x Φx significa que "existe Um que não está submetido à função fálica, à castração". Ou seja, todo homem está submetido à função fálica, com a condição de que exista Um que não esteja. Na dimensão edípica, freudo-lacaniana, esse "todo homem" seria o filho e o que não está submetido "o Pai".

Na prática, significa que, para que o sujeito da posição masculina possa se sustentar como linguagem de forma consistente e completa, ele precisa recorrer a uma Verdade, um significante, o "falo" que está fora dele. Isso implica assumir logicamente que há a Verdade, há aquilo que fecha (falo), em algum lugar. Na imanência dos sujeitos homens de carne e osso, esse Lugar se transcendentaliza logicamente. Ele só pode ser acessado pelo mito que ordena e segura a cadeira simbólica. O sujeito dessa posição, enquanto falante e neurótico, busca a Verdade fora, move seu gozo nessa direção.

No âmbito social, implica que a condição para pensar a sociedade como Um, como universal, "não pode paradoxalmente existir sem que ao menos um elemento lhe escape".[146] Esse lugar da Verdade, da Exceção, constitui Aquilo que falta à sociedade para apresentar-se como um Todo Ordenado. O mito político é o mito ordenador, aquele que se refere ao Princípio que ordena a cadeia de sentido; ele se refere ao Lugar da Verdade sobre o Universal.

---

[145] LACAN, Jacques. **Seminário, livro 19:** ...ou pior. Rio de Janeiro: Zahar, 2012, p. 94.
[146] LEBRUN, Jean-Pierre. **Clínica da instituição:** o que a psicanálise contribui para a vida coletiva. Porto Alegre: CMC, 2009, p. 151.

Esse lugar aparece como um efeito lógico da impossibilidade de a linguagem totalizar, com a implicação de que não há metalinguagem. Assim, recorre-se ao mito como uma estrutura metafórica de linguagem para tal. O mito tem uma função; a função de Verdade, de Lugar de Ordem. Ele é a possibilidade de a linguagem tentar fechar a própria linguagem. É uma ilusão, uma ficção operativa, uma crença, mas sem a qual não se consegue sustentar uma consistência e completude. Historicamente, esse Lugar foi ocupado pelo Cosmos, após, por Deus. Esse Lugar é o Soberano.

É fundamental notar como a queda da teologia implica supostamente a queda de um Lugar de Ordenação. Mas se a transcendentalidade é efeito lógico do Lugar, o que ocorre com a morte de Deus, mas a manutenção da estrutura lógica, é o desafio de encontrar Aquilo que seja capaz de ocupar essa posição mantendo a função.

Dito isso, o suposto fim da teologia demandou um novo mito ordenador. Esse mito foi o contratualismo; o agente, o Povo. O Povo, assim, passa a ocupar o lugar de S1 na cadeia simbólica. O grande problema é que o Povo não existe per si. Ou seja, ao se colocar a pergunta sobre "Quem é o Povo?", como uma dobra lógica, recoloca-se o problema de que, para se totalizar o sentido, é preciso o lugar da Exclusão. Assim: para resolver o problema da Ordem social, é preciso que se constitua um Lugar de Verdade; um Lugar Absoluto. Esse Lugar é ocupado pelo Povo. O Povo como imanência precisa ser transcendentalizado para ocupar esse Lugar; ou seja, elevado à posição de Princípio, de Verdade.

Para isso, precisa que se diga "quem é o Povo", para, então, depreender a "Verdade sobre a Ordenação", sua Vontade. Mas só se consegue responder "quem é o Povo" por linguagem, e não se consegue predicar com Fechamento de sentido sem um lugar lógico de exclusão, de Exceção.

Por isso, Badiou afirma com genialidade: "há sempre um desejo de uma onipotência do Verdadeiro. Aí está a raiz do Mal. O Mal é a vontade de nomear a qualquer preço".[147]

---

[147] BADIOU, Alain. **Para uma nova teoria do sujeito:** conferências brasileiras. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, p. 50.

A grande questão é que a morte de Deus não significou a morte do Lugar lógico do Absoluto; do Lugar lógico da Exceção; do Lugar lógico da Verdade; do Lugar lógico da Ordem; do Lugar lógico da Unidade. Você mata Deus, mas não mata a lógica que estrutura; assim, a função do Lugar continua demandando operacionalização. No medievo, a questão era como depreender a vontade e a verdade de Deus. Quando Deus cai, mas a função desempenhada se mantém, é preciso colocar Outra coisa no Lugar.

Como Badiou afirma, "o Mal é o desejo de Tudo-dizer".[148] O "Tudo-dizer" é forçar uma predicação (sujeito [O Povo]-verbo [é]-predicado [...]) que totalize. É acreditar que há um predicado ao "O Povo é" que efetivamente Feche o sentido. O Mal surge daí porque, como visto, essa consistência e completude só pode operar por uma exclusão. Aqui que está o gérmen totalitário na democracia: o Povo Total só opera com uma Exceção, uma Exclusão.

Vejamos como é precisamente dessa questão que Claude Lefort está tratando e nos ajuda a abrir a questão para a posição feminina na fórmula da sexuação.

Lefort afirma que a morte de Deus implicou como efeito que o Lugar de Ordenar se tornou vazio,[149] o que não significa que tenha desaparecido ou não pertença a ninguém.[150] Esse Lugar vazio é um Significante Vazio, ocupado pela palavra "Povo". Isso implica que:

> la figura del Pueblo se bosqueja, pero no puede fijarse, la unidade se sustrae, los critérios de justo y lo injusto, de lo verdade y lo falso, del bien y del mal, incluso aquellos de lo posible y lo imposible, son indeterminables. En pocas palabras, aqui la sociedad es objeto de controversia por si misma.[151]

A sociedade é o lugar do conflito, do antagonismo, da diferença, do um a um, do dissenso, de modo que é da ordem da impossibilidade transformar-se o Povo em uma Unidade. Isso pressupõe uma lógica estrutural de abertura.

---

[148] Ibidem, p. 50.
[149] "Pero desde el momento en que no es nombrable, fugurable, desde el momento en que nadie puede ocupar la posición de un gran mediador y de un gran juez, ese lugar es tacitamente reconocido como lugar vacio". LEFORT, Claude. **Democracia y representación.** Buenos Aires: Prometeo, 2011, p. 236.
[150] "En consecuencia, no confundamos la idea de un poder que no pertenece a nadie con la idea de que designa un lugar vacio". Ibidem, p. 237.
[151] LEFORT, Claude. **Democracia y representación.** Buenos Aires: Prometeo, 2011, p. 70.

Todavia, Lefort alerta para uma outra forma de se enxergar a questão; uma outra lógica[152]. Trata-se de uma lógica de fechamento, de totalização, e, por isso, totalitária, segundo a qual há "la negación de toda oposición social interna, una negación que trae aparejado un retorno de la división bruta entre el pueblo y sus enemigos".[153] Por essa lógica, para que exista a comunidade, "se articula la interminable eliminación del enemigo".[154]

Essa posição de fechamento é totalitária para Lefort justamente porque ela trata o Povo como algo Todo, homogêneo. Todavia, para que isso ocorra, pressupõe a exclusão, seja eliminando aqueles que estão "fora do Povo", o denominado "inimigo", seja por referência a alguém que possa garantir a existência desse Povo = Um como um Lugar de Verdade, de Mito. O terror é a fascinação com o Um. O Mal que Badiou menciona é o efeito destrutivo de eliminação que o nomear Todo implica por seus efeitos concretos.

Trata-se de duas maneiras lógicas distintas de enfrentar a questão, a que Lefort chama "incertidumbre democrática".[155] Ou seja, de que o Real da sociedade é o antagonismo, a diferença, o não integrável. As duas visões lógicas de democracia como poder soberano do Povo remetem justamente às duas lógicas da sexuação de Lacan.

Já vimos a posição masculina, do Todo, que pressupõe um lugar externo de sutura. Mas há uma outra posição, a feminina, do **"não-Todo"**, qual seja:

$\overline{\exists x}$	$\overline{\Phi x}$
$\overline{\forall x}$	Φx

Sendo, novamente:

Φ – função fálica
$ - sujeito barrado pela linguagem
∀ - quantificador universal (para todo)
∃ - quantificador existencial (existe um)
x - sujeito

---

[152] Ibidem, p. 189.
[153] Ibidem, p. 188-189.
[154] Ibidem, p. 189.
[155] Ibidem, p. 142.

— - negação, não está submetido

A posição feminina significa que $\overline{\forall x}\ \overline{\Phi x}$ nem tudo de uma mulher é determinado pela função fálica, sendo que $\overline{\exists x}\ \overline{\Phi x}$ não há mulher que não seja ao menos em parte determinada pela função fálica. Na prática, significa que a castração e a função fálica operam no feminino lógico, até porque, como sujeito falante atravessado pela linguagem, a falta é constitutiva, mas nem tudo da mulher é determinado por esse Lugar.

Em ambos os casos, masculino e feminino, alguma exclusão deve ocorrer. É a função paterna, a inscrição da falta. Todavia, enquanto a masculina busca a sutura fora, numa Verdade, há algo da mulher que rejeita essa Resposta. Desta forma, abre-se o lugar de infechável, de criação, de processo não totalizável.

O masculino tenta preencher a falta buscando (re)configurar o Todo; no feminino há uma aceitação de um inominável, de um desamparo, o que é não visto como algo ameaçador, mas a oportunidade de criação de um percurso sem fim pela linguagem.

É nesse sentido que Lacan afirma que A Mulher não existe.[156] A Mulher só poder ser escrita como $\not{A}$, pois "não há A mulher, artigo definido para designar o universal".[157] Ou seja, a mulher representa uma posição lógica para a qual se sabe que não há significante que a Totalize de sentido, que suture a falta. A mulher é uma a uma porque ela se cria numa particularidade irredutível, ela se inventa, num processo sem fim. Isso é, precisamente, um saber fazer com a falta; partir do Nome do Pai para criar algo novo único dali.

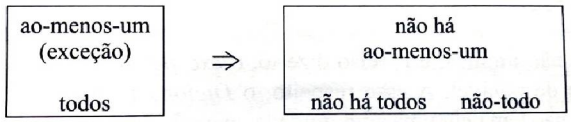
Exposto isso, vejamos como as fórmulas da sexuação de Lacan (lado esquerdo, masculino; lado direito, feminino), com seus lugares lógicos, podem ser lidas de outra maneira, como propõe Lebrun:

Figura 4 – Fórmula da sexuação por Lebrun

---

[156] LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 20:** mais, ainda. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 79.
[157] Ibidem, p. 79.

[12] Notemos que estas fórmulas aparentemente muito complicadas para um leitor pouco advertido, podem também ser lidas muito simplesmente como se segue:



Fonte: Jean-Pierre Lebrun[158]

Desta forma, voltando a Lefort, a grande questão da morte de Deus não está apenas na retirada dele do Lugar de ordenar, mas de perceber que a forma lógica de ordenação medieval era masculina por excelência. A morte de Deus nos coloca uma possibilidade de se ordenar de outra forma lógica. Se Deus morre, mas a lógica masculina se mantém, o Lugar de Exceção continua necessário: Deus sai, entra Povo. A posição masculina transcendentaliza a imanência, elevando Povo ao Lugar absoluto de Deus. Mas só se pode fazer isso mantendo o lugar da Exceção.

Nesse contexto masculino, a incapacidade de se lidar com o desamparo da falta coloca o medo e o desejo de segurança como afeto nuclear; a estabilidade e a eliminação das incertezas e ameaças como objetivo. Se no sujeito masculino-lógico o estanho, o estrangeiro de si, gera angústia, porque faz presente a fratura; no âmbito social, o estrangeiro, o diferente, aquele que não se integra numa visão de Povo, de Unidade, gera angústia social e deve ser eliminado. Qualquer tentativa de inclusão gera nova exclusão, sucessivamente. Como a fratura não fecha, porque a falta não integra, o mal-estar e o medo estão presentes a todo momento. A lógica masculina é paranoica por excelência, a procura de uma resposta à falta, de um inimigo responsável pelo que não integra, em busca de um Mestre que lhe dê a resposta sobre a fratura.

Na dimensão do feminino, a linguagem furada, a fratura social, a falta de si, é usada para, a partir do que não integra, reinventar-se. Nos termos de Lefort, se o Povo é significante Vazio, na posição masculina isso será insuportável, movendo numa busca por preencher esse significante. Já na posição feminina, isso que não fecha é uma oportunidade para que o Povo, como aberto, reinvente-se e se constitua

[158] LEBRUN, Jean-Pierre. **Clínica da instituição:** o que a psicanálise contribui para a vida coletiva. Porto Alegre: CMC, 2009, p. 173.

a todo momento em ato. O efeito disso é a incapacidade de se falar em Povo como algo possível de se fechar, mas apenas como processo.

A posição feminina é uma posição lógica que se submete à função fálica, mas não toda; no que resiste, inventa, sem Totalizar. A posição feminina mostra que não há Um positivo; que a única possibilidade de Um está na impossibilidade de Totalizar, na negatividade pelo que resiste à simbolização.

Bruce Fink propõe, com razão, que a posição masculina, do Todo, seja lida como uma posição de fechamento; enquanto a feminina, do não-Todo, seja lida como de abertura[159]. Se a Verdade, na masculina, é o "falo", o significante da Exceção que fecha, na feminina a Verdade é que não há fechamento, logo, completude, logo, ela é o processo. O processo permanentemente desconstrutivo ante o indecidível, impossível e inominável, como efeito da aposta de sentido.

Vamos analisar a afirmação de Bruce Fink em "O sujeito lacaniano: entre a linguagem e o gozo", obra na qual qualifica a construção lógica desenvolvida por Lacan nas fórmulas da sexuação de "estruturalismo gödeliano". O gödeliano adjetiva a palavra estruturalismo; ou seja, é a condição para que se afirme que Lacan era um estruturalista. Mas qual a relação entre Lacan e Gödel?

Kurt Gödel produziu em 1931 dois teoremas de lógica matemática denominados "Teoremas da incompletude".

O teorema 1, afirma que: "Qualquer teoria axiomática recursivamente enumerável e capaz de expressar algumas verdades básicas de aritmética não pode ser, ao mesmo tempo, completa e consistente. Ou seja, em uma teoria consistente, sempre há proposições que não podem ser demonstradas nem verdadeiras, nem falsas".

Já o teorema 2, sustenta que: "Uma teoria, recursivamente enumerável e capaz de expressar verdades básicas da aritmética e alguns enunciados da teoria da prova, pode provar sua própria consistência se, e somente se, for inconsistente."

Em "Ciência e Verdade", de 1965, Lacan sustenta que o teorema da incompletude de Kurt Gödel teria demonstrado a incapacidade da lógica moderna

---

[159] FINK, Bruce. **O sujeito lacaniano:** entre a linguagem e o gozo. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 154.

de suturar ciência e sujeito, sendo o sujeito "um correlato antinômico [da ciência], já que a ciência mostra-se definida pela impossibilidade do esforço de suturá-lo".[160]

Retoma Gödel no seminário 16, no qual afirma que os dois teoremas seriam "teoremas do limite".[161] O primeiro teorema demonstraria que "a consistência do discurso aparentemente mais seguro do campo matemático, o discurso aritmético, implica aquilo que o limita, ou seja, a incompletude".[162] Já o segundo, que "não apenas o próprio sistema aritmético só pode garantir sua consistência ao constituir sua incompletude, como também, na hipótese, ainda que bem fundamentada, de sua consistência, ele não pode demonstrar sua consistência em seu próprio interior"[163]. Na prática, para Lacan, Gödel demonstra os efeitos do furo da linguagem e da ausência de metalinguagem.

No seminário 19, Lacan propõe as fórmulas da sexuação expostas aqui como uma enunciação lógica de duas posições e afirma:

> No desenvolvimento da enunciação lógica ao qual me referi há pouco, alguns talvez tenham percebido que não se trata de outra coisa senão do teorema de Gödel concernente à aritmética. Gödel procede à demonstração de que, no campo da aritmética, sempre haverá algo, enunciável nos próprios termos que ela comporta, que não estará ao alcance do que ela postula para si mesma como modo da demonstração a se considerar aceito. O notável é que Gödel não procede a partir dos valores da verdade, da ideia de verdade, mas a partir da ideia de derivação. E ao deixar em suspenso os valores verdadeiro ou falso, como tais, que o teorema é demonstrável. Esse ponto vital ilustra o que digo sobre a hiância lógica.[164]

Na prática, a relação de Gödel com Lacan se concretiza precisamente nas fórmulas da sexuação. O que Gödel demonstra é que um conjunto complexo, por lógica, só pode ser completo e inconsistente ou incompleto e consistente. A posição masculina da sexuação mostra que a completude, o Todo, é inconsistente, razão pela qual precisa recorrer a algo de fora, a um semblante de Verdade alhures, para ganhar sua consistência.

Já a posição feminina é incompleta, carrega a marca da falta e da impossibilidade de fechamento em si, e por isso pode ser consistente sem recorrer a

---

[160] LACAN, Jacques. A ciência e a verdade. In: _____. **Escritos.** Rio de Janeiro, Zahar, 1998, p. 875.
[161] LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 16:** de um Outro ao outro. Rio de Janeiro, Zahar, 1998, p. 95.
[162] Ibidem, p. 96.
[163] Ibidem, p. 96.
[164] LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 18:** ...ou pior. Rio de Janeiro, Zahar, 2012, p. 40.

algo externo, com a condição de nunca ser Um, mas apenas processo de produção, desconstrução e reconstrução.

Note-se que, como não há relação sexual enquanto proporção, as posições lógicas não são integráveis; não são os dois lados de uma mesma moeda. Ou seja, o yng e o yang que, junto, gera Uma Verdade. A posição feminina é constituída também pela castração e pela falta, pela incapacidade de acessar o nômeno e o impossível, mas ela é um saber-lidar com a falta, uma forma de encarar o desamparo de outra forma. Ela é um atravessamento, um ultrapassamento da masculina. A partir dela se constitui uma outra forma de encarar o desamparo, a falta, de se posicionar enquanto sujeito e de constituir laço com os demais.

Não há na feminina o apego defensivo com as ilusões de si porque a identidade não é algo que se tem ou que se é, mas justamente aquilo que aparece como efeito da inexistência concreta do "tem" e do "é". Isso marca bem duas formas de se posicionar diante de percepções de crise: se na masculina a resposta é defensiva pelo medo, na feminina é desconstrutiva e produtiva, pela assunção do desamparo estrutural.

Dito isso, é fundamental destacar um ponto. E para isso vou voltar a Lefort. Quando observamos a questão do Povo como significante aberto e Lugar vazio fica claro como há duas posições lógicas possíveis: de fechamento, preencher o vazio com Algo, e abertura, processo de criar constante bordeando esse vazio. Todavia, nós não conseguimos ainda nos relacionar pela lógica da abertura, do feminino. Isso é o que se produz individualmente durante o processo de análise. Mas, independentemente de sexo e gênero, somos majoritariamente marcados pela posição masculina. Entender isso é crucial para qualquer análise.[165]

Observe como a mudança da posição lógica coloca outra forma de se relacionar com a Verdade; como o desejo de Verdade e de Ordem é efeito da posição

---

[165] Minha "questão" com a leitura de Lebrun está justamente aqui. Lebrun assume que já estamos, na democracia liberal, na lógica do não-Todo, de modo que o totalitarismo lhe aparece como um defeito ou algo que não deveria estar ali. Meu argumento é: a morte de Deus e o surgimento do Estado de Direito não reflete e menos ainda garante a posição do não-Todo. Há um redesenho. Lebrun se deixa seduzir pelas defesas de movimentos sem liderança, críticas dos lugares de autoridade, o que o impede de perceber que a autoridade de carne e osso e o líder não se confundem como o Lugar de Autoridade. LEBRUN, Jean-Pierre. **Clínica da instituição:** o que a psicanálise contribui para a vida coletiva. Porto Alegre: CMC, 2009, p. 158.

masculina, já que coloca a Verdade e a Ordem como existente logicamente em algum lugar. Sair dessa posição, muda totalmente a forma de conceber o que é o político, o que é da ordem da política, o que é o social, o que é filosofia, o que é (se ainda possível) soberania. Quando Lacan critica a filosofia cartesiana e se afirma um antifilófoso, é a filosofia marcada pela lógica do Todo seu alvo. Mas, indiretamente, ele mostra uma outra forma possível de se filosofar.

Na mesma linha, observe: tomar a lógica do Todo como aquela que majoritariamente nos toca, aproxima o fenômeno político do psíquico, rompendo a ilusão de separação entre o sujeito inconsciente e o cidadão. Quando observamos as grandes teorias políticas, fica nítido como elas se constroem ao redor dessa posição. Ademais, compreender a operacionalidade dessa lógica nos ajuda a entender por que aquilo que Lefort chama de tentação do Um reflete o espectro do fascismo nas democracias, a forma como os populismos operam, a maneira como o capitalismo opera num sistema de trocas marcado pelo desejo, a maneira como lidamos com o diferente socialmente.

Mas muito mais: mostra efetivamente que a relação entre Ordem e Exceção é de estrutura. O Estado-nação é concebido pela lógica do Todo. Dito isso, certas questões que parecem situacionais e contingenciais são efeito da própria operação lógica. Não queremos os efeitos negativos da operacionalidade, mas não há solução milagrosa. Não conseguimos ainda e não sabemos nos relacionar de Outra forma. Isso muda completamente o modo como analisamos os fenômenos políticos e sociais.

Note-se aqui o centro da crítica de Lacan à ideia de revolução. Ele é cético, sob o argumento de que se mudam as "vestes", a forma como se ordena, mas ainda sob a lógica do Todo, o desejo de Unidade e Ordem se mantém. Para ele, na revolução tem-se a busca por um novo Mestre, ou seja, um novo Lugar de Verdade, mantendo a estrutura lógica operacional. Para Lacan, diferentemente da revolução, a subversão implica não mudar a forma de ordenar (quem ocupa o Lugar de Verdade), mas a lógica das relações, ou seja, a forma como se lida com o que é do irredutível, do antagonismo, do que não se integra, do Real; a forma como se encara o Um.

A subversão implica um autêntico evento, na medida que implica uma outra ética enquanto forma de enfrentar o desamparo, a falta de si, logo, a do outro. Assim, não se vai de encontro com a diferença, mas ao encontro dela. Para ele, a análise não é revolucionária, mas subversiva, pois promove um giro com uma mudança de Posição de Sujeito, em que a questão não está no que se reescreve, mas na forma como se reescreve a si.

Trata-se de uma ética do desejo porque, quando se muda a posição do Todo para a do não-Todo, não se busca tamponar a falta pelo Outro, alhures, mas desejar criar a partir da falta; e, desta forma, permitir-se Se criar e inventar ne processo, a todo momento. Assim, o Povo não é conceituado, mas se constrói a todo momento, em ato, pela diferença e não apesar dela. A questão, então, está em pensar a democracia por uma outra lógica. Em apostar nisso.

Mas não chegamos a esse ponto ainda.

A teologia política de Carl Schmitt, que vamos debater nessa tese, é brilhante, porque ele identifica precisamente como o teológico está relacionado a um Lugar, de modo que, quando Deus sai, entra o Povo, mantendo a operacionalidade lógica. Daí sua crítica ao liberalismo, como espaço de debate, negociação, segundo ele, sem fim. A questão é que o liberalismo permite e se sustenta numa aposta de uma outra forma de relação, mas enquanto o desejo de Verdade operar, ainda será necessário um Palavra final. A situação de exceção, que remete ao Lugar Soberano, é a situação limite absurda que explicita essa operacionalização.

Veja como toda a teoria de Schmitt reflete uma leitura do político e do social pela lógica do Todo. Por isso, sua indignação pela ausência de reconhecimento desse Lugar da Exceção. Na mesma linha, temos sua percepção de que o autêntico gesto político é a declaração do inimigo, que nada mais é que apontar com um significante o Lugar da fratura que impede que a ordem seja Ordem.

Todavia, Schmitt não percebe é que esse Lugar já estava no liberalismo, na sua visão clássica e republicana. Poder de prerrogativa em Locke, de ditadura em Rousseau. Quando pensamos na operacionalidade da lógica do Todo, vemos onde está a base da ditadura na democracia.

Como a democracia não se sustenta como Ordem completa e consistente per si, o que não fecha remete a justamente esse Lugar; que é lógico, de estrutura, logo inevitável enquanto operarmos por essa lógica específica.

Vamos no curso da tese aprofundar esse ponto. Mas pare e reflita sobre a posição de Locke, de que deve haver um Lugar de Exceção, que ele chama de poder de prerrogativa. No mesmo ato, ele afirma que esse Lugar é inevitável e necessário. Nessa linha, Locke categoricamente afirma que o legislador deve também permitir na lei que esse lugar exista. Locke não está falando apenas de uma previsão constitucional de um poder de declarar a Exceção; ele está falando também de um espaço de discricionariedade na lei e na interpretação da lei, no fato de que ela em si não é capaz de promover a Ordem que se busca através dela, de modo que cabe ao intérprete preencher essa lacuna.[166] As visões de Ordem se apresentam a todo momento em que a lei é criada, interpretada e executada.

Quando pensamos com Agamben e Benjamin que a Exceção é a regra no Estado de Direito, não devemos olhar esse fato exclusivamente pela existência constante de declarações oficiais de emergência, que perduram anos, sem aparente fim. Devemos entender que a Exceção é um Lugar lógico operacional; que a ordem jurídica e política não promove Ordem como algo completo e consistente; que esse Lugar de Exceção se exerce a todo momento, por todos os poderes estatais na forma como criam, interpretam e executam a lei.

Na lógica do Todo, a Ordem é fabricada a todo momento; a busca pela Ordem está pressuposta na leitura que se faz de qual lei é necessária, de qual a melhor interpretação, de qual a forma de execução. Veja como Benjamin identifica com maestria o papel que a polícia exerce a todo momento buscando manter a Ordem, mas, nesse gesto, fabricando-a.

Se a soberania é o Lugar de gerar Ordem, ela pressupor fabricação da ordem possível e também a declaração de exceção pelo que não integra.

---

[166] Vamos analisar essa questão com um exemplo concreto. Quando observamos o art. 312 do Código de Processo Penal Brasileiro, ele afirma que: "Art. 312. A prisão preventiva poderá ser decretada como garantia da ordem pública, da ordem econômica, por conveniência da instrução criminal ou para assegurar a aplicação da lei penal, quando houver prova da existência do crime e indício suficiente de autoria e de perigo gerado pelo estado de liberdade do imputado."
Note-se: a liberdade é a regra, diante da ausência de trânsito em julgado de sentença penal condenatória. A lei permite que, por uma declaração de interpretação, que nada mais é que uma manifestação sobre a preservação da Ordem, a liberdade possa ser suprimida.

Se a soberania é o Lugar de gerar Ordem, ela pressupor fabricação da ordem possível e também a declaração de exceção pelo que não integra. A ordem jurídica é uma tentativa de gerar Ordem. É isso que Schmitt quer dizer quando afirma que, na declaração oficial de Exceção, suspende-se a ordem jurídica em nome da preservação de outra Ordem.

Na mesma linha, se o Lugar do Estado é de promover Ordem, na lógica do Todo o governo marca a disputa de visões de ordem como apostas de Ordem.

Quando pensamos nesse Lugar lógico de Ordem, externo, de fechamento, vemos como o Lugar vazio Fora permite que se deslizem significantes que passam a ocupar esse lugar. E isso tem efeitos concretos. Vemos como esse Lugar se acessa pelo mito, que de forma alegórica não vem separado da fantasia sobre a fratura e sua sutura. Esse mito busca dar conta da falta e introduzir um Princípio Ordenador que gere consistência e busca de completude. Do cosmológico, ao teológico, passando pelo contrato, chegamos na aposta que Hayek tenta fazer do mercado como gerador de "Ordem espontânea".

Veja como a lógica do Todo não permite que esse Lugar se mantenha de fato vazio. A queda de um mito demanda sua ressignificação em um novo, que de outra forma supra o Lugar. O ataque ao contratualismo não vem sem outro mito. Robert Nozick[167] aposta na associação espontânea de sujeitos para defesa da? propriedade, que gera ao final um monopólio do Estado, que atua de forma mínima para aquele fim. Ele troca o mito do contrato por outro mito, que na sua visão é capaz de gerar a Ordem mais Justa.

Na mesma linha, Hayek critica a tentativa de "fabricar ordem", subproduto do racionalismo construtivista base do contratualismo, pois a relação espontânea de sujeitos nas trocas produziria a "melhor Ordem possível". O mercado, assim, seria capaz de gerar Ordem, de modo a implementar a lógica de mercado em todas as searas da vida: mercado de ideias, mercado de trabalho, mercado de consumo, relações privadas e subjetivação à luz da função mercado. Todavia, essa ordem espontânea demanda a presença de certas condições operacionais. É aqui que entra o Estado. Veja: o mercado não é capaz de se mostrar uma Ordem completa e consistente *per se*; ele demanda o Estado como regulador e, sem surpresa, um Lugar

[167] NOZICK, Robert. **Anarquia, estado e utopia**. Lisboa: Edições 70, 2009.

de declaração de Exceção. A ordem de mercado só pode se apresentar como Ordem presente um elemento garantidor.

É fácil notar como Hayek revoluciona a forma como nos relacionamos e ordenamos. O neoliberalismo traz novas maneiras de ser sujeito, desejar, subjetivar-se, novos dispositivos de ordem; mas ele não subverte a forma lógica de relação, consigo e com os demais. Revolucionar dentro da lógica do Todo e subverter pela lógica do não-Todo nos indica diferentes formas de abordagem sobre como podemos romper com uma dada visão de mundo como forma de relação consigo mesmo? e com os demais.

Note, ademais, como mesmo leituras anarquistas podem ser revolucionárias, mas não necessariamente subversivas. Se a necessidade do Estado inexiste porque a Ordem pode ser gerada, miticamente, pelos próprios sujeitos em relação, ainda estamos operando na busca por Ordem. A autêntica subversão anarquista não estaria em negar a necessidade do Estado, mas em resistir à tentação da Ordem, evitando que o problema do fechamento apenas se desloque de nível.

Por outro lado, observemos como a visão dos gregos [do período clássico?] de que há uma relação entre Ordem e Justiça é brilhante e se mantém. Na mesma linha da Ordem, a tentativa de conceituar Justiça abre um conjunto infinito, marcado por um vazio, que é a impossibilidade de se totalizar o sentido. Esse vazio remete ao infinito.

Veja: se houvesse uma resposta Total que Fechasse, um significado que absolutamente preenchesse o significante "Justiça", matematicamente diríamos: Justiça = 1. O problema é o que Georg Cantor indica com a noção de infinito incontável. Ou seja, entre o 0 e o 1 há um infinito incontável de números: 0,00001, 0,00002, e poderíamos acrescentar zeros indefinidamente. Assim, o 1 existe logicamente, mas ele nunca chega[quando se pensa na função limite...]; ele move a produção infinita de números. Dessa forma, não temos Justiça = {1}, mas Justiça = {∅}. Há um elemento, mas ele é vazio.

Quando pensamos os conceitos de Justiça, são apostas de fechamento; são "justicinhas" que não chegam à Justiça. Assim, Justiça abre um conjunto infinito de conceitos. Paradoxalmente, como cada conceito não Fecha, ele carrega o vazio em si mesmo; ele abre um novo conjunto infinito, e assim sucessivamente. Assim, não só

o conceito de justiça não é Justiça, como produz em ato injustiça pelo que exclui ao não fechar. Assim, Justiça = {Ø}, {Ø'}, {Ø''}. Cada conceito novo cria um novo {Ø} como elemento, que está em diferença e oposição com os demais. Veja que o Universal aqui só se dá pelo que não fecha: o que todos tem em comum é não fechar. Por isso não há Uma Teoria da Justiça, mas é possível uma Teoria das "Injustiças", como desconstrução e atravessamento de cada aposta de conceito.

Mas a palavra Justiça já é um Outro, separado e diferente da realidade em si. O nômeno está inacessível; o hiato entre nômeno e a representação do fenômeno é insuperável: aqui está uma falta. Diante da realidade se tenta produzir sentido, cola-se nela uma Palavra: Justiça; reifica-se e aliena-se a realidade no significante. Mas abre-se um conjunto infinito, pois a linguagem não fecha. Justiça não É a Coisa real; e nenhum conceito produz Justiça. Essas são as duas faltas de Lacan operando logicamente em qualquer abordagem do falante na realidade. A desconstrução é o que temos à disposição para tentar lidar com a segunda falta, girando o conceito pelo seu vazio e pelo que resta.

O mesmo vale para Ordem. A relação entre Ordem e Justiça só dobra o cruzamento de conjuntos infinitos, criando outra falta. Assim se move o político e a filosofia. Veja como uma Teoria da Injustiça não anula a Teoria da Justiça, pois ela parte dela para girar pelo avesso o que?, movendo e criando. A lógica do Todo, do fechamento, quer Nomear a realidade a qualquer custo; ela busca apostas de fechamento. Enquanto falantes não conseguimos sair da trapaça da palavra; só assim acessamos a realidade, alienando-a. A lógica do não-Todo não tem como fugir da palavra, mas não cede à tentação do Conceito, usando o que não fecha para reinventar e criar. Se a do Todo busca o preto e o branco, a do não-Todo usa o hiato para fabricar infinitos cinzas em ato. A do Todo usa a palavra para fechar; a do não-Todo para abrir. A do Todo quer dizer o que é Mulher; a do não-Todo não aliena a "mulher corpo" na "mulher conceito", mas usa a linguagem para se inventar uma mulher única.

Vamos pensar uma consequência operacional através de um exemplo a partir do exposto acima.

Diante de um desejo de Ordem, produz-se uma ordem. Essa ordem implica uma coordenada operacional, pela qual se produzem narrativas sobre como dispor

de forma justa os entes. As posições "conservador" e "progressista" podem ser lidas nesse *framework*, independente de conteúdo positivo, como posição de estrutura: dentro de uma dada coordenada, o progressista propõe uma maneira de arranjo e o conservador resiste a ela. O conservador está sempre em relação de negação com o progressista, razão pela qual Bobbio e Hayek ambos afirmam que não existe projeto político conservador.

Como já se viu, conservador e progressista não formam Um. Assim, o par só se sustenta como consistente em relação a um terceiro, a negação da negação. O "revolucionário" é esse elemento. Ele nega a coordenada que sustenta o par, ao propor uma outra coordenada de ordenação. Veja: ele mantém a lógica do Todo, a demanda de Ordem, mas defende uma outra ordem possível. Veja como *reacionário* e *revolucionário* são dois lados nessa mesma posição, com uma diferença na meta: o revolucionário busca mudar a ordem para criar uma nova; o reacionário, mudar uma ordem para recuperar uma velha.

Ainda temos de pensar aqui o que Lacan indica como o papel do "mais um". Esse papel é o do "subversivo": ele não afirma outra forma de ordem como o revolucionário, mas outra lógica de relação, que não perpassa a noção de Ordem. Ele não altera a forma de operação dentro da estrutura, mas a quebra por outra lógica. A separação entre o revolucionário e o subversivo marca precisamente o ponto onde Lacan não é hegeliano.

Pensar o não-Todo como lógica está na base de uma nova teoria do Sujeito; de uma nova forma de se pensar filosoficamente e politicamente. Perceba como, dentro de uma lógica do Todo, o evento é o ato revolucionário, a mudança de coordenada; mas um autêntico evento, como o que Lacan afirma, é subversivo pela quebra da estrutura operacional, que esvazia a coordenada em si, constituindo uma nova forma de estrutura.

Dentro da lógica do Todo, o "revolucionário" é sempre uma ameaça visível, que busca por dada ordem ser eliminada. Ele pode perseverar e fundar uma nova ordem. Mas, sendo assim, constituir-se-ão novos progressistas e conservadores, e, logicamente, novos revolucionários, buscando uma outra ordem possível. Isso ocorre justamente porque a ordem não faz Ordem. O subversivo se mantém não como o que nega, mas como o não-ser da estrutura.

Sabemos que a ordem não totaliza. Sendo assim, é evidente, como vamos demonstrar adiante nessa tese, que, em momentos de percepção de crise, quando a fratura fica exposta, o medo e a angústia se apresentam e progressistas tenderão a mover-se para uma postura conservadora. Quando o medo da fratura vira percepção de perda, conservadores tenderão a migrar para posturas reacionárias (produzir uma nova ordem, o que na prática é recuperar a velha, para conservar um Lugar para si).

Como o que não fecha é inevitável, lógico, a crise é inerente. Promover ordem é autenticamente enxugar gelo. É fabricar ordem gerando desordem; é tentar promover justiça gerando injustiça; é indicar e eliminar ameaças, inimigos e falhas sem fim, gerando novos inimigos, ameaças e falhas.

Diante do desejo de Ordem, observa-se de forma correlata o desejo de segurança, tranquilidade, estabilidade. Mas como algo resiste por estrutura, o autêntico afeto político é o medo. E isso move a máquina. As disputas políticas são disputas sobre ordem e, logo, sobre justiça. Isso se reflete no sujeito em si, pelo desejo de Unidade e no político, como desejo de Ordem. Como só somos sujeitos em relação ao outro e inseridos numa cultura (Outro), parece claro como esse entrecruzamento opera. Na lógica do Todo, quando o Povo é o soberano, disputas políticas são disputas sobre quem é o Povo. E, logo, sobre quem não é. A necropolítica, por exemplo, é o substrato lógico da exceção como condição de gerar completude e consistência.

Vladimir Safatle afirma corretamente que a questão gira em torno de sair de uma lógica de gestão do medo e assumir o desamparo. Na prática, isso implica aceitar que não há predicação possível que me identifique como sujeito Um, como indivíduo enquanto indivisível, na mesma forma que não há resposta ao corpo social como Um. Dessa forma, o medo da despossessão dá lugar à aceitação da falta e do desamparo, permitindo outra forma de relação. Ele afirma:

> Um corpo político produzido pelo desamparo é um corpo em contínua despossessão e des-identificação de suas determinações. Corpo sem eu comum e unicidade, atravessado por antagonismos e marcado por contingências que desorganizam normatividades impulsionando as formas em direção a situações impredicadas.[168]

[168] SAFATLE, Vladimir. **O circuito dos afetos:** corpos políticos, desamparos e o fim do indivíduo. São Paulo: Cosac Naify, 2015, p. 26.

Trata-se de uma nova percepção sobre a contingência, do que resiste e excede. Segundo ele, deve-se:

> elevar a contingência não a um acontecimento contra o qual a unidade do corpo político se defende (tema tão forte até mesmo na filosofia política de Spinoza), mas, a princípio, através do qual ele, paradoxalmente, se constrói.[169]

Assim:

> Uma perspectiva realmente crítica partirá, necessariamente, da desconstrução desse modo de inscrição de sujeitos políticos em indivíduos. Única maneira de produzir a abertura social à multiplicidade formal própria a um corpo sem eu comum e unidade. Ele nos levará a pensar um corpo aberto a sua própria espectralidade.[170]

Note-se como o que Safatle está defendendo é justamente a passagem de uma lógica do Todo para uma do não-Todo na forma de construir a relação social. Safatle é altamente crítico da ideia de esperança e de utopias. Segundo ele, ambos estão relacionados ao desejo e à fantasia de uma Ordem e Unidade sem fratura. Aceitar a falta é perceber-se como desamparado e a partir daquilo mover-se pela diferença, pelo que não integra, inventando em ato algo novo.

O problema é: como se sai de uma lógica para a outra? Para Lacan, isso não é da tomada de consciência, mas de um atravessamento lento e doloroso da fantasia que bordeia perda e constitui o desejo de buscar Unidade e tamponar a falta, sendo a mudança de posição lógica o fim de análise. Bem; como não podemos contar com a sociedade no divã, sobra-nos a esperança mesmo. Ou uma aposta num evento. Ou ainda a tentativa de mudança um a um. Não há resposta; só problemas. O ponto é que ainda estamos majoritariamente na lógica masculina, do Todo, de fechamento.

Enquanto isso, disputamos com as armas que temos e buscamos entender as operacionalidades. É assim que vamos entender como, dentro da lógica do Todo, produzem-se mitos ordenadores, como se encontra Estado de Exceção dentro do Estado de Direito, ditadura na democracia, como se pode entender a necropolítica, movimentos fascistas e populistas, conservadorismo, e quem sabe até arriscar pensar em formas outras de relação como aposta.

---

169 Ibidem, p. 26.
170 Ibidem, p. 27.

Honestamente, sequer consigo medir e dificilmente conseguirei expor o tamanho da relevância e as consequências de análise que tudo isso implica. Talvez seja o percurso de uma vida. Mas é preciso tentar começar de algum lugar.

3. Pensar o político pela lógica do Todo: desejo de Ordem (O); ordens possíveis (o); desordem e exceção (O-o)

Como nos ordenamos majoritariamente pela lógica do Todo, é daqui que vamos partir e tentar compreender seus efeitos. Gostaria de começar a exposição afirmando que existe uma diferença entre Ordem e ordem. Essa é uma diferença fundamental e confundir uma ordem particular com Ordem enquanto universal constitui um equívoco com efeitos devastadores. É preciso de forma urgente produzir essa desmistificação e ir à raiz do problema; e essa é extremamente profunda.

Para tentar entender parte do problema, vamos olhar o dicionário. Segundo o dicionário de português Michaelis, a palavra "ordem" tem trinta entradas[171]. O

---

171 "Ordem. Sf. Or-dem. 1. Organização sistemática de vários elementos, que segue princípios predeterminados. 2. Disposição adequada das coisas, subordinada a princípios preestabelecidos. Os ingressos foram distribuídos por ordem de chegada. 3. Sequência de pessoas ou coisas dispostas umas após as outras: Na classe, havia três ordens de carteiras. 4. Qualidade de quem é metódico: Mostra uma ordem exemplar nos seus trabalhos de escola. 5. Sucessão de fatos que ocorrem continuamente ou com pequena frequência: Uma ordem de acontecimentos levou-o a pedir demissão. 6. Comportamento exemplar; disciplina: Questionava a falta de ordem na escola muito liberal. 7. Processo utilizado para que algo seja executado. 8. Boa arrumação de uma casa ou de qualquer ambiente: Antes de sair, gosta de dar ordem à casa. 9. Conjunto de conduta daqueles que participam de uma coletividade. 10. Subordinação aos regulamentos e aos superiores: A falta de ordem revelava o descaso à figura das autoridades. 11. Classe de pessoas que exercem determinada profissão: A ordem dos advogados está representada em todos os estados brasileiros. 12. Qualquer determinação imposta por um superior: "[...] bebeu demais, começou a dizer inconveniências e teve de ser retirado do recinto por dois empregados do clube, por ordem expressa do prefeito" (EV). 13. Característica de pessoas ou coisas baseada na excelência de cada uma: "[...] segundo a sua opinião, qualquer escândalo doméstico ficava muito mal a um negociante de certa ordem" (AA1). 14. Aspecto particular de uma organização social ou política: Uma nova ordem política foi implantada após a eleição municipal. 15. Natureza de conceitos vinculados a uma área de conhecimento: A ordem econômica está baseada em uma política liberal. 16. Publicação de regulamentos e leis que envolvem o serviço militar. 17. Condição de tranquilidade resultante da obediência às leis: Uma justiça imparcial e rápida promove a ordem na sociedade. 18. TEOL Cada uma das classes ou hierarquias em que se dividem os anjos. 19. ECLES Sacramento que, conferido pelo bispo, dá o poder de exercer as funções eclesiásticas. 20. ECLES Companhia religiosa em que seus membros prestam obediência a determinadas regras: A ordem das carmelitas foi fundada no século XII. 21. ARQUIT Disposição das partes destacadas que determinam os diferentes sistemas arquitetônicos. 22. COM Endosso de qualquer título financeiro para ser passado ao domínio de outra pessoa. 23. BIOL Categoria taxonômica que se situa abaixo de classe e acima de família. 24. GRAM Tipo de frase usada para transmitir comandos, pedidos etc., geralmente no imperativo.

que se observa como denominador comum é a existência prévia e pressuposta de "entes" – elementos, coisas, pessoas, condutas, comportamentos, ações –, que estão dispostos de forma sistemática, boa, adequada, arrumada, exemplar. Essa disposição pode ser estática ou dinâmica, na forma de repetição, sucessão, sequência, regularidade ou hierarquia, determinada conforme princípios pré-determinados.

A ordem pode ser fabricada por um gesto externo que ordene esses entes através de uma determinação constitutiva produzida por (i) um comando ou conjunto de regras que busca moldar e alterar os entes em si, para que eles se adequem a uma concepção prévia de ordem a ser buscada; ou (ii) um gesto de decisão ou classificação, que não busca mudar os entes em si, mas, através de um referente externo, dispõe tais entes de certa maneira "ordenada". Estes – classificação, comando, regras – passam a ser chamados eles mesmos de ordem e sua produção é qualificada como "ordenar", sendo comando e regras, enquanto constitutivo e transformador, elevados a uma posição de superioridade em relação aos "entes", justamente por ter o condão de impor-lhes uma posição. A "ordem" dos entes é vista como algo positivo e exemplar, indicativo de excelência, uma qualidade, cujo efeito é tranquilidade.

Questão mais complexa e que não fica clara é saber em que medida existiria uma ordem "natural", **existente *per se.*** Ou melhor, se é possível haver um ato meramente declaratório de ordem, que ateste sua existência fora da linguagem e da produção deliberada humana. No marco de uma teologia, essa era uma questão dada: Deus produzia a ordem. Com a secularização do pensamento e a retirada de Deus desse Lugar, a garantia sobre a existência de um mundo ordenado em si desaparece e a questão se coloca, instaurando-se o desafio de se dar conta do

25. BOT Subdivisão de classes. 26. MAT Relação reflexiva, transitiva e antissimétrica definida para os elementos que compõem um conjunto. 27. MAT Número de linhas de um determinante. 28. MAT Número de vezes que a repetição da derivada é indicada. 29. MÚS Denominação das cordas paralelas de certos instrumentos de cordas. 30. HERÁLD Classe de peça figurada num escudo. Disponível em: <http://michaelis.uol.com.br/busca?r=0&f=0&t=0&palavra=ordem>. Acesso em: 5 mai. 2020.

problema. Teorias foram produzidas sobre o tema[172] e abordarei mais adiante a proposta de resposta dada pelo racionalismo evolucionista de Friedrich Hayek.

O que interessa para o momento é demonstrar como a noção de Ordem está enraizada em nós como algo positivo e a ser produzido. É preciso que se perceba como há um juízo qualitativo em operação: Ordem é bom; ausência de Ordem, ruim. Nem mesmo a teoria anarquista sustenta positivamente a ausência de Ordem, sendo o núcleo do questionamento a necessidade do Estado para tal finalidade. Assim, é possível afirmar que há um desejo generalizado de Ordem. Mas isso gera questões: (i) Por que temos um desejo de Ordem e quão longe ele avança? (ii) Será a Ordem perfeita algo realmente possível? (iii) Dada a retirada de Deus desse lugar, quem deve ordenar ou declarar o que é Ordem? De que forma? Por qual/quais princípio(s)? Para qual fim? Por que uma determinada ordem particular e não outra? (iv) Quem deve declarar que há uma perturbação de dada ordem e quais as medidas para solucioná-la? Quem deve declarar se determinada ordem deve ser ou não salva? (v) Será a Ordem algo objetivo ou subjetivo? Será que ela é estática ou está permanentemente em transformação? (vi) Será possível abandonar o desejo de ordem? Será que é desejável? (vii) Será que existe, realmente, ausência de ordem? (viii) Qual a relação entre Ordem e Justiça? (ix) Por que a Ordem nos dá tranquilidade? Estas são perguntas que vão nos acompanhar nesse percurso.

Primeiramente, gostaria de apontar um ponto: uma das consequências do golpe na dimensão teológica está na morte da crença de que a Ordem era algo que concretamente existia. Se, como o senso comum do dicionário nos mostra, a Ordem nos dá "tranquilidade", a retirada de Deus como garantidor desta coloca a todos num cenário de desamparo, onde o medo se apresenta como o afeto central. O

---

[172] Uma resposta é dada pela teoria denominada "*no miracle agreement*", oriunda do realismo científico, que defende que, dada a precisão de previsões e explicações científicas, negar a ordem natural seria colocá-las no âmbito do milagre. Em complemento à teoria anterior, a teoria da corroboração afirma que, caso diversos métodos identifiquem uma "ordem" no mundo, isso evidenciaria sua existência. Ambas as soluções sofreram duras críticas; porém, diante do foco deste trabalho, o debate não será aprofundado nessa oportunidade. De toda sorte, permanece questionável a capacidade humana de deduzir com absoluta perfeição uma ordem no universo, caso essa exista. No âmbito econômico e social, uma resposta é dada pelo economista e filósofo Friedrich Hayek, com a defesa da existência de uma ordem espontânea social, produzida pela interação de pessoas sem qualquer intervenção ou coordenação humana. Todavia, como se abordará mais adiante, essa ordem "espontânea" na verdade depende de regras construídas pré-determinadas e condições de base, que só podem ser garantidas por uma autoridade externa com poder coercitivo.

problema é que Deus não gerava a ordem. O movimento foi efetivamente o contrário: Deus foi criado como resposta a uma demanda de Ordem. Antes da teologia, existia a cosmologia e, desde que se observam agrupamentos humanos operando por linguagem, identifica-se o recurso a um Lugar de ordenar. Quem ocupa o lugar se altera, mas há algo Desse Lugar que não se consegue abandonar. Vamos ver o porquê. A questão é: Schmitt tinha razão quando afirmava que a superação da teologia enseja o golpe na transcendência. O Lugar de gerar Ordem ainda é necessário; o desejo de Ordem ainda subsiste; mas a capacidade de ele ser atendido desaparece[173]. A morte da transcendência e a tomada da imanência implica que queremos Ordem mas só podemos ter ordem(ns) particular(es). Nenhuma ordem pode se avocar no lugar de Ordem; ninguém pode se avocar no Lugar de gerar Ordem.

Na modernidade, como o gesto de máxima imanência é a alocação do povo nesse Lugar e, como ensina Claude Lefort, o povo é um significante vazio, haverá tantas ordens possíveis quanto positivações da categoria povo. E se totalizar e fechar o "povo" é a base do totalitarismo, o mesmo pode se dizer da noção de "ordem". Totalizar a noção de ordem é tratar como Ordem o que é, apenas, ordem. Se a ordem não é Ordem, o que separa o "O" do "o" é justamente o limite entre perturbação da ordem dada e produção de uma nova ordem particular. A morte da teologia impede que a Ordem chegue. Se a Ordem é a negação do caos e nela não há desordem, o fato de que só existe(m) ordem(ns) possível/possíveis coloca o caos e a desordem como inevitáveis e a tranquilidade como um mito. Mas também aponta um outro lado do caos; uma dimensão inerente e produtiva deste.

Essa questão se mostra ainda mais sensível quando se percebe a relação entre Ordem e Justiça, noções que estão aproximadas desde os gregos. Com a morte da transcendência, a Ordem deixa de ser um dado tido como real e concreto e converte-se num lugar lógico referente de incompletude; a marca da permanente insatisfação e do vir-a-ser. Existirão tantas ordens particulares quantas forem as possibilidades de dispor os entes, quantos forem os princípios de ordenação,

---

[173] Note-se: a questão não é o fato de pessoas terem fé e manterem uma religião. Faz todo sentido que em momento de crise de ordem a demanda por Ordem implique um apelo crescente a tal. O ponto é que o lugar epistemológico está fraturado; o lugar da fé já foi jogado para o âmbito privado.

quantas forem as finalidades desta ordem e quantos forem aqueles no lugar de determiná-la se avocando no lugar de "povo". Assim, uma teoria da Ordem só pode existir como somatório e conjunto das diversas teorias de ordem existentes e por vir, todas em diferença, mas igualmente incapazes de gerar Ordem. Fica claro como, no final, o que há é uma disputa de narrativas e valores, no interior da qual o referente que determina a "melhor" ordem sempre será externo a essa.

Mas se a Ordem é, agora, categoria lógica e ideativa, o que há concretamente é a desordem que se impõe. As disputas por novas e melhores ordens são assim, disputas por visões diferentes de justiça e, em ato, disputas sobre a categoria povo. Quando se percebe que a ordem não é e não pode ser Ordem, fica evidente que é preciso pensar e trabalhar as situações limite entre "o" e "O" – e essas são insuperáveis dada sua natureza de estrutura. Essas situações marcam precisamente momentos de autêntica crise.

Isso coloca um giro dialético radical. Na diferença entre "O" e "o", pode-se dizer que a desordem perturba a ordem particular, mas que, sob certa outra perspectiva, essa é, também, desordeira. Fica claro que a luta para manter a ordem é a luta para manter uma dada ordem particular, um determinado *status quo*. A crise da ordem e o colapso da ordem é de uma específica e determinada ordem; o golpe ideológico é tratá-la como absoluta e única possível. Aqui fica nítida a diferença qualitativa entre um ato que busca elevar uma ordem ao lugar de Ordem, negando outras ordens possíveis, e outro que busca transformar uma ordem em outra ordem. "Antígona" é o exemplo perfeito disso.

A questão na modernidade se torna ainda mais complexa pelo fato de que toda ordem se sustenta numa suposta construção e autoria do povo. Logo, toda tentativa de produzir nova ordem fica no limite entre desrespeitar o povo, e, logo, ser uma ameaça absolutamente ilegítima; ou, como gesto autêntico de povo, ser um ato legítimo de instauração. Como a legalidade é subproduto do gesto de ordenar de uma determinada forma, a questão claramente perpassa o campo da legitimidade, que se sustenta na disputa sobre a autoria, que nada mais é que a disputa sobre "quem é o povo". O gesto instaurador legítimo não pode sequer ser qualificado como ilegal ou excessivo, dado que ele em si constitui os marcos de legalidade e os limites. O problema é que não dispomos de critério fixos e objetivos

para definir *povo*; e isso é o grande desafio e o grande mérito da própria categoria. Claramente, a tentativa de um gesto instaurador que se frustra, termina engolido pela narrativa de golpe à ordem e ao "povo", gerando uma reação paranoica e violenta.

Mas aqui vamos exaltar o brilhantismo de Walter Benjamin: de fato a posição de instaurar uma nova ordem, ou seja, constituir o "verdadeiro estado de exceção"[174], é a tarefa fundamental, contra as narrativas de manutenção de uma dada outra ordem, sustentadas num estado de exceção mantenedor, para o qual se justifica o uso de uma violência que, em nome de um suposto "povo", impede que o "povo" constitua uma ordenação nova para si. A questão é que não há critério ou juiz, e nessas situações, infelizmente, o que termina valendo é a força.

Essa tensão marca a natureza absolutamente problemática da separação entre poder constituinte (que é instituinte de uma ordem) originário e poder derivado (mantenedor). O Poder Constituinte Originário é um poder de instauração de uma nova ordem. O que ele faz é, precisamente, como o próprio termo refere, "constituir" ao instituir. E o titular desse poder é o "povo". Ao instituir um novo princípio, uma nova coordenada simbólica, permite que os elementos se ordenem da forma mais adequada, a fim de se rumar infinitamente a um fim. O que constitui, nesse ato, é a comunidade por vir.

Em síntese: o Poder Constituinte Originário constitui uma comunidade por vir, na medida em que institui seu princípio (ou finalidade), a coordenada de estruturação, pela qual se estabelece uma ordem (jurídica, política, simbólica, etc.) que permite que essa se materialize com vistas a sua realização. Ele instaura um processo, um conjunto infinito, uma nova continuidade a partir da descontinuidade.

O Poder Constituído ou Poder Constituinte derivado decorre do desdobramento desse Poder Originário, no marco, assim, de um projeto em construção, como elemento dessa ordem instaurada em relação a um fim. É, claramente, por questões lógicas, limitado. É limitado porque está lá agindo para atingir um objetivo prévio, porque o máximo de sua ação é a reforma, a melhoria da disposição dos meios para torná-los mais adequados ao fim pretendido.

---

[174] BENJAMIN, Walter. **Sobre o conceito da história**. In: _____. O anjo da história. Belo Horizonte : Autêntica, 2012, p. 13.

Ocorre que, embora o Poder Constituinte Originário, assim, se materialize, substancialize, em um dado momento, qual seja, aquele da instauração de uma ordem (de um poder derivado, de um texto, etc.), não se totaliza e fecha ali. O Poder Constituinte originário é uma potência de instauração do novo que não pode ser limitada a nenhuma ordem substancializada específica; ele não se encerra no que produz, porque o povo não cessa de se produzir e porque a Ordem não se constitui como todo fechado. O que ele produz, assim, é uma ordem como tentativa de Ordem.

Negri brilhantemente aborda esse ponto quando afirma que o Poder Constituinte originário, assim como a democracia, nunca se encerra em suas materializações; ambos se substancializam, mas jamais se encerram na constitucionalização ou no poder constituído. Há algo que resiste; nenhuma tentativa de representação, de sua restrição no estático, pode conter a força de sua singularidade inovadora. Ao contrário, é esse fechamento simbólico inevitável, com seus efeitos concretos, que estabelece a borda entre o dado e o porvir. O Poder Constituinte, assim, instaura, mas, nas palavras de Negri, é uma necessidade aberta (logicamente aberta, acrescento), uma potência que não se esgota nesse ato e se projeta movido pela ausência, vazio e desejo, sendo o permanente fantasma da revolução que impede que uma dada ordem se presuma uma totalidade. Ironicamente, é uma força em relação; a força onipotente da mudança demanda a incapacidade de totalizar do instaurado. Esse é o movimento de desconstrução e construção dialética, inevitável numa história marcada por sujeitos de linguagem, desejantes e heterogêneos.

Assim, em síntese, o Poder Constituinte Originário, de forma paradoxal, é aquilo que constitui uma dada ordem, mas produz, ato contínuo, um resto, um espectro, não totalizável, que permanece como pura potência tencionando rumo sua própria superação. No momento em que estabelece o justo, o lícito, como aposta de verdade, produz o injusto, o ilícito, que não cessam de clamar por nova universalidade.

Assim, o Poder Constituinte Originário é permanente, porque não se esgota no "instaurado". É incondicionado e ilimitado porque não está contido, delimitado por nenhuma regra ou limite, nem mesmo àquelas que ele próprio criou. Ao

contrário, é a instauração dessa ordem que permite, dialeticamente, que ele se materialize com puro devir em relação e superação a algo. Ele é, assim, pura violência, que não aceita inclusão, só superação. Ele ruma à instauração do novo; carrega em si seus e próprios referentes da violência legítima e ilegítima, do justo e do injusto. Ele é a força da instauração e da desconstrução; da destruição que cria, da instauração do evento. O Poder Constituinte Originário carrega, assim, um aparente paradoxo. Quem melhor permite analisá-lo é Walter Benjamin, na obra "Sobre a crítica do Poder como violência".

Benjamin afirma que há uma violência mítica que instaura o Direito. Segundo o autor: "A instituição de um Direito é a instituição de um poder político e, nesse sentido, um ato de manifestação direta da violência. A justiça é o princípio de toda instituição divina de fins, o poder político, o princípio de toda instituição mítica de um Direito".[175] Isso se dá pelo estabelecimento de limites, de uma ordem que instaura os limites da infração; os limites do justo e do injusto. Engendra-se, assim, uma violência mantenedora dessa ordem, que implica a aniquilação. "O poder mítico é, em si e para si, poder sangrento sobre a vida nua (...) [ele] exige sacrifícios".[176]

Em oposição a esse poder mítico está aquele que Benjamin denomina "poder divino". Segundo o autor: "Se o poder mítico é instituinte de um Direito, o divino tende a destruir esse Direito; se aquele impõe limites, este destrói todos os limites; se o poder mítico arrasta consigo, a um tempo, culpa e expiação, o divino absolve; se aquele é ameaçador, este é aniquilador; se um é sangrento, o outro é letal sem ser sangrento".[177]

Tem-se, assim, uma situação na qual há uma oscilação dialética nas formas assumidas pelo poder enquanto instituinte e mantenedor. Conforme Benjamin: "A lei dessa oscilação assenta no fato de todo poder tendente a manter o Direito, no decorrer do tempo, acabar por enfraquecer indiretamente o Direito instituinte do poder nele representado, através da opressão dos poderes contrários e inimigos (...). Essa situação se mantém até que novos poderes, ou os anteriormente oprimidos,

---

[175] Ibidem, p. 77.
[176] Ibidem, p. 79.
[177] Ibidem, p. 79.

vençam o poder até aí instituinte do Direito, fundando um novo Direito predestinado à decadência".[178]

Benjamin, assim, capta a relação ambígua do Poder Constituinte Originário como potência. Ele é uma força de instauração que se substancializa em um determinado momento, mas, como pura potência, não cessa de querer instaurar, tendo, para tal, que destruir. É, assim, criação e destruição ao mesmo tempo. Ele engendra a dialética; fechamento e abertura inerentemente relacionados, mutuamente produzidos.

Paradoxalmente, assim, o Poder Originário instaura o referente do tempo cronológico em uma ordem, mas é constituído por aquilo que Agamben (leitor de Benjamin) denomina "tempo messiânico", ou melhor, *kairós* messiânico. É o tempo que resta para romper certa representação do tempo (que é a cronológica, linear) e, para ele, é o único tempo que temos, porquanto é o tempo que somos. "Não é o fim do tempo, mas o tempo do fim".[179] Como potência, está entre o nada e a eternidade, "o presente como exigência de acabamento, como aquilo que se põe a 'título de fim'".[180]

Assim, o tempo da política é o cronológico, o tempo da reforma; enquanto o tempo do político é o *kairós*, o tempo do evento, da urgência, da revolução, da instauração de uma nova ordem por uma nova coordenada.

Se a Constituição é a materialização da relação tensa entre passado, presente e futuro, ela está operando e sendo produzida a todo momento por essas temporalidades cruzadas; pela tensão entre violência mantenedora e destruidora/instauradora. O tempo lento da política está a todo momento sendo tensionado pelo tempo do excluído, da injustiça, que é o tempo da urgência.

Em tese, o titular do Poder Constituinte Originário é o povo, esse ente que é negatividade e abertura, que se substancializa precisamente nesses momentos de instauração e ruptura. Todavia, o poder mantenedor, derivado, também se efetiva em nome do povo. Logo, no marco de uma Ordem que nunca se fecha, a tensão entre o originário e o derivado marca a tensão entre "O" e "o", entre justiça e injustiça, um

---

[178] Ibidem, p. 82.
[179] Ibidem, p. 80.
[180] Ibidem, p. 94.

limbo de temporalidades. Como o que está em xeque é a produção de uma nova ordem ou a superação desta, o referente de análise só pode estar num critério externo, que é o núcleo de legitimidade. O problema é definir qual é, se é que existe um. Como o foco está na noção de autoria, que sustenta a estrutura, a legitimidade termina sendo a aderência do povo, mas afinal: quem é o povo?!

Ademais, a história nos mostrou que a crença numa ordem estática é falsa. Mas também a crença numa ordem que é internamente dinâmica, mas cujo dinamismo e alterações submetem-se a um limite jurídico pré-determinado. A ordem constitucional está permanentemente sendo alterada, mesmo no seu suposto núcleo inalterável (pétreo). Mudanças legislativas e no campo da interpretação constitucional fazem essa função, cada vez mais. Alguns, como Richard Albert, defendem que isso seria suficiente para abandonarmos a noção de revolução como superação de ordem. Se a ordem é plástica e se altera por dentro, a revolução se torna desnecessária e a questão passa a ser como controlar e conter o processo internamente. Tendo a rejeitar em termos essa análise; não acredito que a noção de revolução desapareça. A questão que fica é: para que(m) serve essas mudanças? Essa plasticidade da ordem tem algum limite? Claramente, se esse limite existir, não estará na disposição normativa, já que a ordem jurídico-constitucional não é um fim em si. A pergunta que se faz é: dada ordem particular jurídica pretende garantir a estabilidade do quê? Quando se percebe a relação entre ordem social e estabilidade do capitalismo, fica claro que a plasticidade da ordem jurídica tem esse escopo, mas também esbarra nesse limite. As mutações, mesmo quando tocam estrutura, não são desvinculadas de uma finalidade. Abandonar a necessidade da categoria *revolução como superação de uma ordem* é negar que as alternações no âmbito da plasticidade buscam manter um dado *status quo* e este está atrelado ao funcionamento e à estabilidade do capital e das suas estruturas de poder.

Mas essa situação de "plasticidade interna" reflete, também, como a exceção não é propriamente um vazio de lei ou uma suspensão da legalidade, e sim exatamente operacionalidade através da legalidade. E isso não é novidade. Dentro da legalidade, não só existe uma gama de regras que determinam a suspensão de direitos em nome da preservação da ordem (ex.: prisão preventiva para preservar a ordem pública, invasão de privacidade pelas leis antiterrorismo), mas a própria

interpretação da lei permite que a segurança se apresente como balizador. Ademais, dado que a preservação da segurança e da estabilidade são condições que antecedem a ordem jurídica, para cuja finalidade ela é exatamente instituída, fica claro como alterações de estrutura legal (supostas aberrações, que tocam nos limites estruturais supostamente intocáveis) operam cotidianamente e passam legitimados, desde que se assegure a justificação em termos de necessidade. E esse é um trabalho eminentemente ideológico. O Direito, assim, na sua normalidade, trabalha com categorização de inimigos e subversão de direitos para a preservação da ordem. A emergência efetivamente emerge do Estado de Direito. Assim como o nazismo, o crescente autoritarismo joga a lógica de emergência dentro da legalidade, alternando-a para o combate de inimigos, preservação da segurança e estabilidade social (atrelada à do capital). O problema não está, então, nas declarações oficiais de exceção. O problema está no que Agamben já havia desde muito dito: há um modo operacional de exceção que ocorre na pretensa normalidade, o que estou chamando de uma lógica de exceção diante de um desejo de Ordem, que está presente a todo momento, sempre. Isso está na base estrutural do liberalismo pela lógica do Todo. Alguns momentos mais agudos apenas rompem a cortina ideológica e deixam mais visíveis o que é da práxis cotidiana do sistema.

Diante de toda essa discussão, a farsa da dicotomia normalidade-excepcionalidade se apresenta. Uma vez que a ordem não é capaz de gerar Ordem, a normalidade não vem sem a permanente ameaça de desintegração. Note-se: desintegração não da Ordem, porque essa não chega; desintegração de uma dada ordem (isso mostra, inclusive, como não há verdadeira ameaça sem projeto de nova ordenação em jogo e, se Schmitt estava certo, e a economia é o centro de análise que codetermina as demais, a ameaça é a produção de uma outra ordem econômica). Se a possibilidade de desintegração é um dado de estrutura e permanente, a lógica pós-teológica é uma lógica de emergência em si. E se isso é verdadeiro, a questão não está na declaração de estado de emergência por determinados por Estados; a questão está na lógica de emergência que bordeia toda a pretensa normalidade. Mais: dado que isso seja correto, o valor central da modernidade de base liberal não é a liberdade, mas a segurança; sendo, como já exposto, o afeto central o medo; sendo, como já exposto, o efeito político a paranoia. Assim, diferentemente do que Schmitt

acreditava, o fascismo não é antagônico ao liberalismo, mas inerente ao seu projeto político.

De fato, o liberalismo tenta integrar as múltiplas leituras de ordem e justiça no âmbito da discussão pública, mas a construção de um projeto que acomode as diferenças esbarra em um limite (que é a defesa por alguém justamente da possibilidade dessa acomodação) e o liberalismo oferece uma saída para isso, justamente no recurso à exceção. Demonstrarei isso no curso do trabalho, com detalhes.

Tudo isso mostra quanto poder circula nas narrativas sobre crise e na declaração dos inimigos como aqueles que atentam contra a segurança do povo. Ou seja, a relação ordem-segurança constitui uma lógica de proteção e emergência que é efetivamente uma tática de governo, de modo que a desordem é, por um lado, um problema, mas, por outro, a condição da necessidade operacional do poder político; ou seja, a desordem e o combate ao inimigo têm uma função, logo, eles precisam existir – e se não existem, precisam ser fabricados. A questão é como romper com e desmistificar as operacionalidades da emergência como lógica e tática. Eis o desafio.

Todavia, se a emergência é uma lógica de estrutura (do Todo), ela não recorta apenas o campo político – ela é efeito de uma construção do imaginário e das formas de simbolização em geral. Toda ação é para tentar conter os efeitos do Real. Essa relação ordem-desordem-desejo de Ordem está na dimensão filosófica, psíquica, econômica, social e política. Ela encarna literalmente na carne dos sujeitos constituindo sua forma de desenhar sua subjetividade, desejar, viver e se relacionar. Ela marca a forma como construímos nossas visões de verdade. Vamos ver como isso opera; como o desejo de Ordem está diretamente correlacionado ao desejo de Verdade.

Ela especialmente recorta a relação entre o político e o econômico, de modo que as crises econômicas são percebidas como autênticas ameaças de colapso social e como as apostas em novos modos de produção e relação se apresentam como ameaças diretas à ordem que passam a ser tratadas como inimigos a ser politicamente eliminados.

Ademais, a emergência como lógica de estrutura mostra que o estado de exceção é a regra não porque existem declarações oficiais de exceção que perduram

por tempos enormes ou, hoje em dia, indetermináveis – não por conta do Estado de exceção; mas porque o Estado funciona normalmente num estado de coisas de exceção. A emergência é o que emerge do Estado de Direito na sua operacionalização concreta. E ela está encarnada em na nossa forma de pensar, sentir e desejar.

Na lógica do Todo, o político reflete o desejo de Ordem. E isso não vem sem o Lugar de Exceção. Quando o Povo se transcendentaliza, isso não ocorre sem um excluído. O Lugar de Ordenar, de fora, que garante a consistência e a completude do social como Um, foi ocupado pelo Cosmos, por Deus e depois pelo Povo como Princípio Ordenador, com seus respectivos mitos. Muda quem ocupa, mas o Lugar está lá. Vamos analisar esse percurso e tentar compreender os efeitos concretos disso.

IV. Parte 1: Entre a Ordem e as ordens concretas (O-o)

1. Desejo de Verdade, princípio Ordenador e Mito na lógica do Todo

"I secretly think reality exists so we can speculate about it."
Slavoj Žižek[181]

Interrogar-se é uma atitude filosófica por excelência. E a filosofia começa quando a pergunta se impõe e o impasse do não-saber se encarna. A indagação, sempre crítica, é dirigida ao mundo e sobre o mundo. Falar sobre a "realidade" é uma ousadia, que circula entre a impossibilidade e a necessidade. A filosofia começa quando a pergunta se impõe e o impasse do não-saber se encarna. O desejo de filosofia se sustenta, então, numa falta. A filosofia, afinal, é um processo de busca eterna por Aquilo que seria capaz de tamponar esse buraco; o desejo de filosofia é o desejo da Verdade. Mas a Verdade não há. Na reflexão filosófica, o filósofo está fadado a ser um descontente, mas é exatamente o descontentamento que move. O

[181] Disponível em: <https://www.theguardian.com/lifeandstyle/2008/aug/09/slavoj.zizek>. Acesso em: 27 abr. 2020.

amor à filosofia é o amor à Verdade, mas isso nada mais é que o amor à castração. A filosofia é o processo no qual a ausência de Verdade insiste.

É preciso insistir radicalmente na impossibilidade da morte da filosofia e na absoluta ingenuidade daqueles que ousaram defendê-la. Não se trata hoje da "ressurreição" da filosofia ou da sua "reabilitação". A crise da filosofia, em si, é uma farsa, pois ela é articulada já como uma filosofia, operando uma autocontradição performativa; não há crise na filosofia porque a filosofia se estrutura enquanto crise. A morte da filosofia só ocorreria se o desejo de filosofia ruísse, ou seja, se a Verdade toda fosse alcançada; mas isso é do campo da impossibilidade. O que se deve perceber, entretanto, é que a filosofia é justamente confirmada e mantida viva por aqueles que, buscando a Verdade, pretendem ruí-la.

A ilusão da crise/morte da filosofia foi causada pelo suposto fim das meta-narrativas legitimadoras da modernidade, que nada mais foi que o suposto aniquilamento da metafísica. Todavia, a metafísica deve ser compreendida como uma lógica, ou seja, uma forma de se posicionar diante do desejo de Verdade da filosofia. A metafísica é o correspondente lógico-filosófico da neurose.

Aqui é possível um paralelo construtivo com a Psicanálise. A suposta morte da filosofia enquanto morte da metafísica veio junto com uma série de ataques à denominada função paterna pelo esvaziamento dos lugares de autoridade. Mas, como Lacan bem ensina, o Nome-do-pai (S1) tem uma posição de instauração da estrutura simbólica pela inscrição da falta; ele é o princípio de organização fundante na neurose – o ataque ao pai imaginário não significa o fim do Nome-do-pai, mas a confirmação da operação deste pelo movimento da estrutura. O preço que se paga pela forclusão do Nome-do-pai é cair no campo da psicose – não há falta, não há dúvida, mas também não há desejo e, óbvio, então, não há filosofia aqui. Não há "sair ou romper" com o Nome-do-pai, porque ele é um significante que remete a um lugar vazio, a um princípio ordenador. O processo de análise não é de forma alguma a tentativa de ruptura com o Nome-do-pai porque não há fora da estrutura.

No Seminário 23: O sinthoma,[182] Lacan afirma: "O Nome do pai, é preciso tê-lo, mas é também servir-se dele"; é preciso "ir além do pai, com a condição de saber servir-se dele". Ou seja, no processo de análise não há a eliminação da falta,

[182] LACAN, Jacques. **O seminário, livro 23**: o sinthoma, 1975-1976. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

mas o reposicionamento do sujeito através de uma nova posição diante dela – da busca pelo fechamento (pressuposição que a falta pode ser fechada, desejo de Verdade). Há uma identificação ao desamparo diante da impossibilidade de fechamento (pressuposição de que a falta não pode ser fechada; abertura e Verdade do desejo). Ou seja, é um atravessamento que permite a construção de uma outra lógica; a lógica de fechamento deve ser atravessada como condição da abertura. Não há abertura desde o início.

O mesmo serve para pensar a metafísica. Em vez de "morte da metafísica", é melhor falar em ultrapassamento (*Aufhebung*) ou atravessamento desta mediante uma relação de aceitação-distorção (Vattimo), desconstrução (Derrida) ou travessia (Lacan). Veja: cada vez que se produz uma alegação que tenta sair da metafísica (ex.: "não há Verdade"), essa frase já se coloca como uma Verdade. Não há salto fora ou aniquilação absoluta da metafísica; mas ela opera como um sistema filosófico fechado e inconsistente, logo, gera antinomias, contradições e uma ilusão de fechamento. É preciso partir dela para, atravessando-a, ultrapassá-la, distorcê-la; ou seja, a partir dela, fazer o giro pelo Real, desvelando o seu avesso e demonstrando sua incompletude. Não se trata de acabar com a metafísica, mas mostrar que o movimento da filosofia é garantido exatamente por sua incompletude.

É isso a genialidade de Žižek, quando afirma:

> O caminho da ilusão [metafísica] até sua condenação crítica é o próprio núcleo da filosofia, o que significa que a ("verdadeira") filosofia bem-sucedida não é mais definida por sua explicação verídica da totalidade do ser, mas sim por ter êxito ao explicar as ilusões, isto é, ao explicar não só por que as ilusões são ilusões, mas também por que são estruturalmente necessárias, inevitáveis, e não apenas acidentes.[183]

Tendo deixado claro esse pressuposto inicial, é preciso desenvolver o argumento que se pretende aqui.

Diante da estrutura operacional que sustenta a filosofia como um processo, a metafísica enquanto lógica revela uma posição diante da falta e da busca pela Verdade. A Verdade do princípio ordenador.

Originariamente, o significante "Metafísica" surge num processo de diferenciação, quando Andrônico de Rodes, no Século I a. C., ao catalogar a obra de

---

[183] ŽIŽEK, Slavoj. **Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético**. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 19-20.

Aristóteles, denomina assim ao conjunto de obras que estavam "para além" (meta) da física. Como a metafísica surge de um compilado não feito pelo próprio Aristóteles, diversos conceitos aparentemente antagônicos são dados por ele ao termo: (i) filosofia primeira como ciência primeira, que fornece a todas as demais um fundamento comum; (ii) teoria da substância-essência como aquilo que é posto pela natureza e está necessariamente em todos os seres, de modo que, quando presente, sob a lógica da contradição, determina que o ser não pode não ser; (iii) busca da substância como princípio das coisas.

Diferentemente de Platão, que defendia que a essência das coisas está na Ideia (ex.: a Ideia de bem se impõe como causa universal; há uma só ideia de *cavalo*, que é o ponto em comum em comparação aos cavalos diferentes e particulares que existem na realidade), Aristóteles concilia essa posição com a dos pré-socráticos, que defendiam que a essência estaria nas coisas físicas. Assim, quando da análise das causas-princípios das coisas, conclui que elas são formais (a forma – ideia – do objeto), materiais (a matéria que constitui o objeto), final-teleológicas (a razão de existir de algo) e eficientes (o que torna possível a origem). Diante de uma realidade concreta que muda, o ato é a forma concreta do ser, enquanto a potência é capacidade que a substância tem de assumir uma forma. A passagem da potência ao ato depende de um princípio motor que é eterno e imóvel, pois se assim não o fosse, seria finito como todas as coisas. Enquanto as causas acidentais permitem que as potencialidades se convertam em particularidades, a substância sempre se mantém.

Toda essa exposição foi para destacar um ponto: note-se como a metafísica grega pretende resolver a tensão entre mundo das ideias e dos sentidos, para tentar identificar as essências enquanto universais, os quais poderiam estar na materialidade das coisas, nas ideias sobre as coisas, ou na relação entre ideia e matéria. O que quero destacar aqui é o que está silenciosamente implícito e naturalizado: a existência da própria realidade (universo) e dos universais. Se a metafísica aparece como uma ontologia, é porque existe um mito de origem e um mito de ordenação que estão como que pressupostos e tomados como Verdade. Ou seja, a investigação sobre a essência de algo toma esse algo como dado. O próprio Aristóteles intui isso, quando afirma a metafísica como ontologia, mas também a sustenta como teologia. Todavia, há um ponto a ser colocado.

Embora a metafísica via de regra seja subdividida em (i) teologia; (ii) ontologia e (iii) gnosiologia, há um pressuposto lógico da primeira sobre as demais. Embora tenha havido um momento de confluência entre a teologia e as demais (como se explicará mais adiante), é importante frisar que estão tratando de questões diversas. Aqui é importante torcer a própria ideia de teologia, para que esta não se reduza à questão cristã.

Segundo Abbagnano,

> o conceito de metafísica como teologia consiste em reconhecer como objeto da metafísica o ser mais elevado e perfeito, do qual provêm todos os outros seres e coisas do mundo. O privilégio de prioridade atribuído à metafísica decorre, nesse caso, do caráter privilegiado do ser que é seu objeto: é o ser superior a todos e do qual todos os outros provêm.[184]

É preciso um esforço aqui para dessubstancializar: não se trata de identificar a essência ou substância das coisas, mas a própria causa delas. Quando o lugar de origem é positivado, por óbvio a busca pelo fundamento recai no estudo do suposto "sujeito fundador" titular de um Lugar. O ponto aqui é destacar como a metafísica grega, tomada como ontologia, toma como dada a questão da origem e da ordenação.

O que pretendo propor aqui é que existem três níveis de perguntas: o 1º e o 2º dizem respeito à "realidade"; o 3º, sobre como se pode depreender a verdade sobre a realidade. Só se chega direto ao 3º quando o 1º e 2º estão dados como pressupostos naturalizados. Assim, então:

Figura 5 – Níveis de perguntas

1º - Como surgem as coisas/mundo? O que havia antes? MITO DE ORIGEM (quem criou + como)	Teologia/*Big bang*/Teoria da evolução
2º - O mundo é ordenado? Se sim, por quem? MITO ORDENADOR (quem ordena + como)	Deus(es) (ordem fabricada)/ Contrato – Estado (fabricando ordem) / Mercado – Ordem espontânea
3º - Como eu acesso/conheço esse mundo, essa ordem, produzindo uma explicação Verdadeira?	ONTOLOGIA/GNOSIOLOGIA/ CIÊNCIA(MÉTODO)

Fonte: a autora, 2020

O 1º e o 2º momento na filosofia Grega, isto é, as interrogações sobre como surgem as coisas/mundo e o que havia antes e se o mundo é ordenado e por quem,

[184] ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 5 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 767.

podem ser observados através da ideia de *Holon, Kosmos* e *Taxis*. *Holon* é o todo, uma unidade orgânica, o universo. O *kosmos* é o mundo como ordem. Taxis refere-se ao arranjo de ordenação observável. O *holon* é um *kosmos* porque nele se observa uma *taxis,*[185] essa *taxis* é um arranjo, disposição dos elementos um em relação ao outro.

Segundo Diógenes, a filosofia pré-socrática pitagórica teria sido a primeira a falar no universo (*holon*) como *cosmos,*[186] tratando-o como uma ordem objetiva (*taxis*), exprimível na linguagem matemática, em figuras e nos números.

Mas não há uma narrativa homogênea sobre a questão da origem e da ordenação e discorrer sobre os embates ocorridos não constitui o objeto aqui. Importante destacar, entretanto, que os cosmólogos gregos podem ser divididos entre aqueles que pensam no universo como espacial e temporalmente ilimitado (ex.: Anaximandro) e aqueles que o consideram limitado (ex.: Platão, Aristóteles, Anaxágoras). Todavia, todos recorrem a um princípio de origem e de ordem.

Quanto à ordenação – quem ordena –, para Platão e Aristóteles, se as coisas materiais têm uma ordem, mudam e são finitas, algo/alguém deve mover o mundo e ordená-lo. Em "Timeu", Platão atribui tal papel a um demiurgo, uma inteligência ordenadora do universo que atua (*taxis*) sobre as coisas (*khaos*), gerando um todo (*holon*) bem ordenado (*kosmos*).

Já Aristóteles acredita que não se trata apenas de uma inteligência ordenadora, mas de potência em ato. Deus é o criador da ordem do universo, princípio originário que move as coisas; é o primeiro motor ao qual se filia a cadeia dos movimentos; primeira causa da qual decorrem as séries causais, e causas finais. Anaxágoras chama *nous* a razão universal que ordena o mundo a partir do caos.

Mas afinal, se ordena o que?

Quanto à origem, no princípio – o antes – era o *Khaos*, o vazio primordial, abismo hiante, matéria indiferenciada. *Khaos* era representado por uma divindade que personifica o vazio primordial.

Segundo Hesíodo, em "Teogonia", primeiro nasceu o *Khaos*, após surgindo Gaia (terra/Terra?) e Eros. *Khaos* representa a própria negatividade de Gaia e Eros;

---

[185] É preciso destacar aqui a má leitura feita por Hayek sobre a questão do *kosmos* e *taxis*, como se pudessem ser separados. Não há *kosmos* sem *taxis*.

[186] Segundo Teofrasto, o primeiro seria Parmênides e, segundo Zenão, Hesíodo. Todavia, a hipótese de que Pitágoras foi o primeiro a falar em cosmos prevaleceu.

em tese ele surge primeiro, mas seu lugar é definido só depois, em diferenciação. Diante da percepção de mundo como *kosmos,* o que havia antes é a negação desta visão. O *khaos* "was made by neither men nor gods, but always has been"[187] ou seja, é tomado como dado, ao que se recorre à figura do mito. O mito permite um fechamento de narrativa, blindando o sujeito pensante de se questionar sobre a sua origem.

O objetivo aqui é deixar claro um ponto: é comum que se acredite que a filosofia grega pré-socrática represente a ruptura com um momento mítico e o nascimento da cosmologia. Haveria um abandono dos mitos e se começaria a pensar o mundo pela via do logos, ou seja, da razão, com o abandono das cosmogonias/teogonias e busca de uma construção empírica, científica e demonstrativa sobre o universo e sua origem. Todavia, o mito não é uma narrativa alegórica e ingênua que pode ser superada pela razão. O mito tem uma função lógica de produzir uma crença de fechamento num sistema filosófico-explicativo que não consegue acessar a Verdade. Não consegue não porque seja defeituoso, ou que isso seja um defeito consertável; não consegue porque é estruturalmente impossível, porém é extremamente difícil aceitar o desamparo do não saber. Não ser capaz de explicar o mundo é não ser capaz de explicar a si; o mal-estar é o confronto com o não-saber.

Voltando ao início desta exposição, o conhecimento racional-explicativo, ou seja, a busca pela Verdade como desejo de filosofia, vai até um ponto. Esse ponto é o limite; não é fixo, mas sempre sobra um resto. Se a metafísica se assenta numa lógica, o mito representa a condição de operacionalidade; o mito é o que permite que a metafísica como lógica inconsistente se apresente como consistente; o mito segura o sujeito do desamparo diante desse não-saber. Se a teologia é a condição lógica da ontologia, o mito é a condição lógica da teologia. O mito é a crença que tampona a impossibilidade de nomear.

Em termos lacanianos: o que a metafísica como filosofia desvela é o próprio processo de tentativa de produção do sentido (Imaginário + Simbólico) sobre a realidade enquanto desejo de totalização. Um Real sempre resta, como não apreendido, gerando mal-estar mas garantindo a continuidade do sistema através

---

[187] ROBINSON, Thomas M. **Heraclitus:** fragments. Toronto: University of Toronto Press, 1987, p. 30.

de um desejo de Verdade como desejo de completude que não cessa porque não chega. Toda essa estrutura é assegurada por um princípio de origem e ordenador que a segura e não pode ser nomeado senão pelo recurso mítico. Não há superação do mito porque não há fechamento do saber; ele é a condição da tentativa de consistência.

O mito é um garantidor. Longe de representar uma forma irracional, ele é o próprio recurso da racionalidade na busca da produção de um sentido. O que o mito mostra é o poder da poética de tentar exprimir o inexprimível através de um salto.

Pensar o papel do mito é pensar a tensão da relação do sujeito com a realidade. A realidade existe, mas como? E quem garante? Aqui entra o papel do mito de origem: surgimento espontâneo, criação divina, *big bang*, entre outros. A ciência hoje se recusa a usar o termo *mito* e afirma que o que aparece ali no limite da explicação é uma hipótese; porém essa hipótese segura a coesão porque faz justamente essa função.

A segunda questão é que uma explicação sobre a realidade demanda que ela apareça para o sujeito como algo inteligível. Não basta uma narrativa de como as coisas surgem; é preciso uma narrativa de como elas funcionam e estão dispostas. A isso chamo mito ordenador, que pode estar vinculado ao mito de origem ou não.

Há dois espectros distintos aqui: a ordem da realidade e a ordem do pensamento. Quanto à ordem da realidade, sabemos que a realidade se altera independentemente da vontade deliberada humana, que nela existem repetições/regularidades e que certo conjunto de relações históricas criam estruturas que operam independentemente da intenção, vontade ou consciência humana (teoria da evolução, teoria marxiana, linguística estrutural, etc.). Todavia, é questionável que isso seja suficiente para afirmar como Verdade que existe uma "ordem natural". De toda sorte, isso é em certa medida irrelevante, pois o universo não está acessível para nós senão pelo pensar e o que podemos fazer é criar modelos de como ele funciona.

Aí entra a questão da ordem do pensamento, que está vinculada à própria questão da linguagem. O pensamento é uma tentativa de explicar e dar sentido para a realidade, de ordená-la enquanto um todo coeso e inteligível. No entanto, sabe-se que não há pensamento como correspondência. Ou seja, a ordem mental que se faz

do mundo não é capaz de ser a mesma deste (pressupondo que exista uma ali). Sendo assim, a linguagem quando ordena a realidade, cria um campo de representação desta que não é a ordem do mundo em si, mas a ordem do mundo para alguém. A linguagem é condição para falar do mundo, mas ela o aliena, construindo uma verdade autônoma; hoje se sabe que essa verdade autônoma é da ordem da singularidade e tomada por questões inconscientes. A questão é que, como o pensar e a linguagem operam, como já vimos, no desejo de Verdade, mas não conseguem produzir fechamento, inclusive porque há um limite do acesso à realidade, o mito vem como esse mecanismo de linguagem que fecha o ciclo, gerando um sentimento de coesão e estabilidade.

A linguagem vem sempre como uma aposta de verdade, que é um forçamento de sentido sobre a uma realidade que existe per si e opera sobre o sujeito, mas que é para ele inominável. Essa aposta de verdade é uma aposta de sentido, que é uma aposta de ordenação. O mito é uma linguagem que se apresenta como condição ao pensar ordenado.

Os mitos são corriqueiramente tratados como uma ideia mistificadora da realidade, falsa e simplista, correlacionada à dimensão da ilusão irracional. Não está de todo errado isso. O ponto é que se trata de uma ficção útil e necessária. Como o sistema de verdade nunca fecha, essa irracionalidade é a condição para que a racionalidade se apresente como um todo coeso explicativo. O mito é a condição para a apreensão da realidade como algo ordenado, com lugares em relação. E esse lugar fundamental, que se busca, é aquele que explica o sujeito no mundo.

Se o mito ocupa uma função lógica como condição do sentido, não existe "sem mito"; no melhor dos casos, há uma sucessão destes, quando o novo não elimina o velho, mas o ressignifica por seus termos.

Todavia, a ordem do mundo e a ordem do pensamento, embora distintas, estão dialeticamente correlacionadas e operam em mútua afetação. A crença no mito não determina apenas uma forma de ordenar o sentido sobre a realidade, mas engendra práticas concretas sobre ela, que a transformam. A grande questão não é fazer prevalecer a "realidade" sobre a falsidade, mas é entender a função operativa necessária que a crença e a ilusão desempenham dentro de uma lógica e os efeitos concretos que gera.

O mito vem como uma resposta a uma realidade que se impõe; porém, quando nomeado, volta para ela, engendrando toda uma forma de ação concreta. Como o mito de ordenação segura a estrutura do pensar e, logo, codetermina o agir, uma mudança de mito ordenador representa uma mudança epistemológica com efeitos concretos. Não é que a realidade em si mude completamente do nada, mas a forma de compreendê-la muda e, sucessivamente, a forma de agir sobre ela também, engendrando igualmente nela progressivas transformações.

Então, (i) falar e pensar sobre a realidade é ordená-la; o desejo de Verdade está vinculado ao desejo de fechamento, que nada mais é que o desejo de uma ordem coesa e total. Mas (i) a realidade ex-siste ao sujeito, ela não se permite apreender por inteiro, apenas com a condição de ser alienada na linguagem e reduzida à particularidade do intérprete (que se apresenta como sujeito no ato de nomear o mundo). Assim, (iii) a produção do sentido é uma aposta de Verdade, logo, uma aposta de fechamento, logo uma aposta de ordenação, que só se segura como coesa diante de um mito ordenador, que ocupa o lugar de princípio da cadeia significante. Esse (iv) mito segura uma cadeia de produção de apostas de verdade sobre os entes (incluindo o próprio sujeito) e estes determinam uma forma de ver o mundo, de modo que passam a justificar os desejos e ações. (v) O mito assegura que a narrativa sobre a realidade enquanto ordenada apareça como Verdade e válida para aquele sujeito, de modo que mudanças de mitos geram mudanças epistemológicas com efeitos concretos.

Todavia, na prática historicizada, isso gera um caminho tortuoso, com sérios desdobramentos. Uma análise materialista histórico-dialética precisa lidar com a tensão entre ideia, narrativas e concretude, e isso não é uma tarefa fácil. Passa-se a tentar enfrentar esse desafio.

2. Ordem fabricada: mito de origem e ordenação cosmológico e teológico (a ordem social como subproduto da ordem natural)

Vamos averiguar a operacionalização concreta numa dimensão materialista da lógica do Todo. Como exposto, há uma relação entre mito de origem, mito ordenador e narrativas sobre a realidade enquanto um todo coeso. Isso gera efeitos materiais concretos, na forma como de fato as formas de relação se concretizam.

Quando se observa historicamente, é difícil determinar desde quando as sociedades se organizam através dessa estrutura, porém, como sem linguagem não há mito, a relação entre origem e desenvolvimento da linguagem é certamente algo que mereceria ser pensando nessa equação.

Para iniciar a reflexão, pretendo partir da relação indicada acima e anteriormente: mito de origem, mito ordenador e narrativas sobre a realidade enquanto um Todo coeso.

Diversas leituras feitas por antropólogos mostram como essa dimensão estrutural está presente em tribos de múltiplos lugares do mundo, em diferentes contextos. Pode-se dizer que existem vários "mundos", conforme são as narrativas sobre a realidade feitas a partir de vários mitos de origem e ordenação.

Sob o risco de um regresso *ad eternum*, pretendo estabelecer um marco histórico de análise a partir dos gregos, pela sua base fundacional ao modelo ocidental de pensamento.

Os gregos eram politeístas e seus mitos refletiam uma gama de narrativas explicativas sobre a realidade circundante. Eternos e dotados de formas humanas, os vários deuses correspondiam à própria natureza e eram cultuados e "acessados" através de uma gama de rituais. Dentre os mitos, estão aqueles vinculados à origem e ordenação do mundo. O relato mais famoso e coerente é o de Hesíodo, em "Teogonia", que, como já exposto, sustenta a origem do mundo na oposição ente *Khaos* e *Kosmos*.

A filosofia grega representava uma tentativa de romper com a explicação mitológica arcaica, tida por "supersticiosa", promovendo a busca por uma racionalização do mundo. Todavia, a análise do mundo concreto (*physis*) – existente, finito e inteligível – demandava uma compreensão sobre (i) os pontos em comum entre todas as coisas singulares, os universais (metafísica como ontologia), bem como (ii) sobre a origem e ordenação desse mundo (metafísica como teologia).

Quanto aos universais, poderiam estar na ideia enquanto o comum às singularidades (Platão), nas coisas em si (pré-socráticos) ou na junção entre ideia e objeto (Aristóteles). Todavia, a tentativa de superação dos mitos esbarrava no próprio limite à compreensão. A origem e a ordenação se sustentavam numa base transcendental já exposta.

O politeísmo grego e as narrativas de origem e ordenação foram incorporadas pelos romanos, produzindo um sincretismo. Essa base mitológica romana, que com a expansão do império passou a incluir também mitos egípcios, fenícios e frígios ressignificados, constituiu a base da explicação de mundo até o advento e consolidação do cristianismo.

O paganismo romano, considerado inicialmente a religião oficial, demandava o culto divino à figura do imperador e disputava espaço com diversas outras religiões, todas perseguidas pelo "Estado".

Nesse momento, desenham-se as bases da patrística. No século I e II, padres apostólicos, que teriam conhecido os apóstolos, foram seus discípulos ou tiveram contato com pessoas que receberam seus ensinamentos, elaboram escritos (a maioria cartas) de natureza pastoral e moral, discorrendo sobre a novidade cristã, de modo a ensinar e formar uma base ideativa social sobre a doutrina religiosa para uma sociedade majoritariamente pagã. Do século II ao início do IV, diante dos múltiplos ataques sofridos – pelo império e por outras religiões –, padres apologéticos elaboram escritos de justificativa racional para a defesa da fé cristã (origem, veracidade, superioridade, credibilidade), com base em pressupostos filosóficos platônicos e estoicos. O objetivo era questionar a legitimidade das perseguições sofridas e "tornar a fé cristã convincente a um incrédulo, através de anular os ataques contra ela e apresentar a credibilidade da verdade bíblica".[188]

Em 313 d. C., com o Édito de Milão, o imperador Constantino adota oficialmente uma posição de tolerância, permitindo todos os diferentes cultos religiosos, afastando a obrigatoriedade do culto ao imperador. Isso abre espaço para a disseminação cristã, tendo, supostamente, o próprio Constantino sido convertido.

Essa disseminação (i) acarretou a conversão em massa de fiéis, culminando, em 380 d. C., com a conversão do cristianismo niceno em religião oficial pelo imperador Teodósio I através do Édito de Tessalônica, condenando o paganismo e as demais correntes cristãs (especialmente o arianismo) à ilegalidade. Também (ii) ultrapassou as fronteiras do próprio império romano, reforçando um processo em curso desde o século II de cristianização ariana dos povos germânicos, intensificado

---

[188] LAWSON, Steven J. **Pilares da graça**: 100 – 1564 d.C. São José dos Campos: Editora Fiel, 2013, p. 107.

no século IV graças à tradução da bíblia do grego para a língua gótica pelo bispo Úlfilas.

A partir do século III, o próspero império romano começa a entrar em crise, tendo início uma fase denominada "desagregação". Em 285 d. C., o imperador Dioclesiano divide a administração do império romano em duas cidades: Roma e Bizâncio (Constantinopla), tendo a última, entre 324 e 303 d. C., tornado-se a capital oficial. Esse fato já era sintoma de um processo de decadência do império no ocidente, que culmina na queda do Império Romano do Ocidente em 476 d. C. Esse esgotamento ocorreu por diversos fatores, tanto exógenos quando endógenos ao sistema.

Desde a república, Roma sustentava sua economia na produção agrícola e no comércio, principalmente, pela via marítima no Mediterrâneo. A expansão por via da guerra buscava (i) a obtenção de novas terras e escravos, a fim de assegurar a produção de produtos manufaturados e agrícolas a um baixo custo, assim como (ii) o controle da rota comercial.

Primeiramente, é possível dizer que esse modo de produção escravagista foi tão bem-sucedido que criou as condições de seu próprio colapso. A expansão territorial foi tão ampla que gerou uma extrema dificuldade de gestão e manutenção do território, mormente diante de constantes ameaças externas de invasores e saqueadores. Embora muitas tribos germânicas tivessem relações comerciais com os romanos e tenham sido incorporadas pacificamente, compondo inclusive grande parte do exército do império, o cenário muda após o século III. Com a invasão do território germânico pelos hunos, a crise climática e o grande aumento populacional, estes passam a engendrar ataques em massa ao império romano buscando novas terras para habitar.

Diante desse cenário, tomou-se a opção de priorizar a manutenção do conquistado a novas anexações, o que termina produzindo uma redução do número de escravos pela ausência de prisioneiros de guerra.

No âmbito interno, revoltas dos povos conquistados demandaram respostas políticas, que culminaram na concessão a estes de direitos de cidadania. Assim, os escravos ainda existentes passaram a não ter mais essa condição.

Por fim, a disseminação do cristianismo representou outro golpe no modelo escravocrata. O cristianismo era contrário à escravização de cristãos e, com o crescimento da conversão, o modelo se esvazia.

Esse contexto gerou uma crise econômica, pois, diante da carência de mão-de-obra escrava, a produção de bens e alimentos reduziu e, automaticamente, encareceu. O resultado foi fome, revoltas e queda brusca na produção e no comércio. Face a esse cenário, parte da aristocracia mudou-se para Constantinopla e outra deslocou-se para o campo, dando origem a senhorios rurais denominados *villae*. Diante da redução extrema da mão-de-obra escrava, desenvolvem-se no campo relações denominadas colonatos: os proprietários das terras cediam parte desta para o cultivo de trabalhadores livres e lhe davam proteção mediante o pagamento com parte da produção. Os colonos eram juridicamente homens livres, mas escravos da terra, à qual estavam presos.

Além da crise econômica, o período é marcado por extrema crise política. Com a morte do imperador Marco Aurélio, em 180 d. C., tem início uma fase de violenta disputa pelo poder, com ampla instabilidade.

Roma não consegue resistir à intensificação das invasões germânicas após o século III. Em 476 d. C., os hérulos, germânicos que compunham o próprio exército romano, depõem o imperador Rômulo Augusto. Essa data é considerada pelos historiadores como o fim do império romano do Ocidente e da Antiguidade, marcando o início da Idade Média. Todavia, é evidente que ela apenas sedimenta um processo de esvaziamento e ruína em curso por mais de dois séculos antes.

Como o império já estava fragmentado em duas partes, a dimensão oriental continuou existindo. O império romano do Oriente (por muitos denominado império bizantino, apesar de a população se autodenominar "romana" ou grega, por aproximação ao universo da Hélade) perdurou até 1453, quando o império otomano toma Constantinopla. Economicamente, o império oriental foi extremamente próspero diante de sua posição geográfica favorável (ocidente da rota da seda), tendo uma ampla produção agrária e de manufatura que visava primordialmente o comércio. O imperador tinha uma posição absolutamente centralizadora: controlava toda a economia (produção, circulação, moeda) e era o pontífice supremo da igreja católica (adaptação cristã à prática de culto religioso ao imperador, típica do

paganismo romano). O desenvolvimento da base grega e o contato com a cultura árabe permitem que a filosofia e ciência prosperassem. A unificação e o desenvolvimento se mantiveram graças à religião católica e ao direito romano. O imperador Justiniano engendra, no século IV, a unificação da legislação romana, dando origem ao denominado *Corpus Iuris Civilis*, composto por quatro partes: (i) *Instituições* (533 d. C.) – 4 livros (*personae, res, obligationes, actiones*); (ii) *Digesto* (ou *Pandectas*) (533 d. C.) – 50 livros; (iii) *Código* (534 d. C.) – 12 livros; e (iv) *Novelas* (534 - 565 d. C.).

Na dimensão ocidental, o território é, a partir do século III, tomado por diversos povos germânicos (álamos, alanos, bávaros, francos, frísios, lombardos, normandos, godos – ostrogodos e visigodos –, saxões, anglos, suevos, vândalos, vikings, dentre outros). Toda estrutura medieval consiste na junção entre modelo romano e modelo germânico, mediada pelo cristianismo.

As sociedades germânicas eram tribais. Famílias patriarcais se reuniam em clãs com ascendência comum e a união de vários deles constituía uma tribo. A convivência era espaçada, cada um na sua "área rural". A tribo era liderada por um rei eleito, cuja principal função era militar. A monarquia europeia deriva desse instituto germânico. O direito não era escrito, mas exclusivamente baseado nos costumes e havia ampla autonomia para os chefes individualmente estabelecerem as regras válidas para sua família e dentro das suas terras.

O rei tinha um papel militar e de justiça, mas a justiça não significava sempre um lugar superior de fabricar regras e sim, e mais, aplicar as regras existentes que eram ditadas por aqueles a quem o costume dizia ter o poder de determinar. Por razão de tradição, também, os pactos verbais de palavra eram encarados como "lei" suprema entre as partes e criavam novos mediadores de relação. Essa dimensão germânica é incorporada e ressignificada no medievo e constitui um núcleo fundamental dos vínculos feudais e da forma como se construía o poder político.

Ademais, diferentemente dos romanos, cujo foco era a produção agrária e de manufatura via trabalho escravo, assim como o desenvolvimento e concentração populacional em grandes cidades portuárias com fins comerciais, os povos germânicos tinham uma economia rural (agricultura e pecuária) de subsistência, cujo cultivo era realizado por servos, mulheres e escravos. A terra era dividida numa

parte privada e outra comum. As poucas trocas comerciais operavam na base do escambo. Os homens tinham uma função focada na guerra e empreendiam constantes ataques para pilhagem, que se sustentavam nos institutos do *comitatus* (um guerreiro jurava lealdade a um líder e obediência ao seu comando em troca de parte dos saques feitos) e *beneficium* (terras tomadas eram concedidas a guerreiros após as pilhagens). Assim, as altas classes eram guerreiras e proprietárias de terras, exercendo com autonomia política o governo privado de seus territórios.

Essas características germânicas somam-se, desde o século IV, aos institutos romanos do colonato nas *villae* e vão progressivamente dando origem ao denominado "feudalismo", devidamente consolidado no século IX. Esse processo é fortalecido com a tomada do mediterrâneo pelos árabes a partir do século VII, quando o comércio marítimo no ocidente, que já estava extremamente reduzido, fica praticamente inviabilizado, gerando um reforço do deslocamento populacional para o interior e o desenvolvimento de um modo de produção feudal.[189] Embora as cidades portuárias da Itália continuassem com uma prática comercial, essa é amplamente reduzida e passa a ser ressignificada através de novas formas de relação social.

A convivência entre os povos germânicos espalhados pelo território "europeu" não era pacífica, mas altamente belicosa, constituindo um cenário de constante ameaça e conflito. A terra aparece, então, como o grande elemento de valor. As disputas buscavam anexar terras e o motivo destas serem relevantes se dava na dimensão da luta pela sobrevivência. A sobrevivência estava vinculada a estar vivo e viver bem.

A subsistência dependia? da agricultura e pecuária na terra, realizada por servos vinculados ao senhor por um vínculo que misturava *colonato* romano e *comitatus* germânico. Pelos contratos servis (um juramento de fidelidade e trabalho, que envolvida prestação e contraprestação), o servo tinha o direito de viver na terra, cultivar e ser protegido contra ataques, em troca de uma gama de contraprestações

---

[189] ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador.** Formação do Estado e da Civilização. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Zahar, 1993, v.2, p. 52.

pagas com produção ou trabalho: talha,[190] corveia,[191] capitação,[192] banalidade,[193] taxa de justiça,[194] albergagem,[195] anúduva,[196] mão morta,[197] formariage.[198] O vínculo entre senhores e igreja instituía ainda o dízimo[199] como um dever. Além dos servos, homens livres (vilões) moradores de pequenas vilas, não vinculados de modo servil à terra, pagavam corveia e censo para plantar e colher no manso senhorial.

O feudo era uma unidade de produção e convivência subdividida em três partes: (i) manso senhorial ou domínio, que era a propriedade individual do senhor; (ii) manso servil, subdividido em tenências (lotes), que eram as terras arrendadas aos servos; (iii) manso comunal, áreas coletivas usadas tanto pelo senhor como pelos servos.

A sobrevivência também estava vinculada à própria condição de estar vivo, ou seja, não ser morto nos constantes ataques. Novamente aparece uma junção entre colonato e *comitatus* mediada pela terra. O apoio militar era trocado por parcelas de terra concedidas a guerreiros (depois chamados cavaleiros), que se tornavam senhores feudais naquele domínio. O poder estava atrelado à terra porque quanto mais terra se possuía, mas poder de "compra" de guerreiros mediante contratos de fidelidade se tinha. A terra, então, era o objeto de desejo e razão dos ataques, justamente porque, paradoxalmente, era o elemento de troca por proteção. Os casamentos entre nobres, por exemplo, buscavam unir "terras", que nada mais pretendiam que ampliar o poder militar com poder político e econômico reflexos. Essa função da terra só desaparece quando surgem na modernidade os exércitos nacionais e a terra passa a ter seu valor mediado por uma lógica capitalista, diante da potencialidade de produção de um excedente a ser comercializado.

---

[190] O servo deveria entregar ao senhor parte da produção.
[191] O servo deveria trabalhar no manso senhorial alguns dias da semana.
[192] Pagamento do servo por cada "cabeça" (pessoa) que vivesse na sua gleba.
[193] O uso de bens do feudo ou equipamentos de produção como fontes de água, pontes, celeiros, estradas, moinhos, era possível mediante pagamento com parte da produção.
[194] Valor pago pelo servo para ter um julgamento presidido pelo senhor feudal.
[195] Obrigação do servo em hospedar o senhor quando de suas viagens pelo feudo.
[196] Obrigação de trabalhar no reparo e construção das instalações do senhor ou aquelas necessárias à defesa da terra.
[197] Quando da morte do pai (contratante da relação servil), os herdeiros herdavam a condição de servo (lugar social), mas deveriam pagar para continua servindo naquele feudo.
[198] Taxa paga pelo servo quando um senhor se casava.
[199] Entregar à igreja 10% da produção. [Não são necessárias fontes? Ou quem fala é Elias?]

Esses vínculos todos constituíam relações baseadas num "contrato de fidelidade" de interesses mútuos, que estabelecia direitos e deveres através de uma relação de suserania e vassalagem. Uma mesma pessoa poderia estar submetida a uma gama de vínculos cruzados, todos válidos igualmente no seu âmbito material. As regras advinham de um lugar social determinado ou de lugares que se construíam através de relações que eram voluntariamente criadas na forma de pactos de interesses e fidelidade.

Os lugares sociais estavam determinados pela posição que cada um ocupava diante dessas relações. O feudalismo constitui, assim, um modo de organização social e política. Todavia, ele se sustenta num correspondente modo de produção. O rei (figurada herdada da prática germânica) era na prática um guerreiro que se tornou o grande detentor de terras. Os senhores feudais enquanto nobreza eram guerreiros que receberam as terras em *comitatus* ressignificados no modelo feudal medievo, em troca de lealdade enquanto apoio militar, aceitando a condição de vassalagem. Os servos estavam presos à terra do senhor e tinham com ele um vínculo de fidelidade e trabalho em troca de proteção militar. Os homens livres (vilões) eram aqueles que possuíam alódios não decorrentes de vínculos de fidelidade ou eram prestadores de serviço, moradores de pequenas vilas, que se colocavam em relação aos senhores através de vínculos de clientelismo ou corveia. Havia escravos ainda no medievo (herança dos modelos germânicos e romano), porém em números reduzidos, não sendo, assim, a fonte primordial de trabalho no sistema produtivo. Como a igreja tinha um papel fundamental, o clero representava um outro estamento, sendo o alto clero composto por pessoas de família nobre e o baixo clero por pessoas oriundas dos estamentos servis.

Embora os povos germânicos fossem politeístas, foram, como já exposto, progressivamente convertidos ao cristianismo ariano a partir do século II. No século V, com a migração em massa para as áreas do frágil império romano ocidental, muitos (especialmente as elites) já eram cristãos arianos. O paganismo passou a ser qualificado pela igreja como "bruxaria" e no curso dos séculos foi objeto de ampla perseguição, o que ocorreu durante todo o medievo. Em 508 d. C., Clóvis I, o primeiro rei franco, se converte ao catolicismo niceno e sela sua união com a igreja,

ampliando o poder de ambos por reforço mútuo e abrindo espaço para a superação do cristianismo ariano entre os povos.

Diferentemente do que se passava no império romano oriental, onde, como já exposto, o imperador possuía também o mais alto cargo da igreja, a ausência de um império no ocidente deu autonomia e poder à igreja para que pudesse se posicionar como um poder papal ao lado e, muitas vezes acima, dos demais. Progressivamente, a igreja vai se tornando um grande proprietário de terras, numa relação de autonomia, por um lado, mas de apoio aos estamentos nobres, por outro. Desta forma, seu poder político e econômico se torna mais sólido.

A relação de ordenação política no medievo era altamente complexa e vai se alterando ao longo do tempo. É fundamental perceber como a forma de construção da ordem social material se dá, dialeticamente, pela incorporação de elementos romanos e germânicos num modo de produção mediado pela terra e sua relação diante da subsistência e da proteção. Por outro lado, todo o sistema de ordenação é legitimado, compreendido e justificado através de uma base cristã, em que as narrativas sobre essa realidade são construídas e ressignificadas considerando um princípio de origem e ordenador de cunho teológico.

Primeiramente, é mister destacar que, como os povos germânicos não estavam tão influenciados no início pelo direito romano, o critério "jurídico" germânico prevalece: cada um tem o poder de determinar com superioridade as regras dentro daquilo que lhe cabe e exercer coercitivamente sua determinação.

Assim, no núcleo familiar, o homem tinha o poder de ditar as regras aos demais. Seu status de homem (pai, marido) lhe permitia esse poder. Todavia, quanto à terra e o trabalho, o senhor tinha a palavra final sobre as determinações que ali cabiam. O papa tinha a palavra superior quanto a assuntos religiosos e, localmente, cada liderança religiosa tinha o poder de ordenar os fiéis. A submissão à regra se dava pela relação com aquele que a determinava: o mesmo filho-sujeito obedecia ao pai no âmbito doméstico, ao senhor no que tange o trabalho, à determinação do clero quanto a assuntos religiosos e estava submetido aos demais direitos e deveres, produtos dos acordos de fidelidade e interesse que voluntariamente firmava.

As regras a que cada um se submete são produto de lugares naturalizados de poder e de novos vínculos criados. O poder de dizer a regra era pessoalizado,

limitado à posição daquele de que emana em relação aos que se submetem, dentro do espectro material que envolvia o vínculo. Isso cria uma rede cruzada de regras, muitas vezes contraditórias e igualmente válidas, não mediadas por relações de hierarquia.

Na prática, isso implica que todas eram superiormente válidas diante do vínculo que as constituía. Apenas o caso concreto (circunstância e pessoas envolvidas) poderia esclarecer todas as regras envolvidas e achar uma solução era tarefa altamente complexa. Embora esse pluralismo jurídico decorresse do próprio modelo germânico, a realidade feudal era muito mais enredada e extensa que a existente no cotidiano tribal. Esse ponto é fundamental e será retomado mais adiante, mas desde já é importante destacar que a interpretação do direito para aplicação se desenvolve amplamente no medievo, através da incorporação da dialética aristotélica, justamente pela dificuldade em conciliar diferentes regras igualmente válidas diante de cada caso concreto.

Em segundo lugar, é importante notar que esses lugares de poder político eram subprodutos de uma sociedade de "estados" (*status*, estamentos). Esses estados eram percebidos como lugares naturais e legítimos de poder, estáticos e "dados", diante da interpretação que lhes era fornecida mediante um fundamento religioso. Nos gregos, nos romanos e nos povos germânicos já havia a percepção que os sujeitos ocupavam lugares naturais. Todavia, no medievo, quanto mais o cristianismo avançava e se solidificava, mais sua narrativa se presentificava como um referente de compreensão da realidade e mediação das ações. Ou seja, quanto mais o mito de origem e ordenação cristã consolidava, mais ele era tratado, de forma naturalizada e inconsciente, como referente-base das narrativas que, dialeticamente, constituem e são constituídas pela realidade.

O cristianismo, assim, delimita e estabelece os lugares político-sociais, mas é delimitado e estabelecido por eles. A narrativa cristã não existe de antemão como um todo pronto e dado, exógeno. Ela é construída, ajustada, desenvolvida, adaptada, diante daquele modo de produção e relação, mas volta sobre ele, dando sentido e permitindo sua operacionalidade. Isso é um processo extremamente complexo, de mútua afetação entre abstração e concretude.

O cristianismo, por um lado, herda a base da filosofia grega e vai instrumentalizando-a e adaptando-a. É a ressignificação dos pressupostos gregos que dão um aspecto de racionalidade à crença e à narrativa cristã. Mas esse processo se dá em contato com a realidade material. Diante disso, o cristianismo precisa se presentificar como narrativa legítima de mundo adaptada a um sistema feudal novo, que tinha uma base majoritariamente germânica e minoritariamente romana, absolutamente diversas da realidade material grega. Essa abstração que a narrativa medieval viabilizava, permitia o funcionamento daquele modo social de relação e produção. Novamente: concretude e abstração estavam mutuamente relacionados e iam se transformando. É preciso analisar mais a fundo como esse processo opera.

O cristianismo ressignifica o núcleo do mito de origem e ordem grego, sendo gritante a base filosófica grega já nas primeiras escrituras. Como já exposto, um novo mito ordenador não joga o anterior fora e cria algo radicalmente diferente *ex nihilo*, mas produz uma base de significação nova reinterpretando o próprio mito anterior. Novamente a figura do sincretismo opera. A ideia de um *holon* (universo como um todo) enquanto *kosmos* (ordenado em si), que possui uma *taxis* (ordem propriamente dita) produzida por uma força externa que surge num gesto de criação em oposição a um *khaos*, presente nos gregos e apropriada pelos romanos, volta redesenhada na figura de um Deus único responsável pela gênesis e ordenação do mundo.

A narrativa do mito de origem cristão está no Gênesis e é subdividida em duas partes. Na primeira parte, a partir do caos e da água, Deus cria o mundo em seis dias e descansa no sétimo. No primeiro dia cria a luz, separando-a das trevas. No segundo dia, ele cria o firmamento (base da terra plana), separando as águas abaixo e acima deste. No terceiro dia, manda as águas se juntarem, quando a terra seca aparece e nela constitui plantas, ervas e árvores frutíferas. No quarto dia, separa o dia da noite, cria os dias, anos e estações; para tal, cria o sol, lua e as estrelas. No quinto dia, cria os pássaros, enche o mar de criaturas e manda estes se multiplicarem. No sexto dia, manda a terra criar seres vivos conforme suas espécies: animais domésticos, répteis e animais selvagens, e cria o homem a sua imagem e semelhança, determinando que estes todos se multipliquem. No sétimo e último dia, descansa e abençoa tudo.

Na segunda parte da narrativa do Gênesis, a partir da origem do homem se desenha a figura do pecado original. Deus cria Adão da poeira e da sua costela cria Eva. Cria um jardim (do Édem) com animais e uma árvore do conhecimento do bem e do mal, sendo esta a única cujos frutos não podem ser comidos. A serpente convence Eva, que por sua vez convence Adão, a comer uma maçã sob a promessa de que virariam deuses. Como punição, Deus expulsa-os do paraíso (jardim do Édem), condena Adão a trabalhos pesados e Eva às dores do parto. Os homens seriam serem imperfeitos e pecadores e Jesus teria morrido na cruz para redimir a humanidade do pecado de origem. Esse mito não é uma "criação" cristã; ele traz elementos já presentes em mitos anteriores de povos primitivos.

Essas narrativas de origem constituem, integram e atravessam intensamente o pensamento medieval e servem de base naturalizada para justificar a própria existência do mundo "como é", que na verdade é "como é percebido". Elas retomam a perspectiva grega de um mundo criado do caos e ordenado e compõem uma base explicativa para a existência dos indivíduos e das hierarquias sociais.

Nesse sentido, a lição de HESPANHA retomando o paralelo grego:

> Para Aristóteles (384 a.C. – 322 a.C.), o mundo estava organizado em função de finalidades (causas finais). As coisas continham na sua própria natureza uma inscrição (um gene, por assim dizer) que "marcava" os seus lugar e função na ordem do mundo e que condicionavam não somente o seu estado atual, mas também o seu futuro desenvolvimento em vista de finalidades. Era este gene que criava nas coisas "apetites" ou "hábitos" (*affectus, amor, philia*) internos que as encaminhavam espontaneamente para a ocupação dos seus lugares naturais e para o desempenho das suas funções no todo. No caso dos homens, este gene determinava o seu instinto gregário (*affectio societatis*) e o desempenho dos seus papéis políticos no seio de uma sociedade organizada em vista do bem comum. Neste sentido, cria-se que existia um equilíbrio natural ou um *justo por natureza* (*dikaion physikon*) (cf. Villey, 1968). Os estoicos insistiam na existência de um poder criador e ordenador (*pneuma, logos*), que daria movimento ao conjunto caótico das coisas e que o transformaria num mundo ordenado (*cosmos*). (...)
> O pensamento medieval herda tudo isto, fundindo as várias concepções num sincretismo por vezes difícil de deslindar.[200]

Ao criar o mundo, Deus o ordenou e estabeleceu lugares para as coisas e as pessoas, todos orientados para um objetivo comum (*telos*) estabelecido pelo próprio Criador. Origem e ordenação se confundem, assim, compartilhando um mito com

---

[200] HESPANHA, António Manuel. **Cultura jurídica europeia:** síntese de um milênio. Coimbra: Almedina, 2012, p. 99.

diferentes nuances. A ordem social é pensada como dada, criada por Deus, não percebida como algo separado da ordem do mundo.

Note-se como a vontade criadora da ordem está fechada na figura divina. Haveria, assim, uma ordem espontânea da vida que determina lugares e organiza as coisas. O "justo por natureza" já presente nos gregos diante de uma ordem natural retorna aqui, na figura de Deus. Não caberia a nenhum homem produzir uma ordenação e, muito menos, uma que fosse justa; o único ato legítimo e justo é depreender e respeitar a justiça já existente e dada, ou seja, agir conforme uma ordem preestabelecida.

Como Deus era perfeito, assim também era sua criação. Essa percepção permitia tomar lugares sociais desiguais como compatíveis com uma visão de perfeição; a desigualdade não era um defeito ou problema, mas a disposição de lugares diferentes em harmonia e perfeição conforme a vontade de Deus. Aqui opera a metáfora do corpo enquanto sistema, sendo o mundo um grande corpo, onde Deus é a cabeça e cada elemento criado por ele tem uma função preestabelecida a desempenhar, cuja hierarquia é determinada pela importância dessa prática para a subsistência do todo.

Respeitar os vínculos de subordinação era, assim, respeitar a vontade de Deus, pois as diferenças eram tomadas como necessárias, legítimas e igualmente importantes num contexto operacional-funcional do mundo como um todo. Nesse sentido,

> *Honestidade, honra, verdade* e *bondade*, palavras centrais na linguagem política e jurídica da época, remetiam para esta ideia corrente de que o comportamento justo era o que guardava a proporção, o equilíbrio, o modo (moderação) ou a verdade do mundo, das pessoas, das coisas. Viver honestamente – que passava por ser um dos preceitos básicos do direito (cf. D., 1,1,10, pr.) – era aderir à natureza das coisas, à ordem natural do mundo. (...) Assim, o nobre não se devia comportar como plebeu, se queria manter a honra. Que a mulher honesta (que respeita a sua natureza) se devia comportar como tal, sob pena de não ser tida como honrada. E por aí adiante. Ao passo que a bondade – a qualidade de quem era capaz de intuir o sentido da ordem – era a qualidade principal daquele que tivesse o encargo de julgar.
>
> Deste imperativo de honestidade e de verdade resulta a importância atribuída aos dispositivos que visam tornar aparente a ordem essencial das coisas e das pessoas: títulos e tratamentos, trajes "estatutários" (*i.e.*, ligados a um estatuto – clérigo, cavaleiro de ordem militar, juiz, notário, mulher honesta, prostituta), hierarquia de lugares, precedências, etiqueta cortesã.[201]

[201] Ibidem, p. 101.

Assim, as diferenças eram estados estáticos (*status*) e predeterminados, lugares comuns a vários pensados pela dimensão do universal grego. Os estados (ex.: homem, mulher, pai, filho, senhor, servo, os ofícios, membro do clero) representavam um espectro de privilégios, direitos e deveres que naturalmente competiam a cada um, sendo que havia uma pluralidade de estados em um só indivíduo. As pessoas, assim "apareciam repartidas em "estados", uns ligados à dignidade (nobres *vs.* vilãos), outros à religião (clérigos *vs.* leigos), outros às profissões (militares, estudantes, lavradores, profissões vis), outros ao sexo e idade (homens, mulheres, anciãos). Por outro lado, entre as pessoas podiam estabelecer-se laços de dependência que limitavam o estatuto jurídico dos subordinados (senhores, vassalos; marido, mulher)."[202] Mesmo quando uma posição era criada, por exemplo, pelos pactos de fidelidade, os lugares reflexos eram significados como se naturais fossem.

Tudo isso criava um modelo de sociedade na qual o indivíduo "de carne e osso" era alienado e reduzido ao papel social que desempenhava, sendo esse o fundamento de seus privilégios, direitos e deveres. Uma vez que era tomado pelo que se presentificava enquanto estado, o indivíduo era reduzido à "pessoa", ou seja, à sua "máscara social", essa sim gerando efeitos. Em único indivíduo-corpo poderiam se materializar incontáveis pessoas e tantas quantas se manifestassem eram o número de privilégios, direitos e deveres aos quais estava subordinado.

Essa não era uma ideia nova. "Pessoa" vem do grego *prósopon*, com a variação no etrusco *phersu*, depois incorporada pelos romanos como *persona*, sendo que originariamente, com os gregos, significava máscara, figura, personagem de teatro, papel representado por um ator, e, após, com os romanos, passa a se referir à posição do indivíduo enquanto sujeito de direitos e obrigações. No medievo, é reincorporada a partir dos lugares daquela sociedade e modo de produção e, através do cristianismo, pensada como criação e efeito da vontade divina. Note-se como essa sociedade de pessoas existe até os dias atuais, sendo diferente apenas a forma como se concebe o conteúdo material dessa abstração com efeitos concretos.

---

[202] Ibidem, p. 161.

Diante da percepção corporativa do mundo e, logo, da sociedade, cada pessoa representava um lugar em relação aos demais dentro de um todo ordenado, com uma função a desempenhar e deveres a se submeter. Daí que, paradoxalmente, a existência de uma pluralidade de lugares de regramento e comando fosse viabilizada pela presunção de que estes eram todos produtos de uma única vontade e criação, Deus, e eram apenas efeitos reflexos, subprodutos de uma ordenação dada. As regras, direitos e deveres então não eram jamais percebidas como produto da criação deliberada de um sujeito, mas efeitos da pessoa enquanto mera manifestação de um conjunto de direitos e deveres previamente dados. Por isso, não poderia haver hierarquia entre as regras exceto aquela da funcionalidade e materialidade, efeito do lugar determinado e previsto na própria ordem dada como natural.

Ademais, toda forma de manifestação de poder deveria respeitar e apenas pôr em ato a ordem divina, pois o direito natural estava dado e inscrito no mundo por Deus. O conceito de tirania é pensado justamente na prática inovadora contrária à ordem natural, que deveria ser objeto de resistência. Absolutamente ninguém poderia alterar a ordem; apenas Deus, na forma do milagre. No curso do medievo, foi sendo construída a ideia de que o rei poderia, excepcionalmente, como *ultima ratio*, alterar de forma artificial a ordem apenas porque era escolhido por Deus para tal (seu estado implicava esse poder) e agia para fazer cumprir o *telos* divino. Essa ação não era vista como ato livre, mas não arbitrária, pois deveria corresponder à uma causa justa e elevada – não era a violação da justiça divina, mas sua verdadeira implementação. Daqui decorre o que foi chamado de "graça", depois denominado de poder de prerrogativa, ressignificado no que hoje se entende por "posição de exceção".

Toda a questão girava, então, em torno de como depreender a ordem divina inscrita no mundo para, a partir disso, derivar as regras justas aplicáveis a cada um. Prevalecia, então, "a ideia do caráter natural da constituição social, *i.e.*, de que a organização social depende da natureza das coisas e de que está, por isso, para além da arbitrariedade da imaginação ou da vontade de cada um. As leis fundamentais ("Constituição") de uma sociedade (de um reino) dependeriam tampouco da vontade como a fisiologia do corpo humano ou a ordem da natureza". [203] Assim, "a

[203] Ibidem, p. 102.

constituição natural conserva-se sempre como um critério superior para aferir a legitimidade do direito estabelecido pelo poder, sendo tão vigente e positiva como este".[204]

Diante do mito de origem e ordenação cristãos, por óbvio as disputas de "ordem válida" no medievo eram disputas dentro das correntes teológicas sobre como se poderia deduzir a justa ordem dada e acessar os universais. O objetivo era evitar que houvesse qualquer criação externa e artificial que alterasse a vontade divina, ou seja, fosse contra o natural. O direito natural é, então, criado por Deus, é um dado, e deve apensar ser deduzido e aplicado, pois a justiça é sinônimo de respeito à ordem divina natural, ou seja, dar a cada um o que é seu (e é porque Deus determinou).

No curso do medievo, foi se consolidando a ideia que o papel do jurista era interpretativa, vista como declaratória e não criativo-constitutiva. O lema era "prudência". Conforme o feudalismo foi se consolidando e as instituições se desenvolvendo, as relações foram progressivamente se tornando mais complexas e as tensões em torno dessa visão de organização social se alterando.

Aqui é o momento de retornar novamente à dimensão histórica. Como exposto, no século III as invasões germânicas começam e se intensificam no século V, levando à queda do império romano ocidental. Grande parte dos germânicos, espacialmente as elites guerreiras, já estavam convertidos ao cristianismo ariano. No século VI, o cristianismo ariano já está proibido e o rei dos francos se converte ao cristianismo niceno, desencadeando uma onda de "reconversões". Com a tomada do mediterrâneo pelos árabes após o século VII, os povos germânicos vão caminhando para o interior e o modelo feudal vai se desenvolvendo. Estes povos disputavam entre si as terras e o cenário era altamente belicoso, o que reforçava a própria lógica feudal.

Até o século IX o sistema feudal foi sendo consolidado, atingindo entre os séculos IX e XII seu ápice. Esse período (até o século XII) foi historicamente denominado alta idade média. Vamos tentar analisar esse percurso em partes.

Já foi mencionado acima, há as bases da patrística, dos séculos I a IV, através da ação de padres apostólicos e apologistas. Do século IV até o VIII se constitui a

---

[204] Ibidem, p. 102.

patrística pós-nicênica, cujo principal filósofo foi Santo Agostinho.[205] A filosofia agostiniana é, incialmente, maniqueísta (luta interna ao homem do bem contra o mal), posição posteriormente trocada por uma base neoplatônica (especialmente de Plotino). Essa dimensão permitiu que ele lesse o cristianismo a partir de uma base lógica e racional, argumentando que fé e razão poderiam e deveriam ser conciliadas na busca pela verdade. Sua missão se dava ainda no contexto apologético, de defesa do cristianismo micênico como base explicativa diante de defensores do paganismo e outras correntes cristãs.

Para Agostinho, a verdade da fé é absoluta e irrefutável. Diante da "cidade dos homens", que é o mundo do pecado e da materialidade, em oposição à "cidade de Deus", caberia ao homem, pela razão dada por Deus, buscar o entendimento como acesso à verdade eterna. A verdade de Deus poderia ser acessada no interior de cada um, sendo o autoconhecimento através da submissão da razão à fé o caminho a ser perseguido. Daí sua teoria da iluminação divina.

Segundo ele, Deus fala com os homens de diversas maneiras e as escrituras são uma das principais fontes. A interpretação destas é fundamental, porém deve ser metafórica e não literal. Essa é viabilizada justamente pela iluminação, que permitiria que, com fé e razão, a verdade de Deus se manifestasse a cada um pela sua interpretação das escrituras.

Agostinho cristianiza Platão, importando deste a separação entre corpo e alma, vendo no corpo o campo da finitude, materialidade e do pecado. Isso seria confirmado pelo já exposto mito de Adão e Eva. Como a realidade é mutável pela vontade divina em ato e os sentidos estão atrelados ao corpo falível, eles são não seriam uma fonte confiável sobre a verdade. Inspirado em Platão, acreditava que a verdade só poderia ser alcançada por uma ação da alma, ou seja, só a mente pela razão poderia acessá-la. Se as verdades estão na mente, na alma, é ali que a verdade de Deus pode ser encontrada. Essa verdade é produto do bem supremo de Deus, que ilumina a mente humana com a verdade eterna e imutável.

O homem, ciente que sua vontade, pode fazê-lo ceder ao pecado, deve voltar-se a Deus e entregar o comando de seus pensamentos e atos a ele, pois ele é beatitude e perfeição. Ele deve permitir que a alma (mente racional iluminada por

---

[205] SANTO AGOSTINHO. **A cidade de Deus.** Petrópolis: Vozes, 1990.

Deus) comande e limite o corpo. Assim, o livre-arbítrio condena o homem, porque permite que os desejos e pecados do corpo prevaleçam, escravizando-o. Em oposição, a verdadeira liberdade é encontrada agindo conforme os desígnios de Deus pela razão – a liberdade está na obediência e no dever. Como Deus é perfeito e só quer o bem, assim o homem encontrará a felicidade e a salvação, que é o acesso à "cidade de Deus". A salvação, assim, demandaria (i) um agir conforme as vontades e determinações de Deus e (ii) receber a graça de Deus, que só seria concedida a alguns predestinados (sua teoria da predestinação foi rejeitava pela igreja, prevalecendo a interpretação que todos acessariam os céus pelo bom agir).

Para Agostinho, a felicidade é o grande desejo humano, mas não poderia estar nas coisas, pois essas são finitas, perenes e transitórias. A única felicidade eterna estaria em Deus e na salvação. Quando a iluminação de Deus é aceita, ele passa a viver dentro do homem e felicidade eterna se constitui nele, levando-o, após à morte, à "cidade de Deus", onde perdurará.

A posição agostiniana inspira outros pensadores e predomina até a escolástica (especialmente na figura de São Tomas de Aquino), quando a base neoplatônica é ressignificada a partir da filosofia aristotélica, não mais subordinando a razão à fé, mas dando à primeira relativa autonomia na identificação da verdade. Todavia, essa mudança só começa a ocorrer no século IX.

Agostinho defendia que a igreja representava Deus na terra e que membros do clero (bispos e padres) eram sucessores dos apóstolos, cuja autoridade teria sido fornecida por Deus. Essa posição foi fundamental para constituir a igreja católica ocidental como um lugar autônomo e superior de poder, com um poder político próprio (em oposição ao cenário presente à mesma época no império romano oriental). Ademais, a visão de Agostinho foi crucial na construção do imaginário social que imprimia narrativas sobre o mundo circundante, sendo esse período marcado pela "ditadura da fé e das escrituras".

O desenvolvimento do modelo feudal se dá junto ao desenvolvimento da igreja como instituição, que era parte fundamental deste. No século IX, em 800 d.C., o papa Leão III coroa Carlos Magno, rei dos francos, como imperador da Europa ocidental, revivendo a figura do império 350 anos após a queda oficial do império romano ocidental. A base da coroação foi a noção de *translatio imperii*, pela qual ele

seria o herdeiro e sucessor legítimo dos antigos imperadores romanos; herdeiro esse escolhido por Deus para efetuar sua vontade. A escolha do imperador, que era historicamente eletiva, se torna produto da determinação divina e hereditária.

Carlos Magno empodera a igreja, e ela a ele. Ele expande amplamente os territórios através de sucessivas guerras travadas com outros antigos povos germânicos instalados no território europeu e permite um amplo exercício do poder religioso nesses espaços. Isso dá força a ele e à igreja ocidental em relação à oriental. Ademais, busca ressuscitar a filosofia clássica, atribuindo à igreja esse papel, criando escolas em mosteiros que posteriormente seriam a universidades.

O cenário de instabilidade da época era inerente ao feudalismo, pois está no seu próprio coração, diante da já exposta relação entre terra, guerra e fidelidade. Com sua morte e a crise sucessória, o tratado de Verdum, em 843 d. C., divide o império para seus herdeiros em três partes, sendo unificando novamente em 962 d. C., quando Otto I (seu neto) termina declarado imperador. Para muitos é aqui que começa oficialmente o Sacro Império Romano-Germânico, que perdura até 1806, quando é terminado por Napoleão.

O surgimento do Sacro Império Romano-Germânico cria um novo cenário. A igreja, com muito mais força, passa a ter no século X absoluta jurisdição sobre todas as matérias relativas a questões sacramentais. O apoio da igreja ocidental ao Sacro Império e a coroação de Otto I simbolizaram um gesto de "não-apoio" ao imperador oriental, agravando uma tensão existente desde a queda do império romano. Isso culminou no chamado "grande cisma", quando em 1054 o papa ocidental e o oriental se excomungam mutuamente, rachando a igreja católica em duas partes (Igreja Católica Apostólica Romana e Igreja Católica Apostólica Ortodoxa) – separação que perdura até os dias atuais.

O Sacro Império se apresenta como o grande poder militar, político e econômico unificado do ocidente, apoiado pela e lado a lado com a Igreja Católica Apostólica Romana como o fundamento desse poder. A igreja dependia do império e este dela. A igreja era a única instituição com amplo alcance e domínio que sobreviveu à queda do império romano e era composta pela única população alfabetizada à época, porém precisava do apoio militar e político do império para se posicionar como autônoma em relação ao braço oriental.

Esse período, do século XI e XII, é o ápice do feudalismo como forma de organização política, social e econômica e marca a transição da Baixa Idade Média para a Alta. Alguns fatores relevantes:

Primeiro: diante do alto índice demográfico no campo, não havia mais muita terra disponível. Havia "um 'exército de reserva' de escravos e servos se formando, mas também um 'exército de reserva' da classe superior, de cavaleiros sem terras ou, pelo menos, sem o suficiente para manter seus padrões de vida".[206] Assim, "tornou-se cada vez mais difícil aos cavaleiros da sociedade que já não possuíam terra vir a obtê-la e, no caso de famílias com pequenas propriedades, ampliá-las. As relações de propriedade ossificaram-se".[207]

Por um lado, o apoio da igreja ao império levou à decisão de manter a expansão territorial para o oriente por via da guerra, mas na base cristã. As nove cruzadas, realizadas de 1096 até 1272, buscavam justamente a conquista de terras. Segundo ELIAS, "as cruzadas constituíram uma forma específica da primeira grande onda de expansão e colonização deslanchada pelo Ocidente cristão".[208] Ademais, permitiram a expansão de rotas de acesso ao oriente, depois úteis na fase de expansão comercial.

Por outro, o excesso populacional criou um cenário de fome e revoltas e as condições deterioradas do campo dão início a uma migração para as cidades, que começam a crescer e se desenvolver. Segundo ELIAS, "os servos expulsos da terra forneceram (...) material para o crescente assentamento de artesãos que, aos poucos, se concentraram em torno de sedes feudais bem-situadas, as cidades em crescimento".[209] Como consequência, "emergiram lentamente (...) duas novas formas de assentamento e integração, que assinalaram um aumento na divisão do trabalho e na interdependência das pessoas: as cortes dos grandes senhores feudais e as cidades".[210]

Segundo: com o surgimento do Sacro Império e autonomização da igreja há um agravamento do problema da pluralidade de lugares de emanação de regras,

---

[206] ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador.** Formação do Estado e da Civilização. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Zahar, 1993, v.2, p. 45.
[207] Ibidem, p. 59.
[208] Ibidem, p. 44.
[209] Ibidem, p. 48.
[210] Ibidem, p. 72.

com o desafio que a manutenção do império dependia da habilidade de se produzir nesse cenário tão complexo e instável uma verdadeira unificação.

A aproximação desde Carlos Magno com a cultura grega e romana dentro dos mosteiros permitiu um resgate e reinterpretação da lei romana como base jurídica ordenadora do império, com o facilitador que essa legislação já havia sido compilada por Justiniano no *Corpus Iuris Civilis*. Este se torna a base jurídica do Sacro Império, seu direito comum.

Segundo Hespanha, o direito romano era interessante pela sua "perfeição". Ele mantinha vínculos com a tradição, a natureza e a religião e era composto por "conceitos e soluções cuja justeza (no sentido de adequação, ajustamento, à natureza das coisas ou das relações humanas) ou justiça (no sentido de conformidade com um padrão ideal do justo) se teriam imposto à usura do tempo".[211] Essa ideia de perfeição tinha uma base material e uma formal. A material era a noção que "existem padrões universais de justiça na regulação das relações humanas, dos quais as várias épocas ou culturas se aproximariam mais ou menos";[212] a formal pressupunha "técnicas também intemporais de tratar as questões jurídicas, tais como maneiras de organizar a justiça (*v.g.*, a valorização da decisão do juiz sobre um caso concreto), modelos de raciocínio (*v.g.*, o raciocínio a partir de casos), formas de repartir as funções entre os vários operadores do direito (juristas, magistrados, legisladores; *v.g.*, a autonomização da *autoridade racional* dos juristas em relação à *vontade política* do legislador)."[213]

O fato de que os "juristas" da época eram formados estudando direitos romano e a "perfeição" deste permitiu que eles se tornassem o referente mesmo onde não havia vassalagem ao imperador. Sua abstração, reelaboração doutrinal e capacidade de responder à generalidade das questões os tornavam atrativos por um fator de razoabilidade.

Na mesma linha, com a autonomização e o desenvolvimento do poder da igreja, o corpo normativo vai se tornando extenso e complexo: decretos de concílios; decretos ecuménicos regionais, provinciais ou diocesanos; assembleias de bispos de

---

[211] HESPANHA, António Manuel. **Cultura jurídica europeia:** síntese de um milênio. Coimbra: Almedina, 2012, p. 124.
[212] Ibidem.
[213] Ibidem, p. 125.

toda a cristandade ou de uma região, província ou diocese particulares; estatutos locais; determinações papais como encíclicas, bulas, breves. Essa pluralidade de fontes termina compilada no século XII naquilo que foi denominado *Corpus iuris canonici*. O direito canônico tinha a estrutura do direito romano, mas tratando de temas da fé, das questões espirituais, sendo superior quando se estavam em jogo questões dessa ordem.

Por fim, a herança germânica dava valor aos costumes e autonomia aos múltiplos lugares de ordenação (estados e pessoas), reforçada pela noção cristã que seu ponto comum era o fato de que não criavam ordem, mas apenas declaravam a ordem natural de Deus. Sendo assim, eram igualmente válidos dentro das suas competências próprias dadas pelo seu estado. Após o século XI, existiam "(i) os direitos dos reinos; (ii) os estatutos das cidades; (iii) os costumes locais; (iv) os privilégios territoriais ou corporativos."[214]

Diante desse cenário, onde (i) conviviam direito canônico (comum em matérias espirituais), comum temporal (romano reinterpretado) e local (de várias naturezas e hierarquias, muitos baseados em costumes e práticas locais), porém, (ii) diante do mito de origem e ordenador cristão, era consolidada ideia de que todas as normativas eram apenas consequência e efeito de uma ordem natural criada e regulada por Deus, a integração dessas diferenças apenas foi possível pela via da interpretação, concedido um espectro de arbítrio ao interprete.

Nesse sentido:

> a ordem jurídica apresentava-se, assim, como um conglomerado de normas de proveniência diversa, eventualmente incompatíveis, desprovido, por outro lado, de um conjunto fixo de normas de conflitos, *i.e.*, de regras que decidissem, de forma sistemática, qual a norma a aplicar num caso concreto. É certo que existiam princípios gerais, aos quais já nos referimos, que estabeleciam algumas diretivas (o "critério do pecado"; o princípio de que a norma especial derroga a geral; o princípio de que o direito comum é subsidiário em relação ao direito próprio; o princípio de que o costume tem a mesma dignidade que a lei, etc.). Mas, mesmo assim, coexistiam normas contraditórias, sem que a preferência de nenhuma delas pudesse ser decidida definitivamente por estes princípios.[215]

---

[214] HESPANHA, António Manuel. **Cultura jurídica europeia:** síntese de um milênio. Coimbra: Almedina, 2012, p. 155.
[215] Ibidem, p. 163.

O desafio é harmonizar a pluralidade, sem o sacrifício de nenhuma determinação. Como as ordens só refletiam e exteriorizavam a ordem natural fruto da vontade divina, não era lógico supor a superação de uma regra por outra. O "direito" em si não era o texto ou a regra emanada por alguém, mas estava na ordem do mundo. A interpretação e a harmonização das regras não era apenas entre si, mas entre elas e a própria ordenação natural. Daí a relevância da filosofia medieval: depreendendo a ordem natural era possível estabelecer o ponto-base entre todas as demais ordens emanadas, determinando o elemento de coesão. Ou seja, a coerência estava na adequação a um modelo racional e eterno.

Como exposto anteriormente, até o século XI prevalecia a base filosofia de Santo Agostinho. A origem do justo e da ordem é a vontade arbitrária e perfeita de Deus, que por meio da iluminação pode ser alcançada mentalmente pela leitura das escrituras ou pela palavra do rei como escolhido por Deus. A verdade divina seria acessível por via da mente e da razão, na interpretação das fontes religiosas.

Nesse momento (século XI-XII), a escolástica se apresenta como uma leitura filosófica alternativa sobre como acessar a ordem natural. O voluntarismo se mantém, porém a base platônica é substituída pela aristotélica. Embora o mito da origem divina e da ordenação do mundo se mantenha, a ideia de que os universais estão nas coisas, que podem ser acessados pela razão, é resgatada. A partir desse momento, as escrituras não eram mais o ponto fundamental; a ordem natural deveria ser depreendida das coisas em si.

Segundo Hespanha:

> Agora que a elaboração intelectual tem a sua "carta de alforria", a teoria augustiniana das fontes do direito deixa de ser aceitável. Para o pensamento escolástico, cuja figura maior é S. Tomás de Aquino, o direito contido nas Escrituras (*direito divino*) ou aquele editado pelos reis (*direito positivo*) não eram os elementos decisivos para encontrar o *iustum*, a solução justa, que constituía o corpo do direito (*ius est quod iustum est*, o direito é o que é justo). Esse *iustum*, esse direito decisivo, era anterior a todo o direito positivo, estava inscrito numa *ordem natural*, estabelecida por Deus, mas à qual Ele próprio obedecia. E esta ordem podia ser progressivamente descoberta com recurso a processos intelectuais corretos (*recta ratio*), *i.e.*, por um uso das capacidades intelectuais disciplinado por certas regras de discorrer.
>
> O direito, portanto, deixava de estar *todo pronto* nas fontes de direito (escriturais ou legais), onde só faltasse ir colhê-lo. Pelo contrário, a solução jurídica devia ser encontrada em cada momento, através de uma específica e precisa técnica de investigação (*ars inveniendi*, arte de encontrar) que, já

> sabemos, concedia um importante papel à discussão e à investigação casuísticas.[216]

Esse momento é o que Michel Villey chama de nascimento da laicização.[217] Não se trata do abandono, ainda, do mito de origem e ordenação cristãos, mas, se para Agostinho a razão era subscrita à fé, agora a fé é subproduto da razão.

Para a escolástica tomista, existem universais, "formas comuns" que os seres carregam e compartilham com outros semelhantes (ex. Pedro, Paulo, João, são todos diferentes, porém em comum são homens). Na natureza estão, assim, as substâncias primeiras (indivíduos) e as segundas (universais, natureza comum). A natureza humana, então, é a essência do homem e seu fim, sua função. Cabe aos doutrinadores ler, investigar a natureza, para dela depreender os pontos comuns e naturais que lá estão; traduzir a ordem contida na natureza; interrogar a natureza infinitamente porque ela se altera (e as regras jurídicas são permanentemente readaptáveis). O direito é produto, então, de uma razão, que busca sem fim o justo na observação da natureza. Essa Natureza é criada por Deus, e é sua verdade que deve ser extraída.

Essa base tomista influencia uma leitura realista da ordem. Através da lógica aristotélica como base do processo racional e correto do pensar, a verdade divina na forma de universais poderia ser depreendida da realidade (e não mais das escrituras). Esse direito natural refletido nos universais eram pontos em comum a todo o pluralismo da época. Uma vez identificados, a dialética aristotélica permitia, através desses lugares comuns, integrar todas as narrativas e ordens emanadas.

Esse realismo da escolástica tomista vai sendo progressivamente, no século XII em diante, colocado em xeque pelo nominalismo da escolástica franciscana, através de uma disputa das duas correntes religiosas sobre o acesso aos universais. A posição conceptualista de Abelardo, depois ressignificada pelo nominalismo de Duns Scotto e Guilherme de Ockham, marca o que Michel Villey chama de "nascimento do individualismo".[218]

---

[216] Ibidem, p. 212.
[217] VILLEY, Michel. **A formação do pensamento jurídico moderno**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
[218] Idem.

Tanto o platonismo quanto o aristotelismo defendiam a essência dos universais. Platão defendia um realismo transcendente (os universais existem naquilo que transcende as coisas em si, que é a ideia); já Aristóteles, um realismo imanente (os universais são inerentes as coisas, na sua materialidade); enquanto Agostinho tinha uma abordagem neoplatônica (os universais estavam no pensamento iluminado por Deus) e Aquino sustentava a base aristotélica (os universais estão nas coisas criadas por Deus – forma e matéria).

Abelardo, no século XII, pela primeira vez coloca em cena a ideia de os universais não terem uma existência real em si. Sua posição flexibiliza o realismo, ao defender que só existiam no mundo singularidades, mas, através da abstração, seria possível buscar uma semelhança entre todos, de modo a gerar um conceito universal. Os universais seriam, então, apenas representações mentais subjetivas, que existem nos conceitos compartilhados.

Essa ideia é depois retomada e ressignificada no século XIII pelo nominalismo. Scotto e Ockham também rejeitam a noção de que os universais estariam nas coisas ou nas ideias como essenciais, porém negam também que estejam nos conceitos, pois o significado das coisas muda de pessoa para pessoa, de época em época, de lugar para lugar. Assim, o nominalismo defende que o universal está no signo mental que representa a coisa singular, o que é um processo natural e tem uma função lógica de unir as substâncias, podendo ser nomeado por uma palavra, que é um universal produto da convenção humana.

Ockham chega, assim, a duas conclusões:

> (a) Qualquer coisa existente imaginável é, desde si, sem qualquer adição, uma coisa singular e numericamente uma de modo que nenhuma coisa imaginável é singular por algo acrescentado a ela;
> (b) Não há um universal existente realmente fora da alma nas substâncias individuais, nem desde a substância ou desde a essência delas. Ora, o universal ou é unicamente na alma ou é universal por instituição, do modo pelo qual a voz falada "animal" (e, de modo semelhante, "homem") é universal: porque é predicável a muitos; não por si, mas pelas coisas que significa.[219]

Para Ockham, se o universal consiste naquilo que é comum a todos, ele deve ser algo que deve existir de forma distinta deles. O que se multiplica são os

---

[219] OLIVEIRA, Carlos Eduardo. Ockham comentador de Porfírio: sobre a metafísica na querela dos universais. **Revista Ética e Filosofia**, Juiz de Fora, n. 21, v. III, p. 89, dez. 2018.

singulares na sua matéria e forma, enquanto o universal permanece um sempre em separado, não preso à essência de cada ente. A coisa pensada é o ente com a adição do universal, o qual, em si, não tem nada adicionado a ele. Esse universal não está nas coisas em si, mas é adicionado a elas pelo próprio processo de pensá-las.

Os singulares são acessados pela experiência, pelo sensível, e a mente pela razão "encaixa-os" em signos enquanto palavras mentais. Assim, ao pensar sobre os gêneros e espécies, Ockham conclui que estes são produtos do intelecto que significam as coisas, exprimem suas essências, declaram sua substância, mas não são as coisas elas mesmas, nem compõem suas essências.

Mas gênero e espécie enquanto universais não têm uma essência, substância, em si; são apenas conceitos que, por sua natureza, permitem a predicação de muitos singulares. Não há, como Platão dizia, uma essência do universal na ideia. O problema é: como se formam no intelecto essas palavras/signos mentais, universais sem substância?

Segundo Ockham, o conceito de universal é duplo. Numa primeira dimensão, "existe um universal por natureza, isto é, que por natureza é um signo predicável de muitas coisas, do mesmo modo que a fumaça por natureza significa o fogo; o lamento do enfermo, a dor; o riso, a alegria interior. Neste sentido somente um conceito da mente pode ser universal (...)".[220] Numa segunda dimensão, o universal "é aquele que deriva de uma instituição convencional"[221], como, por exemplo, uma palavra.

Assim, os conceitos formados pelo intelecto são naturais. Porém, quando são significados por uma palavra, esta significação é convencional. Note-se: Ockham fala em conceitos "formados pelo intelecto"[222]. Isso exclui a hipótese suscitada por alguns de que, para Ockham, Deus teria colocado os conceitos lá.[223]

Todavia, para ele, Deus é a origem absoluta das singularidades, que são inicialmente a causa eficiente do conceito do intelecto. Pela experiência, a

---

[220] OCKHAM, Guilherme de. **Comentário ao livro dos predicáveis de porfírio.** Trad. Bento Silva Santos, p. 70. Disponível em: <https://fontesalencarinas.files.wordpress.com/2018/12/Bento-da-Silva-Santos-Os-Universais-Porfirio-Boecio-e-Ockham.pdf,>. Acesso em: 29abr.2020.
[221] Ibidem.
[222] Ibidem, p. 55.
[223] Ver: MICHON, Cyrille. **Nominalisme. La théorie de la signification d'Occam**. Paris: Vrin, 1994, p. 490.

singularidade é apreendida, deixa uma marca e uma imagem, que são suas representações. Isso permite que, mesmo se ausente ou destruída a coisa, a lembrança dela se faça presente. Assim, Deus cria as coisas, dentre elas o homem, e lhe dá a razão e os sentidos, para que, por estes, possa experenciar as singularidades, formar representações mentais e produzir um universal, o qual subsistiria na ausência da coisa.

O individualismo se apresenta. Não só porque Deus apenas cria singularidades. Mas porque cria o homem e lhe dá a razão, sentidos e liberdade para que experencie a realidade das singularidades e crie universais mentais. Pela primeira vez o universal é declaradamente criado pela vontade humana, mesmo que as condições para tal sejam uma dádiva de Deus. Deus nos dá, assim, o poder de, pela razão, ordenar as singularidades. Essa ordenação deve atender ao *telos* divino, mas já pode ser definida por nós. As consequências aqui são enormes. O voluntarismo criador da ordem volta à cena, mas desta vez está do lado do homem. O mito de origem se mantém, mas Deus começa a ser destronado da função de ordenar as singularidades. Mas note-se o giro: Deus não ordena diretamente, porque ele mesmo nos deu a razão e os sentidos para que possamos fazer, podendo com liberdade cumprir em ato a finalidade divina. Deus é a condição da sua própria retirada; ele dá o instrumento para tal. As bases do idealismo e do empirismo se desenham. Também o fundamento para que se pensem dois lugares diferentes: um de criar a coisas singulares (Deus) e outro de ordená-las (o homem).

Com a laicização tomista e o individualismo nominalista, mudanças concretas na estrutura feudal marcam o início de um novo modo de produção e uma nova forma de organização política e social. O mito de origem continua divino, mas o de ordenação começa a se alterar. É o que se passa a analisar.

2.1 Crise da ordem fabricada e transição: absolutismo e mercantilismo

Toda fase de expansão e crescimento do modelo feudal perdura até o século XIV. Como já exposto, no século XIII o modelo feudal já começa a entrar em crise quando atinge sua máxima capacidade, mormente diante do excesso populacional com a consequente falta de terras e comida para todos. As cidades voltam a crescer

pela migração de pessoas e a *pax mongólica* permite um desenvolvimento da atividade comercial pela via terrestre.

A falta de comida elava o valor dos alimentos enormemente e a carestia (chamada de "grande fome" – 1315-1317) atinge a população servil. Os que sobreviveram estavam enfraquecidos e a peste negra (1338-1375) termina de assolar a população. Em menos de 40 anos, um terço da população morreu. Como efeito, a mão de obra servil no campo se tornou mais escassa (logo, os servos passaram a exigir condições melhores) e a produção agrícola, antes deficitária, passou a gerar excedente (fomentando ainda mais o comércio). Ademais, o patrimônio dos dois terços das pessoas dizimadas pela peste passou para seus herdeiros e uma grande parte da população passou a demandar produtos de luxo, que vinham do Oriente para a Europa especialmente pelas cidades italianas. Num contexto já desenhado de sociedade de cortes, esses bens passaram a construir um lugar social pela posse.

Com uma maior demanda de bens, as cidades e o comércio se tornavam mais atrativos. Com o crescimento do comercio, a necessidade da moeda como equivalente geral de troca se apresenta. O êxodo rural se intensifica e a concentração populacional de homens livres nas cidades gera desafios organizacionais. O declínio do modelo feudal é nítido e irreversível.

Em paralelo a isso, a complexa relação entre poder papal e temporal se agrava e surgem doutrinas filosóficas para dar conta da questão. Diante de um cenário de centralização do poder em grandes monarquias (submetidas ao imperador), que progressivamente passavam a ter o poder político e econômico monopolizado, vários reis começam a usar esse poder para submeter a igreja, por exemplo, cobrando dela impostos para financiar guerras de expansão territorial ou para sustentar "exércitos pagos" (base dos futuros exércitos nacionais). Como resposta, em 1302, o papa Bonifácio VIII emite a bula papal *Unam Sanctum*, onde afirma que o poder temporal deveria estar submisso ao espiritual. Ele buscava evitar a tributação do clero pelos reis, mas também poder para interferir na gestão das cidades italianas e arrogava à igreja o poder de chancelar a escolha do imperador (cujo cargo era eletivo, mas empossado pela igreja). Diante dessa querela, tanto o imperador quantos os reis encomendaram de diversos teóricos argumentos contra a

supremacia do poder papal. Duas merecem destaque pelas repercussões que geraram.

Dante Alighieri, em *De Monarchia* (1310-1314), afirma que a relação entre igreja e poder temporal reflete a dualidade alma e corpo. Como ambos são criados por Deus, e tanto o papa quanto o rei/imperador são humanos, deveriam governar em seus domínios respectivos, sem mútua intervenção, atuando à luz da palavra divina. Assim, o poder papal estaria vinculado à busca pela felicidade eterna e o temporal pela felicidade na terra.

Na mesma linha, Marsílio de Pádua, em *Defensor da Paz* (1324),[224] rejeita a autoridade superior papal (*plenitudo potestatis*) em matérias "terrenas". Tomando a base aristotélica, Marsílio de Pádua entende o homem como animal político por natureza e as cidades como a plenitude da perfeição cujo *telos* é o viver bem. Como em todo pensamento do medievo, a base é noção corpórea: a cidade seria como um corpo, onde cada parte desempenhava uma função para alcançar sua finalidade: o bem viver na terra. Para que esse objetivo se concretizasse, um poder único deveria ser investido, cujo fundamento era a vontade dos membros da comunidade. O poder centralizado era causa eficiente secundária, que é instituída pelo conjunto dos cidadãos e agia apenas em seu nome para um fim.

A harmonia e a paz são questões presentes desde os gregos. No medievo, com Agostinho, estão atreladas a viver conforme a vontade de Deus; ou seja, em respeito à ordem natural. Marsílio de Pádua acredita que a paz foi a grande lição e legado divino (que, segundo ele, poderia ser depreendido da autoridade das escrituras) e faz uma distinção entre paz no céu e paz na terra. O grande giro aqui está na negativa, por ele, de que há uma ordem natural que espontaneamente gera paz.

Ao observar o funcionamento das cidades italianas, ele conclui que Deus cria os particulares, mas a paz enquanto boa ordem dessas singularidades deve ser construída e mantida por um gesto humano. Segundo ele "aqueles infelizes foram precipitados nas trevas por causa da disputa e discórdia interna que os separava. É notório que tal discórdia, como se fosse uma terrível moléstia nociva ao ser humano,

---

[224] MARSÍLIO DE PÁDUA. **O Defensor da Paz.** Petrópolis: Vozes, 1997.

conduziu a sociedade humana à mais cruenta destruição".[225] Assim, "todo reino deve buscar a tranquilidade, pois ela proporciona o desenvolvimento das nações".[226]

Para Marsílio de Pádua, umas das principais causas de discórdia era a confusão entre poderes espirituais e terrenos: "a opinião errônea de alguns bispos de Roma, segundo a qual Cristo lhes conferiu a plenitude de poder, e, talvez, o perverso desejo de governar que se atribuem, através da mesma, conforme declaram, consiste, portanto, naquela causa singular que afirmamos ser a geradora da intranquilidade ou discórdia para o reino ou cidade".[227]

A Igreja era, assim, "o conjunto dos fiéis que acreditam em Cristo e invocam seu nome, e a todas as partes deste conjunto em cada comunidade, inclusive a doméstica".[228] Com o crescimento no número de fiéis, surge a necessidade de organizar as questões da fé, mas essa organização e a hierarquia decorrente são efeitos terrenos, não instituídos pelo próprio Deus. É clara a influência no nominalismo de Ockham aqui, onde o que existem são particulares. Assim, não havia a existência da igreja como um universal em si; ela era apenas a soma de particulares fiéis.

Da base aristotélica, relida por Tomas de Aquino, Marsílio herda a noção de que a natureza política e gregária humana implica que homens tomem decisões sobre o comum. Faz, então, uma separação entre laços de fé e laços políticos. A política deve ser produzida pelos homens de forma racional. Autoridade divina (que só está em Deus) e autoridade humana devem estar separadas. O lugar de súdito não é o mesmo de fiel.

Segundo ele, as escrituras representariam um guia sobre como a paz poderia ser alcançada na terra. Elas contêm conselhos sobre como agir e deveriam ser interpretadas literalmente pelos concílios. Como os homens são imperfeitos, a escritura é o único texto divino com validade (rejeitando as demais disposições do direito canônico, especialmente as decretais e bulas papais). Os documentos papais, além de errados, causariam problemas e discórdias sociais.

---

[225] Idem, Discurso I, capítulo I, § 3.
[226] Ibidem, XIX e XIV.
[227] Ibidem, Discurso I, capítulo XIX, §12.
[228] Ibidem, Discurso II, capítulo II, § 3.

Assim, "Cristo esperava que seus sucessores o seguissem e praticassem o bem conforme a Lei, e em momento algum tirava a autoridade dos reis ou permitia que seus seguidores deixassem de observar a lei temporal".[229] Todos, "não importando seu estado e condição social, deviam estar submissos à jurisdição das autoridades seculares e lhes obedecer em tudo que não se opusesse à Lei da Salvação Eterna, especialmente atendo-se às leis humanas e aos bons costumes aprovados".[230]

Para Marsílio de Pádua, a cidade era composta por homens que tinham necessidades privadas diversas, mas que desempenhavam funções igualmente úteis para o bem comum. Quanto mais a comunidade se desenvolvia, mais ocupações, grupos e ordens de pessoas se constituíam. Os homens necessitavam uns dos outros, mas, paradoxalmente, essa pluralidade gerava disputas e contendas.

Essas necessidades (de indivíduos e grupos organizados) eram materiais e espirituais, e só poderiam ambas ser atingidas havendo paz. Apesar das diferenças e particularidades, essa finalidade (bem comum/paz) era do interesse de todos. O ponto, então, era achar o meio adequado para, conciliando a diferença, chegar ao bem comum. A paz e o bem comum eram efeitos de uma organização social. O conjunto dos cidadãos deveria ter um poder supremo maior que qualquer pessoa ou grupo social organizado.

Retomando Aristóteles, ele tenta pensar uma metafísica através das causas. Para ele, a causa formal seriam os hábitos da mente; a material; a humanidade; a eficiente era o legislador humano (soma dos particulares) ou, excepcionalmente; Deus (milagre) e a causa final era a paz (boa ordem)[231].

A comunidade (conjunto dos cidadãos) deveria criar, então, os meios de se autorregular para esse fim. Ela era o legislador supremo, que poderia delegar esse poder a representantes para elaborar uma lei (que era o denominador comum entre os interesses privados, considerando o bem comum) em seu nome e interesse.

---

[229] GARCIA, Talita Cristina. **A paz como finalidade do poder civil:** Defensor Pacis de Marsílio de Pádua (1324). Dissertação de Mestrado defendida no Departamento de Filosofia da FFLCH-USP, 2008, p. 69. Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-07012009-163308/publico/TALITA_CRISTINA_GARCIA.pdf>. Acesso em: 22 abr. 2020.

[230] Ibidem, p. 69.

[231] MARSÍLIO DE PÁDUA. **O defensor da paz.** Petrópolis: Vozes, 1997, Discurso I, capítulo VII, § 1; § 2; § 3; e § 10.

Ademais, delegava poderes a uma autoridade superior para, nos limites da lei, executar em seu nome (comunidade) e sobre ela, com força, a regra que ela mesmo criou. Na prática, o que Marsílio cria é a ideia que, na terra, a *plenitudo potestatis* pertencia ao conjunto social.

Esse poder de executar deveria ser supremo e único, escolhido pela comunidade. Como o objetivo era ordenar, mais de um lugar de execução poderia ensejar ordens antagônicas e contrárias, anulando a própria razão de existir. Assim, o poder temporal era de titularidade da comunidade, supremo e único, sendo exercido por um representante por delegação condicionada.

A igreja não era um universal em si, mas uma organização de origem humana. Ela também era produto da vontade humana, criada para que instruísse os homens sobre as questões espirituais. Não tinha um poder coercitivo natural. Assim, ela não tinha legitimidade para oprimir. Já o poder político centralizado era instituído para esse fim. Ademais, ele prevalecia sobre todos diante da condição de membro da comunidade, independentemente da crença ou fé.

Marsílio de Pádua parte de Aristóteles para pensar as formas de governo. Segundo ele, o governo poderia ser (i) temperado, quando o príncipe governava para o bem comum, respeitando a vontade dos súditos (monarquia real, aristocracia e república); ou (ii) corrompido, quando buscava a consecução de interesses particulares (tirania, oligarquia, democracia). Na opinião dele, a melhor forma seria a monarquia real, na forma eletiva.

A função do governo civil, uma vez estabelecido, era regular as ações dos indivíduos. A lei representava um julgamento universal acerca do que era útil ou justo para atingir o fim pretendido (bem comum); era "a razão isenta de toda paixão" (Dis I, cap XI, p. 4). Como o humano é falível, a lei possibilitava um julgamento justo (conforme a finalidade) e garantia a estabilidade dos governos.

A lei não era "concedida", mas feita pela comunidade de indivíduos, que tinham a autoridade para tal. Como a lei deve ser fruto da experiência, da sabedoria adquirida com o tempo, não era racional que uma pessoa apenas a elaborasse; ela deveria refletir o meio-termo das diversas perspectivas, o denominador comum. Cada grupo social deveria escolher algum representante, para em seu nome elaborar uma lei única. Para ele, isso impediria a prevalência de um interesse privatístico.

Caso todos participassem de sua elaboração, teriam a percepção de estar submissos a uma regra criada por eles mesmos, o que implicaria maior submissão e aderência.

Note-se: Marsílio de Pádua não negava completamente noção de pessoa do medievo. Ele entendia que cada um, criado por Deus, tinha uma "função" a desempenhar na busca pelo viver bem. Mas negava que isso implicasse alguma forma de desigualdade na elaboração das regras. A diferenças concretas eram só multiplicidades funcionais, sendo todos igualmente filhos de Deus.

A teoria de Marsílio de Pádua é a grande precursora não só da noção moderna de soberania, mas das próprias bases da ideia de soberania popular e do consentimento como fundamento legitimador do poder, depois revivida no contratualismo moderno. É tão radical que só encontra espaço para se materializar trezentos anos depois.

O importante aqui é destacar como o século XIV marca a separação entre poder temporal e espiritual; ou seja, o começo da retirada de Deus como agente direto da ordenação social. Deus continua como o agente criador do mundo e da ordem natural, mas a ordem social passa a ser vista como algo em separado, que deve ser construído. De que forma? Com base nos preceitos dados por Deus; respeitando o *telos* da sociedade e a função de cada um no corpo social; através da razão dada por Deus. Mas, independentemente, ela tem de ser criada e executada por um agente humano. E esse agente tem de ser Um; por isso, preferencialmente a monarquia como forma de governo à época.

A soberania política desse agente Um é, paradoxalmente, pensada na imagem e semelhança de Deus. O princípio (príncipe) deve ser único porque a razão de ele existir é a necessidade de produzir uma coesão e ordenação social enquanto paz. No contexto medieval, a pluralidade de lugares de emanação de regras era uma das grandes causas de discórdia e disputa.

Assim, como a pessoa é uma artificialidade criada, a ideia de comunidade é um efeito de linguagem que nomeia/cria algo novo, subproduto da união e coesão de todos. A ordem é a condição da existência da comunidade, sob risco de permanente desintegração. A lei é um instrumento para essa ordenação; o poder governamental criado para atender a esse fim (paz, bem comum, ordem como

condição da existência e desenvolvimento da comunidade e da busca pelos interesses pessoais).

Não é nada aleatório que tanto Dante Alighieri quanto Marsílio de Pádua tenham construído suas teorias no contexto italiano, que era o de cidades comerciais. Essa visão de ambos antecipa uma postura de transição do modelo feudal, o qual já estava muito enfraquecido no contexto italiano em comparação ao restante da Europa.

No curso do século XV, conforme as bases do capitalismo começam a se desenhar de forma mais contundente, esse problema da centralização e da secularização se torna cada vez mais relevante. Maquiavel, no contexto italiano, falará de Estado somente em 1513 e Bodin, no francês, de soberania, em 1576. Todavia, é importante notar como duzentos anos antes essa noção já estava sendo construída, no desenho da estrutura daquilo que veio, depois, chamar-se Estado-nação.

Há um paralelo direto entre centralização do poder, surgimento de grandes centros urbanos e desenvolvimento de um modelo econômico de comércio e acúmulo. Progressivamente, as grandes monarquias se tornam poderes cada vez mais separados da igreja e monopolizados dentro de um espaço territorial definido. É preciso refletir como a lógica feudal foi fundamental no surgimento desse pré-Estado. O rei, dono dos territórios porque originalmente era o grande senhor feudal, cobrava impostos em troca de proteção, como já visto. Com o acúmulo de homens livres vivendo dentro das cidades, "obras" de adaptação precisam ser feitas e os impostos passam a ser direcionados para tal. Com o desenvolvimento do comércio, as pessoas vão enriquecendo e, ao pagarem mais impostos, vão enriquecendo o monarca. Vão surgindo exércitos reais pagos e o rei se torna o grande poder militar autônomo, pois o único com condições de pagar uma proteção própria. As disputas se tornam, cada vez mais, entre grandes monarquias e seus exércitos.

Progressivamente, a terra como instrumento de "compra" de guerreiros se torna desnecessária e vai perdendo seu valor. Ademais, o comércio desloca a terra do centro absoluto da produção da riqueza; ela ainda era relevante para a subsistência, mas o poder passa a ser assegurado por outra fonte.

Em 1453, Constantinopla é então tomada pelo império otomano e o império bizantino, também chamado Império Romano do Oriente, e colapsa. Isso gera vários efeitos, mas dois foram os principais.

Primeiro, há uma leva intensa migratória para o Ocidente, tanto de elites com dinheiro, quanto de trabalhadores livres e autônomos. O império bizantino nunca foi feudal; ele sempre se sustentou no comércio, na troca mediada pela moeda. A chegada dessas pessoas traz dinheiro, mão-de-obra e ideias que permitem o maior desenvolvimento econômico comercial, com o fortalecimento e empoderamento de uma classe burguesa.

Ademais, o pensamento filosófico e científico do império bizantino é muito mais avançado. A migração dessas pessoas leva a um grande desenvolvimento tecnológico e intelectual, que transforma a força produtiva e os meios de produção.

Segundo, a abertura do comércio terrestre se fecha, obrigando esses proto-Estados pré-modernos a buscar novas rotas comerciais. Isso é a base da expansão ultramarina. Está desenhado o cenário de transição do modo de produção feudal para o capitalismo denominado mercantilismo, com uma consequente transformação da forma de organização política e da maneira como a sociedade e a realidade é percebida.

Nos século XV e XVI, a fragmentação do poder e as disputas internas se tornam um grande problema cada vez mais grave. A centralização do poder já era vista como necessária, mas a forma como obtê-la parece um desafio maior a ser superado. Não se muda um modelo fragmentado do dia para a noite; a ideia de submissão absoluta a um poder superior terreno não é um dado fácil de ser absorvido. Nos contextos francês e inglês, as monarquias lutavam por essa centralização se sustentando ainda na base feudal e no fundamento divino do poder: o rei como um escolhido por Deus, sendo a sucessão hereditária. Todavia, as disputas com a igreja arriscavam a legitimidade desse próprio lugar de poder.

Já na Itália, o contexto era outro: briga pelo controle interno das grandes cidades comerciais e, também, entre elas. O problema era criar uma centralização e unificação estável, e em que termos.

Com Maquiavel, vemos exatamente esse processo; a busca pela construção de um poder unificador e estável, que permita eliminar com força as ameaças estrangeiras, mantendo internamente a ordem e a coesão.

Em "O Príncipe"[232], obra originariamente nomeada "*De Principatibus*" (Os principados), enfrenta-se o problema de como é possível não apenas conquistar o poder, mas mantê-lo (tarefa muito mais árdua). Como um realista, Maquiavel sabia que as contingências e ameaças, tanto externas, quanto internas, eram inevitáveis. Três são os golpes na base cristã. Primeiro, a constatação que a natureza humana era ruim: homens são maus, ingratos, simuladores, interesseiros, volúveis e ambiciosos, o que gera uma permanente busca pelo poder e o desejo de realizar seus interesses privados às custas de outros. Já havia essa percepção desde o surgimento do cristianismo, diante do já exposto mito de Adão e Eva. Todavia, a consequência aqui é diversa, o que leva ao segundo golpe. Diante dessa natureza humana negativa, é impossível a convivência ordenada espontânea entre indivíduos. Não é apenas uma questão de ameaça estrangeira. A ordem e a integridade da comunidade internamente devem ser garantidas e isso demanda medidas incisivas e eficientes. O terceiro golpe vem aqui: essas medidas são aquelas que se mostrem necessárias diante das contingências. Maquiavel demonstra que manter o poder demanda agir a partir de valores que não são aqueles exaltados pela tradição ou pela cristiandade. Caso se mostre necessário, o governante deve fazer bom uso da crueldade, usar a força física, eliminar ameaças. A fortuna é um fator relevante, mas é preciso ter *virtú* para saber ser temido sem ser odiado. O desafio é, externamente, proteger a integridade da unidade e, internamente, garantir a ordem.

Em "A arte da guerra"[233] (1520), Maquiavel retoma o problema da segurança e produz um forte argumento contra uma prática absolutamente comum desde o império romano ocidental e que perdura por todo medievo: exércitos mercenários; pessoas que lutam por dinheiro, terras e títulos. Quando ele afirma que o poder só pode ser conservado com "boas armas", está fazendo uma forte defesa do surgimento de um exército composto por cidadãos leais que lutem por vontade.

---

[232] MAQUIAVEL. **O príncipe e dez cartas**. 3 ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1999.
[233] MAQUIAVEL. **A arte da guerra.** São Paulo: Martins Fontes, 2006.

Todavia, isso demanda que esse amor e dedicação devem ser politicamente construídos e fomentados.

Esse tema já estava presente desde os "Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio"[234], que deve ser lido como "o avesso" de "O Príncipe". O ponto é que a unificação e a centralização do poder têm uma função: a construção e manutenção de uma república como condição da liberdade humana. Para tal, deve haver instituições sólidas e flexíveis que permitam que as disputas, demandas e insurgências (que estão permanentemente em mutação) sejam resolvidas dentro do Estado, sob o risco de se direcionarem contra ele. A expansão com conservação, diante das contingências, depende desse equilíbrio dinâmico. Tudo isso só é possível através de boas leis; que são leis que integram internamente os conflitos.

Desta forma, Maquiavel trata o dissenso como ameaçador, porém inevitável e, eventualmente, positivo. A função da lei não é acabar com ele (o que é impossível), mas criar meios de resolução interna, que reequilibre as diversas forças e potências em conflito dentro da sociedade. Ademais, a existência de um tribunal que permita acusações públicas contra os "inimigos da ordem", que devem ser julgados pela lei, gera um sentimento público de respeito à lei e, ainda, medo dela, que coíbe qualquer tentativa privada de tomada do poder e garante a preservação do Estado.

Maquiavel acredita que a unidade depende da percepção coletiva da necessidade da lei, da submissão a ela e sua aplicação coercitiva para a manutenção do corpo político. Diante da potencial ameaça constante de desintegração, as razões de fundação da sociedade devem ser sempre e continuamente reavivadas. Isso se dá (i) diante da ameaça de um perigo externo; (ii) pelo exemplo de homens virtuosos, cuja prática de criação e defesa da integridade social se apresenta como modelo; e (iii) através da aplicação da lei. É notável como esses são até hoje mecanismos usados para reavivar o sentimento de união e coesão.

Por fim, Maquiavel retoma o tema já trazido por outros pensadores, o de que a ordem só pode ser garantida por uma única palavra final, sendo que, preferencialmente, essa pessoa deve ser eleita. Volta aqui a discussão sobre

---

[234] MAQUIAVEL. **Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio.** 4. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 2000.

monarquia eletiva. Maquiavel rejeita argumentos contra o poder popular; para ele, tanto povo quanto príncipe são ameaçadores quando não submetidos a limites. E esse limite deve ser a lei. Maquiavel traz, certamente, as bases da noção moderna de Estado e república.

Note-se: o surgimento da noção de Estado vem com a retirada de Deus do lugar da ordenação social, como citado, em outras palavras. Isso demanda pensar como esse poder de ordenar deve operar. Maquiavel não está só preocupado em justificar o lugar de comando, ele efetivamente constrói as bases sobre como ele deve atuar. Como o lugar de ordenar era Um, dentro do contexto da época fazia ainda sentido pensar na monarquia como solução. Ele não se exime de indicar a razão de ser do poder soberano: produzir ordem, coesão, segurança e estabilidade como condição da liberdade. A instituições, leis, exércitos, são meios para esse fim.

O desenho efetivo da natureza desse lugar superior de ordenação só vem alguns anos mais tarde com a materialização expressa da noção de soberania por Bodin. A ideia de soberania já era construída desde o medievo, mas com ele ela ganha uma delimitação e um contorno específicos próprios das nuances modernas, como territorialidade, impessoalidade e centralização.

Em "Method of the Easy Comprehension of History" (1566), Bodin desenha as bases daquilo que, uma década depois, será retomado e aprofundado em "Os Seis Livros da República" (1576). Ao fornecer uma justificativa racional para o monopólio da produção e execução da lei, assim como do uso da força dentro de um território delimitado, Bodin permite consolidar as bases de uma forma específica de organização do poder político mais adequada às relações sociais e econômicas que vinham se desenhando com a transformação da sociedade medieval e o advento de um novo modo de produção. A noção de soberania trazida por ele sintetiza a ideia que vinha já sendo construída, a de que "em toda sociedade política deve haver uma autoridade legal suprema que imponha normas aos seus membros de maneira exclusiva e de acordo unicamente com sua vontade, uma esfera última de decisão que possa por fim a todo tipo de conflito social, um único centro de comando, livre

de qualquer intervenção, interna ou externa, que comande todos e não seja comandado por ninguém".[235]

No *Method*, Bodin traz a noção do que considera um Estado: "the state is nothing else than a group of families or fraternities subjected to and the same rule"[236]. Mas isso não é suficiente. Ao discutir sobre o que faria da Babilônia um Estado, conclui que "Babylon was not only controlled by the same authority, officials, and laws, but also circumscribed within the same walls".[237]

Essa noção do Estado aparece outras vezes: "from this it follows that a state is defined by one and the same rule; a city-state, by government and law, but it is a town when it encompasses citizens not only by government and laws but also within its very walls".[238] Segundo ele, "an alliance of diverse city-states, exchange of goods, common rights, laws, and religions do not make the same state, but union under the same authority does".[239] O cidadão aparece, então, como aquele que se submete, mas também se beneficia dos produtos da existência dessa autoridade: "a citizen is one who enjoys the common liberty and the protection of authority".[240] A influência de Maquiavel é clara: a autoridade suprema garante a coesão das famílias e a união como uma república, na forma de um Estado, cuja finalidade é gerar segurança e liberdade.

No *Method*, Bodin não se aprofunda na discussão sobre a natureza desse poder supremo de autoridade, mas já discorre sobre os direitos de soberania: criação de magistraturas e atribuição de suas funções, declaração de guerra e estabelecimento da paz, promulgação e revogação de leis; atribuição de penas e recompensas; julgamento em última instância.

Perpétuo porque, embora alguém possa exercer esse poder como depositário por tempo determinado e condição, ele apenas foi delegado a essa pessoa, podendo ser a qualquer tempo revogado[241]. A perpetuidade do poder traz

---

[235] MACEDO JUNIOR, Ronaldo Porto (org). **Curso de filosofia política:** do nascimento da filosofia a Kant. São Paulo: Atlas, 2008, p. 248.
[236] BODIN, Jean. **Method of the easy comprehension of history.** New York : Columbia University Press, 1945, p. 158.
[237] Ibidem.
[238] Ibidem, p. 159.
[239] Ibidem, p. 168.
[240] Ibidem, p. 158.
[241] "J'ai dit que cette puissance est perpétuelle, parce qu'il se peut faire qu'on donne puissance absolue à un ou plusieurs à certain temps, lequel expiré, ils ne sont plus rien que sujets; et tant qu'ils sont en

outra questão fundamental: se o poder soberano é eterno, mas as pessoas não, esse poder deve ser algo "em separado" de qualquer um que o ocupe. Isso coloca o problema que brilhantemente Kantoriwicz aborda sobre os dois corpos do Rei. O corpo físico do rei morre, mas o lugar político ocupado pela monarquia (que nada mais é que a soberania) é eterno. Kantorowicz afirma:

> Na expressão "cabeça e Coroa", a palavra Coroa servia para adicionar algo ao corpo puramente físico do rei e enfatizar que se queria dizer mais que o "corpo natural" do rei(...). Em suma, em oposição à mera *physis* do rei e à mera *physis* do território, a palavra "Coroa", quando acrescentada, indicava a *metaphysis* política da qual participavam tanto *rex* como *regnum*, ou o corpo político (ao qual ambos pertenciam) em seus direitos soberanos. Pode ser útil também evocar o fator talvez decisivo: o valor de perpetuidade inerente à Coroa, pois esta, por sua perpetuidade, era superior ao *rex* físico, já que era superior ao *regnum* geográfico, embora, ao mesmo tempo, estivesse em pé de igualdade com a continuidade da dinastia e a sempiternidade do corpo político. [242]

Bodin rejeita que o "ditador" romano seja visto como soberano porque seu poder era limitado materialmente e temporalmente, delegado para um fim. Isso seria incompatível com a soberania, uma vez que "a soberania não é limitada, nem no poder, nem no comando, nem temporalmente."[243] Também admite que o povo possa delegar um poder absoluto[244] a alguém por certo tempo e condição e isso não tornaria essa pessoa soberana. Note-se aqui claramente a distinção entre titularidade e exercício, que não está no tamanho ou na natureza do poder, mas no fato de agir "em nome de". Receber um poder delegado e se recusar a "devolvê-lo" terminado o tempo e/ou condição implica um comando vazio, que não gera qualquer dever de obediência, configurando despotismo.

A perpetuidade do poder também implica impossibilidade de sua alienação. No *Method*, ao analisar a situação de Roma, Bodin ataca a ideia naturalizada à época

---

puissance, ils ne se peuvent appeler Princes souverains, vu qu'ils ne sont que dépositaires, et gardes de cette puissance, jusqu'à ce qu'il plaise au peuple ou au Prince la révoquer, qui en demeure toujours saisi; (...)". BODIN, Jean. **Les six livres de la République.** Paris: Librairie Générale Française, 1993, p. 112.

[242] Kantorowicz, Ernst, **Dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política**. São Paulo : Companhia das Letras, 1998, p. 208.

[243] " (...) la souveraineté n'est limitée, ni en puissance, ni en charge, ni à certain temps." BODIN, Jean. **Les six livres de la République.** Paris: Librairie Générale Française, 1993, p. 114.

[244] "Aussi le peuple ne se dessaisit point de la souveraineté, quand il établit un ou plusieurs lieutenants, avec puissance absolue à certain temps limité, qui est beaucoup plus que si la puissance était révocable au plaisir du peuple, sans précision de temps". BODIN, Jean. **Les six livres de la République.** Paris: Librairie Générale Française, 1993, p. 114.

de que o poder soberano teria sido dividido entre Senado, povo e Cônsules. Segundo ele, as atribuições ao Senado e aos Cônsules eram delegações e o povo mantinha a decisão final. Não existe, assim, para ele, constituição mista. O poder é uno, podendo ser delegado a múltiplas partes. A divisão da soberania seria uma contradição em termos, porque levaria à sua própria aniquilação ante a ausência de um poder supremo de comando. O fato que o lugar de comando era uno não impedia que a titularidade do poder soberano fosse, como no modelo aristotélico, de um, poucos ou todos – o que importa não é quantos o detêm, mas que isso se converta em uma palavra de comando final e suprema. Bodin marca, assim, a separação entre Estado e Governo.

A soberania é sempre do Estado, que pode ser monárquico, aristocrático ou democrático, dependendo de quem for o titular do poder soberano. Isso não se confunde com o governo, que pode ser monárquico, aristocrático ou popular, dependendo de quem executa o poder de comando e administra a coisa pública; e com a forma de exercício, que pode ser legítimo, despótico ou tirânico.

[?]Absoluto porque é incondicional, ilimitado, superior e independente. Está numa posição de superioridade em relação aos demais, com plena liberdade de ação, desvinculado de qualquer obrigação, condição ou limite. Bodin claramente afirma que o soberano não está vinculado a nenhuma lei anterior e sequer às que ele mesmo cria[245].

Só depois, em "*Les six livres de la République*" (Os Seis Livros da República) faz uma leitura mais aprofundada do tema. Logo no início já retoma o conceito de república[246] do *Method* e a ideia da soberania como "condição indispensável para a existência da comunidade política; (...) poder capaz de assegurar a coesão entre os vários grupos sociais que a compõem; (...) verdadeiro fundamento da comunidade

---

[245] "Si donc le Prince souverain est exempt des lois de ses prédécesseurs, beaucoup moins serait-il tenu aux lois et ordonnances qu'il fait : car on peut bien recevoir loi d'autrui, mais il est impossible par nature de se donner loi, non plus que commander à soi- même chose qui dépende de sa volonté, comme dit la loi, Nulla obligatio consistere potest, quae a voluntate promittentis statum capit : qui est une raison nécessaire, qui montre évidemment que le Roi ne peut être sujet à ses lois." Ibidem, p. 122.

[246] "République est un droit gouvernement de plusieurs ménages, et de ce qui leur est commun, avec puissance souveraine". Ibidem, p. 57.

política, o elemento coordenador que harmoniza e integra suas várias partes, assegurando-lhe a unidade".[247]

Segundo Bodin, a soberania é o fundamento da república, um poder "perpétuo e absoluto".[248]

Todavia, (i) "quanto às leis divinas e naturais, todos os príncipes da terra estão sujeitos a ela, e não está em seu poder de contrariá-las, se eles não quiserem ser culpados de divina lesa-majestade, declarando guerra contra Deus, sob cuja grandeza todos os monarcas do mundo devem fazer jugo e inclinar a cabeça com medo e reverência. E assim o poder absoluto dos príncipes e senhores soberanos não se estende às leis de Deus e da natureza."[249] Ademais, (ii) devem respeitar as convenções justas e razoáveis que assentiram com sua palavra, exceto em caso de erro, fraude, força ou ameaça de lesão irreversível; (iii) direito comum dos povos; e (iv) as leis que eles mesmos criam, exceto quanto, por razão de justiça, precisar revogá-las[250]. Por fim, como Bodin afirma que o poder soberano está limitado pela lei natural, (v) não admite que este invada sem justificativa a propriedade dos súditos, pois esta decorre do seu direito natural, apenas justificada em casos de necessidade ou exceção. Assim:

> quando estiver diante de uma situação de exceção, o soberano pode decidir para a salvação da República, sem tal consentimento. O confisco da propriedade é justificado em casos de extrema urgência, quando há um perigo comprovado que coloque em risco a existência da República.[251]

Desta forma, "a monarquia real ou legítima é aquela em que os sujeitos obedecem às leis do monarca e o monarca às leis da natureza, permanecendo a

---

[247] MACEDO JUNIOR, Ronaldo Porto (org). **Curso de filosofia política:** do nascimento da filosofia a Kant. São Paulo: Atlas, 2008, p. 249.

[248] "La souveraineté est la puissance absolue et perpétuelle d'une République". BODIN, Jean. **Les six livres de la République.** Paris: Librairie Générale Française, 1993, p. 111.

[249] "Mais quant aux lois divines et naturelles, tous les Princes de la terre y sont sujets, et [il] n'est pas en leur puissance d'y contrevenir, s'ils ne veulent être coupables de lèse- majesté divine, faisant guerre à Dieu, sous la grandeur duquel tous les Monarques du monde doivent faire [p. 122] joug, et baisser la tête en toute crainte et révérence. Et par ainsi la puissance absolue des Princes et seigneuries souveraines, ne s'étend aucunement aux lois de Dieu et de nature." Ibidem, p. 122-123.

[250] "Mais s'il n'a juste cause de casser la loi qu'il a promis entretenir, en ce cas le Prince ne doit, et ne peut y contrevenir". Ibidem, p. 124.

[251] MACEDO JUNIOR, Ronaldo Porto (org). **Curso de filosofia política:** do nascimento da filosofia a Kant. São Paulo: Atlas, 2008, p. 256.

liberdade natural e a propriedade dos sujeitos."[252] A monarquia que desrespeita esse limite é considerada tirânica. Aqui a diferença entre tirânico e despótico: o despótico não é soberano, mas se avoca nesse lugar; o tirânico é o soberano que não respeita os limites do agir.

Bodin defende o fundamento divino do poder real. Por tal razão, a submissão ao rei estaria ainda, para ele, vinculada à obediência divina[253] que escolheu aquela pessoa para ser rei. Mas veja, há um salto aqui. Como já visto, a soberania é um lugar que transcende o rei. A razão para obedecer ao poder soberano (que podia não ser um rei, como o próprio Bodin admitia) era diferente da razão para obedecer àquela pessoa enquanto rei. É essa diferença que marca um nível de despessoalização do poder que permite que, no futuro, a monarquia caia, mas o lugar da soberania fique.

Isso é o ponto nodal. No marco da teologia medieval, Deus era o agente criador e ordenador do mundo e esse lugar era sustentado por um único mito. Todas as narrativas explicativas da realidade orbitavam e faziam borda a esse princípio, que era epistemologicamente a condição de construção de um conhecimento válido. Progressivamente, uma mudança ocorre. Deus ainda é o agente criador do mundo e ordenador da realidade. Mas essa ordem natural não é mais vista como sinônimo de ordem social. Ao contrário. A sociedade continua sendo vista como um corpo, onde cada parte tem uma função predeterminada a desempenhar, mas a cabeça que ordena isso começa a ser vista como humana. A ordem social precisa ser criada.

Não podemos esquecer a base maquiaveliana e hobbesiana (que ainda vamos tratar) de que o estado de natureza é problemático. Estado de natureza passa a se tornar sinônimo de anarquia, caos, ausência de ordem, em oposição ao cenário onde humanamente os sujeitos estão regulados e ordenados.

Deus não é mais visto como capaz de produzir a ordem social per si. Isso está muito relacionado à queda do modelo feudal que se legitimava numa estrutura

---

[252] "Donc, la Monarchie royale, ou légitime, est celle où les sujets obéissent aux lois du Monarque, et le Monarque aux lois de nature, demeurant la liberté naturelle et propriété des biens aux sujets". BODIN, Jean. **Les six livres de la République.** Paris: Librairie Générale Française, 1993, p. 203.

[253] "Auxquels édits et ordonnances les Princes ne sont aucunement tenus, sinon tant que la justice naturelle des édits a lieu, laquelle cessant, le Prince n'y est point obligé, mais bien les sujets y sont tenus, jusqu'à ce que le Prince y ait dérogé, car c'est une loi divine et naturelle, d'obéir aux édits, et ordonnances de celui à qui Dieu a donné la puissance sur nous, si les édits n'étaient directement contraires à la loi de Dieu, qui est par-dessus tous les Princes". Ibidem, p. 124.

de desigualdade naturalizada. Quando todos passam a ser vistos progressivamente como iguais, isso vira um problema, porque não há mais razão para um sujeito se submeter gratuitamente a outro. A igualdade e a liberdade "naturais" viram sinônimo de problema e ameaça, e a necessidade de um poder ordenador se impõe.

A retirada de Deus do lugar de ordenador social mostra uma mudança de posição: Deus era soberano no início; depois ele "estava" soberano. Todos os atributos que eram vinculados à figura divina se mantêm vinculados ao lugar de comando e ordenação: único, supremo, eterno, absoluto. Há uma despessoalização do poder já aqui, porque nenhuma pessoa finita pode acreditar se confundir com o lugar. Mas que se note: Deus não é pessoa também. Na verdade, o que sempre houve foi um Lugar de ordenação. Deus recebe as qualidades do Lugar e não ele as de Deus. Quando se observa a cultura politeísta, essas qualidades já estavam lá, pois, mesmo diante da pluralidade, cada Deus tinha sua "atribuição" e sempre terminava havendo uma palavra final.

O problema é que Deus ocupava esse lugar com base na crença e na fé. Quando ele passa a ser ocupado por um humano, é preciso justificar porque aquela pessoa e não outra. A resposta lógica inicial é: essa pessoa foi escolhida por Deus. Ela não é Deus, mas é a escolha dele. É um truque para Deus sair de cena, mas continuar ditando as regras do jogo. Só que, independentemente disso, ainda é uma Pessoa escolhida (que é humana, finita e erra). Daí que o rei ser o escolhido não lhe excluía a necessidade de respeitar a "lei divina", a "lei natural", o "direito dos povos" (que era visto como direito natural), as "convenções" (que eram vistas como direito costumeiro, que era natural), a "propriedade" (que era direito natural). Repito: Deus tem as atribuições do Lugar que ocupa. Num dado momento, eles se confundem, mas progressivamente se separam; Deus sai de cena, mas o Lugar se mantém. Se Deus soberano sai, o Lugar de soberania na produção de ordem permanece.

Isso é fundamental. Maquiavel, Bodin e Hobbes são vistos como defensores de um poder absoluto, que teria sido limitado com o liberalismo. Isso é absolutamente falso; aliás, muito pelo contrário. Como vimos, o poder absoluto é lógico e decorre de uma posição necessária de Exceção. A soberania nunca deixou de ser absoluta, porque as mesmas qualidades que se pensa hoje da soberania

popular já estavam presentes aqui. Se a limitação ao absolutismo é a separação de poderes, na verdade o que há é uma divisão no exercício das competências soberanas, mas não na soberania em si. Se a limitação ao absolutismo é a existência de direitos naturais invioláveis, eles já existiam aqui.

O que ocorre é que, conforme a ideia de que Deus criou o mundo (mito de origem) começa a ser questionada, todo aparato narrativo vai progressivamente colapsando. Quando Deus deixa de ser não só o autor da ordem social, mas o fundamento desta, é preciso criar um novo mito ordenador da sociedade. Por isso a modernidade demanda um mito político, que foi o contratualismo. Não é à toa que Hobbes foi acusado de ateísmo. Independentemente de suas crenças privadas, ele efetivamente dá o golpe fatal quando justifica e legitima o poder soberano de ordenar num pacto social entre homens.

A ironia é que o pacto é feito para preservar direitos naturais usando duas qualidades naturais, que são liberdade e razão; todas dadas por Deus. Assim como no exemplo lacaniano do Nome-do-Pai no início desta argumentação, é preciso usar Deus para ultrapassá-lo.

Tradicionalmente, o absolutismo e o pluralismo são vistos como fenômenos opostos. Enquanto o absolutismo defenderia a integração ilimitada e a centralização do poder político, o pluralismo implicaria o movimento contrário, qual seja, descentralização e dissolução do poder em diversos lugares. Levando ao extremo, o absolutismo seria marcado pela hierarquia, na qual várias pessoas e grupos são controlados por um. Já o pluralismo, pela anarquia, em que os sujeitos e grupos se controlam mutuamente, sem um lugar supremo de decisão.

Note-se como a anarquia não representa aqui a total ausência de regras, controle e ordenação, mas o fato de estes não serem efeito de um centro único e específico. Qualquer coletividade para coexistir e subsistir demanda a existência de regras comuns que ensejem alguma forma de ordenação. Ou seja, há inerentemente uma hierarquia no seio de qualquer forma de vida coletiva. Na mesma linha, a completa obediência às regras e a ordenação perfeita é impossível. Nenhuma sociedade, Estado ou coletividade pode ser, assim, completamente ordenada ou desordenada. Hierarquia e anarquia devem ser pensadas como fenômenos interrelacionados: uma sociedade sempre possui uma hierarquia, sob certa

perspectiva, e uma anarquia sob outra. Não se pode obter uma organização total, mas a completa ausência de qualquer forma de ordem é também do campo da impossibilidade.

Assim, tanto absolutismo quanto pluralismo refletem leituras diferentes sobre um fenômeno comum: a necessidade de organização em uma sociedade como unidade ordenada. Todavia, enquanto o absolutismo busca as características que nos permitem afirmar estarmos diante de uma unidade (estrutura geral, sendo a soberania o núcleo da preocupação, com apelo à força), o pluralismo está preocupado com a forma como a unidade pode ser produzida contendo subunidades que não devem ser anuladas, ou seja, com a unidade pela diversidade (como a estrutura absorve as unidades menores, com apelo à tolerância). A questão é saber, diante dessa unidade, quanta concentração e centralização de poder deve haver. Ou seja, ambos (absolutismo e pluralismo) ainda defendem a concentração do poder com condição da unidade.

Há, assim, um equívoco em pensar absolutismo e pluralismo de forma radicalmente apartados. O pluralismo vem como uma resposta ao absolutismo, mas não nega em momento algum o núcleo de sua argumentação: a ordem é necessária para a unidade e isso demanda poder político. O pluralismo, assim, deve ser pensado como um questionamento da forma como um absolutismo opera, com uma alternativa diversa de implementação menos extrema.

A doutrina absolutista deve ser pensada em paralelo com a teoria da soberania. A retirada de Deus do lugar de ordenar representa um giro epistemológico radical. Mas, como já vimos, Deus ocupava um lugar diante de uma demanda de Ordem. A base absolutista vem de uma demanda concreta de unificação típica de um momento histórico.

Toda forma de pensar e identificar problemas é historicamente situada. Os problemas são sempre efeito de um julgamento e de uma declaração diante de uma percepção sobre os fatos, que é involuntária e reflete uma interação entre o autor e a realidade circundante. Dito isso, para compreender as teorias, é preciso também compreender que elas buscam descrever situações de forma não-neutra e responder a demandas concretas que são constituídas por uma forma particular de olhar. O autor quer resolver as questões de seu tempo, logo toda teoria se enraíza numa

insatisfação que tem uma base material, ao menos para alguém. Há, assim, uma nítida conexão entre fatos e valores. Diferentes pessoas, com diferentes lugares e formas de raciocinar, enxergarão problemas e soluções também diversas. Muitas vezes o debate está no próprio fato de se saber se um dado problema é de fato um problema; outras vezes trata-se de pensar que tipo de solução produzirá o efeito desejado diante da disparidade de fins e meios. Todavia, apesar das diferenças concretas, é possível dizer que existe uma percepção comum de problemas que constitui uma base relativamente homogênea da forma como socialmente se relata um período histórico.

É em razão disso que se pode identificar que, apesar das particularidades, os assim denominados autores absolutistas (ex.: Bodin, Maquiavel, Hobbes) tinham em comum a percepção de que viviam em tempos caóticos, instáveis, marcados pela insegurança e ameaça iminente de conflito. Na mesma linha, todos buscavam resolver o problema de ordenar gerando segurança, coesão e estabilidade num contexto de esvaziamento do poder divino como garante desta. As ditas teorias absolutistas refletem em ato a marca da descrença da capacidade de Deus, como agente transcendental, desempenhar a função de gerar Ordem. Se a ordem política era efeito de um Deus soberano, é preciso reforçar o que já foi diversas vezes sustentando aqui: Deus ocupava um lugar efeito de uma demanda de Ordem. Quando ele sai, o Lugar se mantém e deve ser ocupado por alguém. Como as rupturas ensejam, na prática, redesenhos e transformações a partir de um ponto anterior, elas não produzem algo radicalmente novo, mas um novo em relação e diferença ao velho. Algo surge, algo se perde, algo se mantém; sempre.

Diante da percepção de caos generalizado pelos autores citados, a resposta é "um poder central uno é necessário", ou seja, é necessário um poder soberano que implique uma única decisão final que, com força, seja capaz de determinar a ordem. A discussão sobre quem governa é dada uma vez estabelecida a necessidade do lugar de governar. A questão se torna, então, saber quem deve ocupar esse lugar, de que forma e sob qual fundamento. O problema de fundo está no fato de que, diante de uma pluralidade de pessoas diferentes, com interesses diversos e organizadas em grupos que operam por regras próprias, era preciso uma decisão acima de todas,

que pudesse se impor às demais e, ademais e mais importante, ser aceita. Aqui entram dois pontos fundamentais: legitimidade e força.

Bodin percebe claramente como a soberania era um Lugar, que implicava uma decisão em ação. O próprio Carl Schmitt o elogia por esse fato. Quando entendemos o núcleo do problema por ele, Bodin, identificado, fica claro compreender por que ele dá a resposta que dá: soberania com monarquia, sustentada num fundamento divino. Bodin ainda está preso, em certa medida, à lógica medieval que confundia o Lugar de ordenar com uma figura una (Deus). Se a grande questão era evitar conflito e dissenso e produzir ordem por uma decisão suprema, esta ser tomada por uma única pessoa eliminava o espaço da disputa sobre o conteúdo da decisão. Por óbvio, Bodin sabia que havia outras opções, mas a monarquia parecia gerar mais estabilidade. Na mesma linha, a monarquia já representava uma realidade da época e a aproximação entre reis e igreja facilitava a justificativa de que o rei era escolhido por Deus. Como já vimos, Deus como fundamento impedia que o rei fosse equiparado a Deus. O rei centralizaria o poder, mas se submeteria ao direito natural e divino.

Por certo, se Deus antes ordenava a sociedade, competia a ele também o lugar do milagre, ou seja, ele tinha o poder de determinar quando uma ordem se impunha. Ao rei competia, na mesma linha, o poder da graça. Mas veja: não é ainda a mesma coisa. Bodin deixa claro que, para assegurar a ordem, o soberano poderia deixar de observar as leis que ele mesmo criava, mas em caso de abuso (dentre os quais estava a inobservância do direito natural e da lei divina), deveria prestar contas a Deus. Não havia controle terreno no exercício do poder não apenas pela natureza da soberania (uma, perpétua, absoluta), mas porque o fundamento do poder era transcendental e porque todo exercício do poder estava concentrado nas mãos de apenas um: o monarca. A pressão popular e da igreja sobre ele não decorria do fato de o povo ter a titularidade do poder, mas de quem o direito costumeiro, natural e divino eram efetivas limitações do poder soberano.

Com Hobbes esse cenário se altera. Note-se: o Lugar da soberania permanece Um, com as mesmas características, e a soberania continua sendo efeito de uma necessidade concreta. Mas há duas alterações fundamentais: (i) Hobbes admitia como possível e desejável que o exercício da soberania, que continuava

sendo una, poderia se dar por uma única pessoa ou um grupo (assembleia de indivíduos) – apesar da sua predileção pessoal pela monarquia, pelos mesmo motivos de Bodin, qual seja, evitar dissenso na determinação do conteúdo da decisão; e (ii) o fundamento da soberania e do poder (e, logo, da submissão) era a escolha livre e racional dos indivíduos, mediante um pacto.

Hobbes, já tomado por uma lógica racionalista, joga-a para o campo do político, pensando a soberania por uma base utilitária. A questão não girava mais ao redor da noção de submissão, mas também da ideia de um pacto de associação prévio. A questão do direito natural sai do âmbito religioso e transcendental e passa a localizar-se no campo da razão.

Até Hobbes havia a percepção de que a proteção, conservação e defesa da comunidade se situava numa lógica natural. A utilidade e a finalidade do poder público e da comunidade são as mesmas. O poder político tinha Deus como autor. Note-se, por exemplo, a posição de Francisco de Vitória, em 1528, na obra "*Reelección sobre el poder civil*": "todo el poder público o privado por el que se administra la república secular no sólo es justo y legítimo, sino que tiene a Dios por autor, de tal suerte que no puede ser abrogado ni suprimido ni siquiera por el consenso de todo el mundo".[254] Mesmo quando se cogitava que o poder advinha do povo, sua origem e fundamento ainda era divina. Por exemplo, na visão de Domigo de Soto: "(...) los reyes y príncipes han sido creados por el Pueblo, que les transfirió su imperio y potestad, [pues] Dios, como autor del derecho natural, ha concedido a los mortales que cada república tenga la facultad de regirse a si mesma y, em consecuencia, la de que, si lo aconseja la razón, que es también como un destello de la divina luz, pueda transmitir esa potestad a otro, por cuyas leyes se gobierne más expeditamente". [255]

Assim, fica claro como havia uma dedução das instituições políticas a partir da ordem natural que era vista como uma criação divina. O poder da comunidade decorria, como afirma Francisco Suárez, "por entrega imediata de Dios, y de esta forma la comunidad lo transfiere al soberano para que haga uso de él como

---

[254] FRANCISCO DE VITÓRIA. **Sobre el poder civil**. Madrid: Tecnos, 1998, p. 50.
[255] DOMINGO DE SOTO. **De la justicia y del derecho.** Madrid: Centro de estúdios políticos y constitucionales, 2006. Libro I, cuéstion I, artículo III, p. 13.

verdadero dueño y como quien lo tiene en virtud de su cargo". [256] Se a igreja tinha a competência da salvação das almas no céu, o poder político tinha o escopo da salvação das almas na terra, que nada mais era que, nas palavras de Joaquín Abellán, "un telos consistente en la conservación de la comunidad humana y política".[257] Como o poder terreno e o espiritual, assim como o direito divino, se entrecruzavam, a supremacia do segundo ainda se configurava. Sendo cristãos os reis, assim como os súditos, a igreja conseguia exercer um poder político indireto sob a capa de um controle da salvação pós morte. Esse poder diretivo consistia desde intromissão no conteúdo das decisões até ameaça de excomunhão de reis diante de um alegado desrespeito ao direito divino que colocaria em ameaça todo o corpo social.

Quando Hobbes desloca o direito natural da palavra divina para o campo da razão, ele retira a esse poder da igreja. Não se trata do abandono do direito natural como (de)limitador do exercício da soberania, mas que, se o direito natural não era mais a palavra de Deus presente nas escrituras ou fruto da interpretação de eclesiásticos, mas sim um subproduto da razão, a demonstração de respeito à lei natural estava assentada na demonstração de racionalidade e lógica no agir. Na mesma linha da base cartesiana de análise, a questão estava em, através de Deus, jogá-lo fora. Veja: Deus nos deu o corpo, a vida e a razão; se só há razão por que há vida e corpo, o ato verdadeiramente racional é proteger esse corpo vivo como condição de racionalidade.

2.2 Do feudalismo ao absolutismo: policiamento e fabricação da ordem

No final do século XV, conforme o colapso do feudalismo vai se desenhando, a noção de policiamento surge na Europa, dando origem progressivamente ao denominado Estado policial. Durante o feudalismo, identifica-se a unidade de dominação política e econômica. A servidão, como forma de relação e extração, implicava exploração econômica e coerção político-jurídica. Com o progressivo desenvolvimento do comércio, divisão social do trabalho mediada por

---

[256] SUÁREZ, Francisco. Las Leyes, v. III, n. 4, p. 209. In: **Tratado de las leyes y de Dios Legislador en diez libros**, 6 v. Madrid: Instituto de estúdios políticos, 1967-1968.
[257] ABELLÁN, Joaquín. **Estado y soberania.** Conceptos políticas fundamentales, Madrid : Aliança editorial, 2014, p. 79.

esse fim, crescimento da centralidade de uma economia monetária, uma forma de organização social fundada em estamentos se enfraquece, e com ela a unidade de opressão política e econômica que o senhor exercia sobre o servo. Com a diluição do poder no âmbito local, a dominação se ressignifica e desloca progressivamente para uma unidade centralizada, o que é viabilizado pelo surgimento de força militar estável. O processo de superação da forma de exploração do servo vem acompanhado do surgimento de uma classe de pessoas pobres e de um processo de proletarização. Com a peste negra, em 1349, a dizimação da população em larga escala enseja acúmulo, eleva o valor dos salários e o deslocamento de pessoas ao centro urbano favorece o comércio e aumenta a demanda de mão-de-obra e a mobilidade do trabalho. O surgimento de uma classe trabalhadora, com o desenvolvimento do espaço urbano e público, vem acompanhado do desenvolvimento também de uma burguesia mercantil, que passa a exercer e demandar cada vez mais poder face uma tradicional aristocracia.

Progressivamente, com o desenvolvimento dos burgos, as formas tradicionais de autoridade e as relações entre estamentos vão se enfraquecendo e sendo substituídas cada vez mais por essa nova forma de relação social e política. O aumento da vida nas cidades e as novas formas de relação social e econômica criam uma massa de despossuídos, em situação de pauperização, muitos em situação de mendicância, desesperados pela própria sobrevivência. Ademais, o aumento populacional cria crises sanitárias e a preocupação com a higiene se apresenta. Uma gama de novos problemas se apresenta e se somam a outros antigos, sendo que, progressivamente, a Igreja não mais se presentifica como agente responsável e capaz de solucioná-los. Diante desse cenário percebido como desordeiro e instável, novas formas de gerenciamento, novas práticas para a constituição da ordem política e novos conceitos se mostram como necessários. A noção de policiamento aparece aqui como necessária diante da necessidade de produzir ordem em um novo contexto, em que as formas anteriores não se mostravam mais viáveis. O colapso do modelo feudal e de estamentos representava já um lado da constituição de uma nova forma de ordenação e desenho, que necessitava ter seus meios próprios de agir. A chave de leitura aqui é a ascensão de novas monarquias absolutistas lado a lado com o desenvolvimento do mercantilismo.

O declínio da relação servil implicou que essa forma centralizada e absolutista era efeito e causa de um circuito de ordenação de sujeitos supostamente independentes e livres, "sem mestre", não mais presos a leis e às autoridades tradicionais. A convivência dessa gama de indivíduos sem vínculo se apresenta como problemática e desafiadora; uma forma de ordenar era necessária. Aqui o policiamento se enraíza.

Originariamente, a noção de *polícia* buscava lidar com uma gama heterogênea de assuntos; todos aqueles que mostrassem necessários para manter a ordem. A atuação do policiamento era tão ampla e minuciosa quanto se mostrasse útil esse poder em nome da função de ordenar do Estado. Segundo Mark Neocleous, a ação policial se estendia a:

> meios de conforto, saúde pública, adulteração de alimentos e vinhos, despesas com batizados, casamentos e funerais, o uso de roupas extravagantes, o comportamento dos cidadãos na igreja ou durante as festividades, a manutenção de estradas, pontes e edifícios da cidade, a segurança pública, a regulamentação da prestação de bens e serviços, o desempenho de comércios e ocupações, religião, moral e maneiras, e o comportamento dos servos em relação aos seus mestres. O objetivo declarado da portaria policial de Estrasburgo para 1628, por exemplo, era a correção da "desordem e desrespeito às boas leis... todos os tipos de erros, pecado e vício". Tratava-se de questões morais como observância dominical, blasfêmia, xingamentos e perjúrio, regras para a criação de crianças, manutenção de domésticas, gastos em casamentos e batizados, e relações entre estaleiros e convidados. Também tratava de regulamentos sumários, do estatuto dos judeus, das regras que regem as celebrações fúnebres, da prevenção da usura e dos monopólios, da condição para o bom comércio, e continha regras relativas aos jogos e violações da paz. Em outras áreas, as portarias policiais também se preocupavam com pesos e medidas, fabricação e cozimento, e porção de bebidas. Mesmo a "frivolidade" e as "extravagâncias" associadas, como a gula, esbarraram sob os olhos do poder policial, assim como a venda e o consumo de álcool, mercadorias escassas – como o café na Prússia – ou mercadorias consideradas importantes demais para deixar "não policiadas", como o grão na França. Carnavais e outras festividades foram cada vez mais proibidos ou restritos, e a polícia também se envolveu em censura e perseguiu aqueles com visões religiosas, sociais ou políticas inaceitáveis. A vigilância também foi um aspecto importante do policiamento (...) as palavras e ações de todos eram observadas a tal ponto que poderia não ter havido nenhum círculo social sem um espião. A polícia também incluiu a supervisão das instituições de ensino em nome da Coroa – a fim de garantir que o ensino encorajasse a lealdade ao rei, à igreja, à ordem e ao trabalho – e prestasse atenção às famílias e seus problemas domésticos, desde crianças indisciplinadas até triângulos amorosos, exemplificando o compromisso policial com a família como parte da fundação da ordem social. Assim, como Duschesne observou em seu *Código de Polícia* de 1757, "os objetos que ele [polícia] abraça são, de alguma forma, indefinidos". [258]

[258] NEOCLEOUS, Mark. **The fabrication of social order**: A critical theory of police power. London : Pluto Press, 2000, p. 3-4.

Fica claro como a noção de policiamento estava vinculada a toda e qualquer atividade que se mostrasse atentatória à ordem social, sendo o crime apenas uma parte do amplo leque. Assim, a polícia não deve ser lida como uma instituição, mas originariamente como uma forma de atividade, marcada por uma função, cujo núcleo era **gerar ordem**.[259] É fundamental notar como não se trata apenas de gerenciar pessoas, mas de efetivamente fabricar ordem. O policiamento, assim, reflete uma forma concreta e ampla de atuação estatal e, naquele contexto, buscava constituir as condições e viabilizar a construção de uma ordem específica: a ordem burguesa capitalista. O policiamento, lado a lado com o direito, representava a lei e a força, dentro de uma relação de dominação política, que foi fundamental para efetivamente criar uma classe trabalhadora, gerenciar a pobreza decorrente do esfacelamento do modelo estamentário feudal e garantir as condições do desenvolvimento de um regime de relações de troca marcado pelo contrato e pela propriedade privada.

Segundo Mark Neocleous, o policiamento pode ser entendido em três etapas. Na primeira, século XV e início do XVI, o policiamento aparece no marco da crise do modelo feudal, como uma gama de práticas improvisadas de emergência. Eram medidas *ad hoc*, adotadas para conter os primeiros efeitos da queda do modelo de estamentos feudal e das crises causadas pela reforma religiosa, sem a intenção ainda de romper com a tradição legal. A atuação era majoritariamente negativa, sendo o foco corrigir desvios e atos vistos como abusivos, de modo a tentar restaurar uma dada ordem. O surgimento do policiamento está marcado por um aspecto conservador da atuação, com ênfase na produção de controle e reformas do corpo social que permitissem conservar um dado estado de coisas visto como ordenado. O foco era preservar o estado de coisas via repressão e reforma, a fim de manter desesperadamente uma forma de relação original, protegendo-a dos efeitos do colapso.

Na segunda etapa, já no curso dos século XVI e XVII, o policiamento se converte numa resposta intervencionista consciente, a fim de produzir regulação social e ordem com base na noção de bem comum. A atuação passa a ter um escopo

---

[259] Ibidem, p. 5.

positivo, de modo a produzir efetivamente mudanças concretas, criando condições de ordenar a partir de um modelo hipotético prévio de ordem, que deveria ser perseguido ativamente. A boa ordem a ser perseguida já estava marcada na lógica do progresso como acúmulo e produção de bens e riquezas. O ponto já não era preservar os costumes e o direito da lógica de estamentos, mas criar novas leis por um poder soberano centralizado como atos deliberados de razão e vontade marcados por um fim a ser perseguido. Essa mudança reflete a percepção da alteração na noção de ordem da época.

A primeira etapa ainda estava marcada por uma noção de ordem tipicamente feudal, estática, eterna, que refletia estabilidade, constância, e estaria desde sempre dada pela providência divina. A ordem social era, então, parte de uma ordem universal ampla, natural e divinamente ordenada, sendo a desordem vista como antinatural e atentatória à vontade de Deus. Progressivamente, nos séculos XVI e XVII, a noção de ordem divina vai se alterando. Embora Deus ainda fosse visto como o agente criador do mundo, a ordenação social passa a ser vista como produto da vontade humana, logo, sendo necessariamente produto da ação humana. Ordenar deixa de ser procurar agir conforme a vontade divina e se torna um problema político e deve ser ativamente buscada e produzida.

A retirada de Deus do lugar de ordenação social reflete a necessidade de se perguntar quem deve ordenar, de que forma, para que fim, de modo que a ordem a ser produzida e perseguida passa a estar de debate. Se o mito teológico não dá mais conta da ordenação social, é necessário que se crie um mito político, que sirva de base para a justificação e legitimação do poder de comando humano e coerção para o fim de ordenar. As teorias absolutistas da soberania se inserem nesse marco e, após, o mito contratualista como um desdobramento dela.

Inicialmente, a ordenação humana ainda tinha fundamento divino em certa medida. A função das leis e da ordem é simplesmente refletir a lei natural divina e assegurar seu cumprimento na terra. A capacidade de inovação e criação da lei está mediada por essa finalidade, o que coloca a soberania com poderes em tese absolutos, mas ainda regulados por essa finalidade predeterminada. Assegurar a ordenação social pela via humana era visto menos como criar uma ordem nova, e mais como assegurar e atender a determinação divina. O soberano era, assim, um

agente que permitia que o projeto divino se implementasse. Isso ocorria porque a ordem divina era vista como a única desejável e possível. Deus deixa de ser o soberano da ordenação social, mas ele se mantém como seu fundamento ainda. Havia uma preocupação em justificar que o soberano fosse escolhido por Deus para agir, que a ação do soberano estivesse limitada pelo direito natural e atuante conforme essa finalidade. A soberania era, então, divinamente ratificada. Isso assegurava ainda um poder à igreja, e embora a soberania no modelo absolutista começasse a se desenhar como um poder concentrado e centralizado, nem de perto implicava poder fazer qualquer coisa sem freios. Ela, a contrário, implicava por usar todos os meios disponíveis e necessários para garantir o cumprimento do direito natural. A soberania absolutista, então, não era concretamente pensada como superação de Deus, mas como um meio necessário para que sua vontade se concretizasse. Daí que logicamente o absolutismo refletisse avanço e superintervenção em todas as searas da vida. O poder político podia intervir e regular à força tudo que se mostrasse possível e necessário. A legitimação estava no fato de que isso se apresentava como necessário e o fundamento da obediência estava ainda em Deus: ele justificava o lugar de quem comanda e era a sua vontade e determinação que estava sendo concretizada no processo de ordenar.

Note-se como a soberania humana era pensada como um Lugar correlacionado a Deus. O Lugar de ordenar era o mesmo: absoluto, perpétuo, eterno. Quem ocupava esse lugar não; era um mortal. É crucial frisar a diferença entre o Lugar da soberania como poder absoluto de ordenar e quem ocupa essa posição. Quem ocupa deve justificar poder ocupar esse lugar, que é um lugar de poder. Porque esse poder implica submissão e esta se assenta na percepção de que o comando é fundado. Nessa época, mesmo as teorias que pensavam a justificação pelo consentimento a pautavam pela aderência das pessoas ao comando porque entendiam que a pessoa que ocupada o lugar estava autorizada por Deus e assegurando o cumprimento do seu projeto na terra. As leis representavam a condição da determinação divina valer concretamente para a regulação das relações terrenas. A disputa se assentava em saber, então, qual decisão de governo era mais adequada para cumprir essa finalidade. Progressivamente, a ação política humana pautada na soberania passa a ser realmente vista como um processo de criação

autêntica de ordem por um ato – o que vale até hoje. Enquanto o Estado reflete a necessidade humana de produzir Ordem, as disputas de governo nada mais são que disputas sobre qual ordem é mais adequada e desejada.

No absolutismo esse super poder centralizado e altamente atuante em todas as searas da vida não era de forma alguma pensado como um poder excessivo e sem controle. Ao contrário, ele era pensado como necessário a um fim e devidamente justificado pelo seu fundamento. Os debates centravam-se em saber se aquele que ocupava a cadeira de soberano estava legitimado para tal, mediante um fundamento divino, e de saber se o poder estava realmente sendo exercido respeitando o direito natural e atuando para sua concretização. Esse era o núcleo das questões sobre tirania e despotismo, como bem se pode observar na obra de Bodin. Mesmo quando Maquiavel defende a centralidade e a unidade de poder como condição da estabilidade e da ordem, pautado por um agir que não estivesse marcado pela ética cristã, a questão de fundo era fazer o que se apresentasse como necessário para assegurar a concretização do direito natural.

A questão da necessidade de um poder humano para gerar ordem nunca desaparece, até os dias atuais. O giro opera a partir da de Hobbes, o que é preciso pensar com muita calma e rigor. Hobbes racionaliza o que é da ordem do direito natural e isso não deve ser pensado como uma tentativa de negar Deus, mas, através dele, ultrapassá-lo mais ainda. Hobbes não está questionando o mito de origem. Ele não coloca em xeque a ideia de que Deus cria o mundo. Para ele, Deus nos deu a vida e a razão é uma consequência da forma como ele nos concebeu. Sob o prisma da razão, Hobbes identifica o que há de comum entre todos: todos estão vivos e são seres racionais; são igualmente vivos e a liberdade está dimensionada pelo poder de utilizar essa razão para um fim. Mas os homens são também seres passionais, tomados por paixões e interesses privados. A ética religiosa poderia na época ser pensada como um dever de ação, mas Hobbes (assim como Maquiavel com sua visão também realista), marca o fato de que a ética que guia primordialmente e concretamente o agir é a ética do desejo. E é justamente a razão que nos permite perceber isso.

Hobbes está essencialmente preocupado com o fato que uma nova realidade de relações sociais se impunha, e tanto a lógica medieval quanto o mito divino não

davam mais conta de promover ordem social. Se Deus não ordena socialmente, por um lado, ele dá as condições para tal e, por outro, isso implica justificar porque a ordem social é necessária e porque todos deveriam aceitar e se submeter a um poder terreno de comando.

A resposta de Hobbes é já pensada a partir da lógica do sujeito individual: Deus nos deu a vida e a razão e naturalmente temos isso (ou seja, independemente de qualquer ação humana), mas também temos as paixões; todos vivendo igualmente livres, guiados por suas paixões privadas e interesses – parece o cenário de absoluta liberdade, mas, como a condição da liberdade é a vida, paradoxalmente o cenário de maior liberdade é também aquele em que cada um representa uma ameaça à vida do outro. O cenário de absoluta liberdade é também o de absoluta ameaça e instabilidade. Se o direito natural nos manda usar todos os meios disponíveis para preservar a vida, é a razão que nos permite ver que a paz (e manutenção da integridade física) só é possível num espaço de limitação do agir. O giro é: o gesto máximo de liberdade pela razão é decidir que a liberdade deve ser limitada. Como cada um representa uma ameaça ao outro pelo gozo de sua liberdade, essa decisão para gerar paz só poder ser unânime. Todos, apesar das diferenças e dos interesses pessoais, têm um ponto em comum: querem preservar ao máximo suas vidas. É o medo do outro, o dele de mim, que nos impele a, justamente, decidirmos pela necessidade de um poder ordenador humano supremo. Hobbes justifica, assim, a necessidade e o dever de obediência a um soberano humano. Se só devíamos obediência a Deus e aos senhores com os quais tínhamos um pacto pessoal, a ordenação social da unanimidade demanda motivação adequada e lógica.

É pela liberdade e razão que decidimos todos alienarmos nosso poder de usar todos os meios disponíveis para preservar nossa vida para um lugar único comum. É um pacto de submissão coletiva pautado na necessidade e na utilidade. O soberano é criado, efeito de uma decisão coletiva, sendo que somos todos autores e submissos a seus atos. Voltar-se contra o soberano é voltar-se contra si. Como sabemos que as paixões dominam o agir, o soberano deve, em nosso nome, criar as regras de ordenação (ou seja, determinar a forma como podemos gozar de nossa liberdade) e deve ter a força para impô-la a todos. Quem burla suas decisões ou resiste a cumpri-las torna-se inimigo de todos, pois está sabotando as condições de

convivência pacífica. Ademais, se somos presumidos autores de todos os atos do soberano, atentar contra ele é ir contra si mesmo; ser forçado a respeitar suas regras é ser forçado a cumprir suas próprias escolhas; nega-lo a ir contra a razão. Toda violência e a força da lei está legitimada sobre nós porque somos autores dela.

O que Hobbes cria não é o Lugar de ordenar, pois esse já existia desde sempre. Mas as condições legitimadoras para a obediência a um poder terreno. Ele legitima que um homem ou grupo de homens possam, com legitimidade, ocupar esse Lugar e sustenta o dever de obediência na necessidade e na razão. Se no medievo a dominação política se dava numa relação pessoal humana e privada, Hobbes justifica a submissão a uma pessoa artificial. Um ente que ordena em nosso nome, para nós; que garante as condições de preservação da vida e desenvolvimento humano; que usa a força para tal. Se a pessoa já existia antes disso, esse pacto cria uma nova condição de relação: o Estado como pessoa artificial e o indivíduo como súdito, estes em mútua relação. O lugar de súdito (assim como o de cidadão) representa uma posição fictícia, mas com efeitos concretos, que opera sobre o corpo de carne e osso.

O mesmo fundamento que existia desde o medievo para os vínculos de suserania e vassalagem se mantém: preservação da vida, proteção, defesa. Mas como trata-se de um pacto coletivo, a preservação da vida se dá diante da ameaça externa e daqueles com quem internamente convivo. Logo, a finalidade é: preservação da vida, coesão, segurança e estabilidade, isso no marco de uma comunidade. O ponto é que, para Hobbes, nós racionalmente, por necessidade e utilidade, decidimos abrir mão da nossa liberdade de proteger a vida individual para conviver. A questão é preservar a vida no comum. E, para tal, concluímos que a ordem Ordem deve ser fabricada e forçada sobre todos. A condição de autores e súditos assegura a posição de igualdade concreta de todos. O que o soberano assegura para Hobbes é a convivência pacífica pela regulação e proteção como condição do desenvolvimento. Os projetos e ambições privadas estão dentro e submetidos a um projeto de comunidade auto-ordenada. Hobbes ainda não percebe como isso implica um pacto de associação. Para ele, as pessoas só existem em comunidade porque em relação ao soberano. Sem ele, o comum se esvai. A comunidade é uma comunidade de súditos. O Leviatã, Deus mortal, é o Estado; o poder soberano de ordenar. O homem ou

assembleia não são, mas estão ocupando um lugar de exercício desse poder soberano, para um fim. Ele(s) dá/dão corpo real à ficção. Os poderes que ele(s) tem/têm, em nome do Estado e em nome dos súditos, são todos aqueles que se mostrem úteis para garantir a finalidade.

Se o poder de policiamento decorre de um poder político, a função não era mais aquela da primeira etapa, de preservar os estamentos feudais, teologicamente orientada, mas outra nova. Era criar regras, agir concretamente, promovendo ativamente uma ordem que garantisse o bem-estar e o desenvolvimento da comunidade. Isso não está desvinculado da lógica econômica. O mercantilismo como atuação e regulação estatal no campo econômico permitiu o desenvolvimento das bases do capitalismo, sendo que a ordem social e a ordem do capital estavam sendo mutuamente constituídas dentro de uma nova visão de progresso pelo acúmulo. O policiamento era o poder legitimado para esse fim, tanto como lógica de ação como fundamento de submissão. Como "pessoa", o Estado passa a ter um querer e uma razão – razão de estado – que pautava um agir cujo sujeito concreto da ação se apagava diante da presunção geral de autoria. Ordem, bem-estar, segurança, progresso eram a questão.

Progressivamente, há um desmembramento da noção de policiamento generalizado nas noções de políticas concretas e polícia. Mark Neocleous afirma que a obra Política de Aristóteles teria sido traduzida em francês e alemão como política e em inglês como polícia e que aí estaria o gérmen da divergência. O ponto é que ambos, política e polícia, estavam atrelados na mesma época, em diversos locais, à noção estatal de atuação para gerar regulação e ordenação.

Inicialmente, como já exposto, não havia uma visão de separação radical entre Estado e sociedade civil. Como o Estado era um meio para um fim, pensava-se que seus interesses eram confluentes ao da sociedade, de modo que a prosperidade e bem-estar estavam diretamente atrelados à noção de policiamento. Isso é fundamental porque até o liberalismo não havia propriamente uma noção de que o Estado atuasse e invadisse a seara privada individual. A percepção de sociedade civil separada do Estado, do privado como esfera diferente do público e da privacidade como espaço onde a atuação estatal deveria ser mitigada vêm muito só depois. Na mesma linha, a noção de que a economia era um campo separado do

político era estranha a esse momento. Pode-se dizer que essas percepções representam justamente a inquietação e a discussão liberal sobre o limite da ação de policiamento. Até o liberalismo, qualquer área da vida se apresentava como política e passível de intervenção e regulação, sendo as questões espirituais/religiosas o único campo onde havia resistência pela noção de que salvar a alma era atribuição da igreja.

Essa atuação em todas as searas era o que na Prússia se denominou cameralismo (derrubada pelo pensamento liberal), que representava a união numa forma de administração pública as noções de finanças públicas, *Oeconomie* (ainda não como economia moderna, mas como administração geral da produção) e *Polizeisachen* (ainda não como política pública, mas como preservação do Estado), todos integrantes da noção de *Polizei*, conforme Justus Christoph Dithmar.[260]

Note-se como a preocupação com a economia estava desde o início atrelada à noção de policiamento e de produção de ordem. Para o cameralismo, economia e economia política eram similares. O que o cameralismo ajuda a demonstrar é como o estado geral de prosperidade e o exercício do poder estatal soberano de gerar ordem eram intercambiáveis e, nesse momento, estavam vinculados ao desenvolvimento das bases do capitalismo. Na segunda etapa da noção de policiamento isso é central: o Estado passa a intervir e regular todas as áreas da vida e atividades produtivas sob a justificativa de produzir ordenação social e assegurar a necessária coordenação para gerar bem-estar e progresso, já sob a lógica do acúmulo.

A regulação humana estava correlacionada e codeterminada pela necessidade de constituir um Estado fiscalmente forte. O mercantilismo reflete justamente esse momento de desenvolvimento de fortes Estados nacionais, quando a centralização e a concentração do poder político e o surgimento de grandes exércitos nacionais vêm acompanhados de acumulação primitiva e preocupação com a "riqueza das nações". A transição entre o modo de produção feudal para o capitalista passa pelo mercantilismo e, logo, pela centralização do poder político, demarcando também a transição de um modo de relação social e política feudal para um modo de relação social e política capitalista. A centralização do poder político

[260] Ibidem, p. 12.

pela noção de soberania e policiamento amplo permite o desenvolvimento dos centros urbanos e do espaço público, bem como a constituição das bases da economia capitalista, com a amplificação dos setores produtivos, desenvolvimento tecnológico, amplificação do uso de moeda como equivalente de troca, nova divisão de trabalho com maior mobilidade. O protecionismo e a lógica de produção para exportação mostram o foco em fortalecer o âmbito interno, ao mesmo tempo que marca uma crescente internacionalização nas relações entre Estados. Progressivamente, as instituições vão se consolidando e fortalecendo, a religião vai sendo cada vez mais jogada para a vida privada e vão surgindo novas formas de relação. Se uma burocracia estatal parece se desenhar, também o enfraquecimento dos vínculos medievais de estamentos marca o advento de novas formas de se posicionar diante da estrutura produtiva. Com o desenvolvimento do comércio, uma burguesia ascendente passa a constituir-se.

Em contrapartida, uma classe trabalhadora tem de ser criada. Michel Foucault foca na discussão sobre gestão de corpos e controle da sexualidade à época. Todavia, trata-se de mais que isso.

A necessidade de se produzir Ordem por um ente soberano, na linha já exposta por Hobbes, não resolve o problema de como esta será produzida, ou seja, que ordem será criada na tentativa de gerar Ordem. A noção de progresso, de desenvolvimento econômico pelo acúmulo e de bem-estar geral passam a estar todas integradas na forma como a produção de ordem passa a ser concebida e as pessoas policiadas. Cameralismo e mercantilismo marcam dois lados da mesma moeda. A prosperidade pela ampla intervenção marca a importância do poder político na efetiva criação e desenvolvimento do comércio (especialmente de *commodities*), no desenho da cidade (investimentos estatais em infraestrutura, higienização, setorização do espaço urbano) e na regulação populacional para esse fim (especialmente na condição de proprietário e trabalhador, bem como na gestão da pobreza).

A gestão de *commodities* como, por exemplo, grãos, buscava assegurar a subsistência da população, evitando escassez e oscilação excessiva de preços. O foco era assegurar uma regularidade e previsibilidade na alimentação que produzisse tranquilidade social e, logo, ordem. Ademais, a oferta constante e estável de

alimento garantia um comércio mínimo e a existência e continuidade da população em condições de trabalhar. Quanto mais ampla a cidade e maior o número de pessoas ali, maior o número de atividades e serviços necessários para sua manutenção e atendimento da demanda da população face à amplitude e à complexidade das necessidades. A ordem dependia da divisão social do trabalho e do bom funcionamento do sistema de oferta e demanda de mercado.

Para tal, foi preciso lidar com uma gama de pessoas relegadas à pobreza diante num sistema que demandava uma força de trabalho apta. Dentro da lógica de policiamento, a gestão de pobres que se apresentavam como uma massa que ameaçava a ordem, veio lado a lado à necessidade de constituir trabalhadores. Marx é quem melhor analisa esse fenômeno. Na discussão sobre acumulação primitiva, ele demonstra como a legislação e o policiamento no braço do Estado foram meio de desapropriar de forma forçada os homens do solo e enquadrá-los num outro modo de vida, antagônico aos seus costumes e que operava por uma outra lógica. Servos da terra transformaram-se em pobres e, pelo policiamento e legislação, em potenciais criminosos. A nova classe de trabalhadores foi efeito de "métodos policiais para acelerar a acumulação de capital, aumentando o grau de exploração do trabalho".[261] Não se tratava apenas de conter a ação dessas pessoas, mas e, pelo policiamento, efetivamente moldá-las como uma força de trabalho ativa e móvel.

Nesse contexto, tratava-se ainda de produzir ordem e garantir a estabilidade, coesão e segurança, protegendo contra ameaças externas e internas. Todavia, já no marco do liberalismo, a questão não era mais proteger a vida, mas a vida enquanto propriedade. O pobre não empregado era uma ameaça à propriedade privada e pública e, em vez de colaborar para o progresso social e para o bem comum, era visto como um problema e um risco. A questão era: os que podiam ser inseridos deveriam se tornar trabalhadores e se integrar ao sistema político-econômico-social; os que não podiam, deveriam ser eliminados do convívio comum, pois a ele nada acrescentavam e se presentificavam como uma ameaça concreta.

Se o trabalho se apresentava como a fonte de sustento, a alternativa era o crime. Não era apenas o crime contra o patrimônio, mas é preciso que se entenda como num projeto no qual o Estado deveria constituir a ordem pelo progresso

---

[261] Ibidem, p. 48.

econômico no marco do capitalismo, sendo o trabalhador o motor fundamental para tal (porque trabalha e porque consome), a ociosidade era um delito em si. Ademais, a disciplina social estava correlacionada à disciplina fabril necessária ao capital. Assim, o controle e a gestão de corpos (no qual se insere o controle da sexualidade, a educação) eram focados em garantir ordem social face à inclusão de todos num sistema social e econômico capitalista.

O efeito disso foi uma atuação de policiamento para impor trabalho. Não se tratava apenas de punir o ócio e a mendicância, como na primeira fase do policiamento. Já na segunda fase, a ênfase era mobilizar e transformar esses pobres em trabalhadores. Progressivamente, cria-se a imagem do "trabalhador ideal" e todos aqueles que não se encaixavam nesse padrão deveriam ser redirecionados a prisões, hospitais, casas de trabalho ou obras públicas, para serem adequados ou retirados. O ponto à época não era eliminar a diferença, mas gerar uma disciplina social adequada à demanda de ordem, constituída simbolicamente como ordem do capital.

Assim, a segunda fase do policiamento, no marco do absolutismo, foi a própria condição necessária à constituição do capitalismo como modo de produção, mas também de relação, especialmente pelo uso da lei e da força, dadas como racionalmente necessárias e úteis, forma pela qual a massa de pessoas encarnou a disciplina e a lógica necessária ao capitalismo como ordem e sistema de trabalho assalariado. A mensagem é clara: o Estado deve gerir os indesejáveis, que são aqueles que perturbam o bom funcionamento da ordem; e a ordem é aquela do capital; assim, os indesejáveis são aqueles que não se integram como trabalhadores ou tomadores de trabalho. O confinamento da "loucura", de inválidos e idosos, a criminalização do jogo, o repúdio ao ódio e à mendicância, o controle da sexualidade, a educação como forma de fabricar mão-de obra, a rígida e invasiva disciplina de corpos criada pela lei e incutida com força, buscava moldar o súdito-cidadão ideal, que era o trabalhador assalariado, que destinava suas energias ao progresso do sistema. O policiamento na segunda fase é, assim, focado na construção ativa de uma nova ordem: a ordem burguesa. E, logo, a noção de desordem, em relação, fica nítida. O que não se adequa ou ataca a ordem burguesa deve ser adequado ou eliminado.

Quando a construção das bases do capitalismo se constitui e a sociedade já está moldada e ordenada pela lógica do capital, a forma do Estado policial cumpre sua missão e se torna um problema. Pode-se dizer que o mercantilismo e o Estado absolutista são bem-sucedidos em sua missão; tão bem-sucedidos, que criam as próprias condições do seu desaparecimento. O liberalismo marca justamente seu esgotamento e dá origem a uma nova forma de ação estatal, que é a terceira fase desse "policiamento", cuja origem se dá no fim do século XVIII e sua consolidação no século XIX. É o que se passa a analisar.

3. Fabricando ordem: mito de origem teológico e ordenação contratual. Mito político, soberania e povo

Como já exposto nessa tese, a queda de Deus do Lugar de gerar Ordem não implica a retirada da lógica do Todo. Dito isso, progressivamente se mantém o mito de origem Teológico, mas Deus sai do Lugar de gerar Ordem. Ele sai, mas o Lugar se mantém. Isso demanda que se crie um novo mito. Esse mito foi o contratualismo.

Note-se como o mito reflete justamente uma narrativa metafórica que constitui um Lugar de ordenar a fim de gerar sutura diante de uma fratura. O Estado de natureza representa a alegoria da crise; o contrato a saída para gerar Ordem. Hobbes é tão fundamental porque ele parte do contrato como pacto, mas mantém o Lugar do Rei ali. Veja como ele reflete bem uma transição.

O que o liberalismo faz a partir de Locke é manter a lógica do Todo, o mito de origem religioso, mas efetivamente colocar o Povo ali. Todavia, como o Lugar Absoluto é lógico, surgem todos os problemas de como elevar o Povo a Um. Na mesma linha, a questão da exceção, que no divino estava no lugar do milagre, passando para o poder de graça do rei, é ressignificada dentro dessa nova forma de ordenar.

Como o mito ordenador gera efeitos na forma como as pessoas enxergam a forma de Ser, de se relacionar, a Verdade, ele está relacionado a uma forma de se filosofar, um modo de produção, uma forma de subjetivação, uma maneira de se produzir laço social. Há uma relação dialética altamente complexa entre as formas lógicas e as formas concretas. Mudanças ideativo-abstratas geram efeitos concretos,

mas mudanças concretas geram, também, efeitos na forma como concebemos as abstrações.

Note como uma filosofia da totalidade reflete justamente uma lógica do Todo. Como já exposto e aqui me posiciono, Hegel representa o ápice dessa produção. Hegel ainda é o grande filosofo nessa seara porque mostra o lugar da Exceção como negação da negação, dentro de uma estrutura que ainda é de fechamento. Em termos materialistas, quando olhamos para a forma concreta e seus efeitos, vemos que ainda não conseguimos romper com isso. Dentro da lógica do Todo, Hegel ainda é a melhor alternativa, especialmente se lemos sua noção de síntese como a busca por Fechamento, que gera nova abertura. Hegel mostra precisamente, em termos filosóficos, como o Todo, a Síntese, não chega; há um processo que move, dado que cada forçamento de sentido gera sua negação e, ainda, uma negação da negação. Temos que ler Hegel por uma lógica, lógica essa que implica movimento e processo. Só Lacan efetivamente rompe com isso, quando afirma que mais do que desconstruir, podemos romper a estrutura operativa diante de uma outra forma de se posicionar diante da falta.

Como já exposto, ainda não chegamos lá. Dito isso, vamos ver como a lógica do Todo se constrói e produz seus efeitos quando, pelo liberalismo, a Ordem ainda é necessária, mas, uma vez que não está dada ou garantida por Deus, deve ser fabricada. Ou seja, ela não está fabricada alhures, ela deve ser construída. O Lugar de ordenar recai, então no Povo. O Povo, lugar vazio, que pela lógica do Todo é imanência elevada à transcendência, a partir do que se exclui.

Juntar a lógica do Todo, com o contrato e a figura do Povo nos indica a base explicativa da relação entre capitalismo, Estado e Povo; o populismo com uma lógica; o fascismo como o efeito indesejado, mas indelével; a forma como enfrentamos crises; o medo e a segurança como afetos centrais; a relação entre conservadorismo e demanda de Ordem; como policiamento e fabricação do inimigo são formas lógicas que permitem a operação da fabricação da ordem que busca ser Ordem.

Vou desde já dizer que Agamben, Schmitt, Benjamin, Laclau, todos acertam em termos em suas análises. Mas o que não está explicado e jamais foi é o que está no fundamento, na base. Eles apresentam análise que explicam e desvelam o

funcionamento de uma forma lógica operacional. Para aquilo que é efeito lógico, ou se rompe mudando a lógica em si, ou se entende a função dentro de uma estrutura e se aprende a operar taticamente ali. Pensar taticamente só é possível quando se entende a estrutura de fato. Não há saída. Não é possível para manter uma estrutura lógica e querer que milagrosamente desapareçam seus efeitos inerentes. Na mesma linha, soluções que não identificam adequadamente os problemas não solucionam nada; só desenham o funcionamento da estrutura.

Sei perfeitamente que exposições históricas são cansativas e aparentemente desnecessárias. Todavia, numa dimensão materialista, entendo serem fundamentais para que compreendamos que há uma relação dialética entre ideias, abstração e materialidade, concretude. Na mesma linha, mostram como novos mitos de ordenação são causa e efeito de condições materiais concretas; como as ideias podem gestar uma proposta de mudança, mas só são implementadas diante de condições concretas possíveis que elas mesmas ajudam a fabricar. Há um tempo e espaço da ideia de realizar.

Dito isso, quando Deus sai e entra o Povo como agente ordenador, tudo muda e, ao mesmo tempo, nada muda. A lógica ainda é a mesma, a forma de materialização dela outra. Assim, Ordem, Exceção, o que não integra, redesenham-se.

Veja: elevar a imanência dos sujeitos de carne e osso ao Lugar da Verdade do Povo é o grande desafio. Mas isso só aparece como questão quando o Lugar de Soberano passa a ser ocupado pelo Povo e isso só chega com o liberalismo. Em termos concretos, depreender a Vontade do Povo se torna uma questão de procedimento; em termos ideativos, de Exclusão.

É notória a crítica de que o liberalismo mata o sujeito de carne e osso na ilusão do sujeito de direito, universal, proprietário, sem rosto. E isso é verdadeiro. Mas algo dever ser notado: sem essa abstração, não se consegue produzir a noção liberal de Povo como ficção operacional. A Constituição representa a base da constituição de um Povo, e para tal só pode operar presumida a unanimidade na autoria. A tensão entre constitucionalismo e democracia deve ser pensada como passar da abstração funcional à concretude. Vamos ver como isso opera.

3.1 Liberalismo, ordem e gestão da propriedade

O liberalismo representa, concretamente, a tentativa de superação do absolutismo. Todavia, é preciso compreender exatamente o que se mantém e o que se ultrapassa. Para tal é preciso focar no núcleo da crítica.

Primeiramente, é preciso destacar que o liberalismo só pode ser lido como a superação do absolutismo se isso for compreendido como ultrapassamento. Isso implica considerar que a teoria absolutista foi hegemônica durante um período e efetivamente cumpriu sua promessa. O liberalismo ganha corpo e converte-se na narrativa prevalente justamente devido às condições asseguradas pelo próprio absolutismo. Como ultrapassamento, algo se mantém e é ressignificado, algo se perde e algo se inova. O liberalismo é, assim, uma tentativa de aprimoramento do absolutismo no sentido hegeliano de *progresso*. Não se trata de um ou outro, mas de efetivamente perceber como esse processo se constitui e identificar o que resiste ainda do absolutismo.

De fato, a aposta do absolutismo de que a centralização e concentração do poder para gerar Ordem, sendo essa a condição da convivência pacífica e do desenvolvimento focado no bem-estar geral, era necessária e útil, mostrou-se correta em termos. O absolutismo e seu avesso, o mercantilismo, garantiram o processo de transição de uma ordem econômica, social e política feudal para a capitalista. Não havia condições conjunturais e estruturais para que o liberalismo se implementasse antes do absolutismo. O liberalismo representa uma ideia cujo momento propício de ser implementada chegou; que se realizou em ato quando as condições de sua realização se apresentaram.

O absolutismo e o mercantilismo incorporaram elementos do modelo de estatutos e de base divina feudal e permitiram a inter-relação com novos elementos do capitalismo. Era um capitalismo em construção. A passagem de Bodin a Hobbes mostra o progressivo esvaziamento do fundamento divino e como Hobbes é a chave intermediária entre absolutismo e liberalismo.

A noção de um poder soberano como Lugar de gerar Ordem, que era necessário, ainda se mantém, como dito acima. Todavia, progressivamente, a necessidade de esse lugar ser preferencialmente ocupado por uma pessoa, que

estava ali autorizada por fundamento divino vai se esvaindo. O liberalismo não representa uma superação da noção absolutista de Lugar Uno, Supremo, Perpétuo, de dar a palavra final sobre Ordem, cujo poder é o poder Soberano. A questão é que, como já no absolutismo se sabia, esse poder deve ser exercido por alguém (seja uma pessoa, poucas ou todas). A diferença entre Estado e Governo se constitui propriamente aqui. Dada a necessidade de um elemento humano, a questão gira em torno de quem deve ocupar o lugar de governo e de que forma deve agir. Ou seja, quem não é, mas está como soberano, ordenando. A teoria dos dois corpos do Rei já discutida mostra justamente como, mesmo no absolutismo, não é correto confundir as coisas.

Quando o fundamento de legitimidade de quem ocupava o lugar de governo, avocando-se na prerrogativa de execução concreta do poder de soberania, era divino, o limite do agir estava justamente no cumprimento do direito natural divino na terra como materialização da vontade de Deus. O homem no gesto de governar, então, fabricava a ordem, mas no início isso era visto como mero instrumento necessário para concretizar a vontade de deus. Com a racionalização do direito natural (lembre-se, de base divina, porque Deus deu a razão), o cumprimento do direito natural sai da palavra final religiosa e se torna agir conforme a razão livre.

Dito isso, sendo cada um sujeito vivo e racional, o fundamento legitimador do poder de governo estava no gesto humano coletivo: o pacto hobbesiano. E o limite do agir estava no uso racional dos meios para assegurar a preservação e a maximização do direito natural. Hobbes dá esse giro, que nunca se perde.

Se Hobbes via na proteção da vida o núcleo essencial natural que deveria ser resguardado, é porque Deus havia dado a vida igualmente a todos e, com ela, a razão, sendo a liberdade o uso da razão para o fim de preservar as suas próprias condições: estar vivo. Como a construção hobbesiana se dá numa base hipotética, seu voluntarismo só deve ser lido como uma escolha autêntica se considerarmos que ele não reconhece possibilidade de alternativa racional concreta. Em Hobbes, a preocupação sobre quem governa é secundária diante da necessidade do reconhecimento do Lugar a ser ocupado e da natureza desse poder. A resposta hobbesiana, assim como de Bodin e Maquiavel, é produto da realidade concreta de

ambos: absoluta desordem e ameaça de guerra externa e interna demanda um poder forte centralizado. Um governo coletivo é possível, mas não desejável, pois a decisão deve ser una, superior e suprema, e um governo formado por muitos demanda levar o dissenso social para o campo político na tomada de decisão. A monarquia se mostrava mais útil e o recurso ao poder divino legitimador favorecia essa justificação, o que fica mais nítido em Bodin.

Hobbes já está num momento de crise do modelo teológico, enfraquecido pelo desenvolvimento da lógica burguesa capitalista. Sustentar a escolha do governante na base divina se torna mais complexo e a razão, dada por Deus, mas como ação relativamente autônoma, apresenta-se como solução mais viável. Assim, ele, apesar de preferir a monarquia (justamente pela facilidade no processo decisório), já era mais aberto à noção de governo pela base coletiva. Vamos ver mais adiante, mas que se note como o argumento de Carl Schmitt de que a soberania é decisão sobre a exceção no sentido moderno de *milagre divino* ou *poder de graça real*, como a declaração de suspensão da ordem como gesto supremo de Ordenar, devendo estar nas mão do Poder Executivo, reproduz a mesma lógica: a decisão diante da emergência deve ser rápida e o Executivo, representado por um homem só, é mais eficiente para tal. De toda sorte, o ponto de Hobbes do exercício do governo por um ente coletivo é apenas maximizado no liberalismo. Na mesma linha, esse argumento da decisão em tempos de crise não se perde.

Ademais, Hobbes sustenta a base da obediência ao soberano num gesto de necessidade e razão, e isso é aprimorado pela narrativa liberal. Para Hobbes, o fundamento justificador é a preservação da vida, não apenas do sentido biológico, mas social. A vida pensada como viver; melhor, como viver convivendo. No liberalismo, a noção de vida de Hobbes é ressignificada pela lógica da propriedade. É um erro enorme pensar *propriedade* como uso e gozo de bens. Isso é apenas reflexo da questão. A propriedade fundamental é da vida e do corpo. Como proprietário do meu corpo me torno proprietário de tudo que dele decorre: força de trabalho, ideias, bens produzidos pelo trabalho. É preciso recorrer a Locke para compreender esse fato.

Para Locke, Deus cria o mundo e dá igualmente a todos. Somos todos proprietários de tudo e cada um proprietário de seu corpo. É pelo trabalho do corpo

que nos tornamos proprietários de coisas. A liberdade está justamente em determinar pela razão como dispor de sua propriedade como palavra final e suprema sobre tal. A propriedade, para Locke, é um conceito genérico que une vida, liberdade e bens.[262] O estado de natureza é, então, como em Hobbes, um estado de absoluta liberdade e igualdade. O problema está também em preservar a vida, mas não só ela. A vida como propriedade e tudo que disso decorre. Vejamos.

Segundo Locke, "Deus, que deu o mundo aos homens em comum, deu-lhes também a razão, a fim de que dela fizesse uso para maior benefício e conveniência da vida. A Terra, e tudo quanto nela há, é dada aos homens para o sustento e conforto de sua existência".[263] Dois pontos aqui: 1. Deus dá a todos igualmente a todos a terra e a razão. São, assim, dados "naturais". 2. A Terra é dada a todos com um fim: o sustento e o conforto da existência de todos. Todavia, "Embora a Terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa. A esta ninguém tem direito além dele mesmo. O trabalho de seu corpo e a obra de suas mãos, pode-se dizer, são propriamente dele".[264] Assim, só tem uma propriedade individual e que não decorre do trabalho: a propriedade de si e é dela que decorrem as demais. Sendo proprietário de si, torna-se proprietário pelo trabalho das demais coisas que com ele transforma e é sobre essa vida que a liberdade é exercida.

Locke assim afirma:

> Embora (...) ninguém tenha originalmente um domínio particular sobre eles [frutos da terra] à exclusão de todo o resto da humanidade, por assim estarem todos em seu estado natural, é, contudo, necessário, por terem sido essas coisas dadas para uso dos homens, haver um meio de apropriar parte delas de um modo ou de outro para que possam ser de alguma utilidade ou benefício para qualquer homem em particular. [265]

Logo, "Qualquer coisa que ele então retire do estado com que a natureza a proveu e deixou, mistura-a ele com seu trabalho e junta-lhe algo que é seu, transformando-a em sua propriedade. Sendo por ele retirada do estado comum em que a natureza a deixou, a ela agregou, com esse trabalho, algo que a exclui do

---

[262] LOCKE, John. **Dois tratados sobre o governo**. São Paulo : Martins Fontes, 1998, p. 495.
[263] Ibidem, p. 406-407. [Grifo meu.] ? [Grifo da autora.]?
[264] Ibidem, p. 409. [Grifo meu.]? [Grifo da autora.]?
[265] Ibidem, p. 407. De quem são os grifos?

direito comum dos demais homens."[266] E: "Por ser esse trabalho propriedade inquestionável do trabalhador, homem nenhum além dele pode ter direito àquilo que a esse trabalho foi agregado, pelo menos enquanto houver bastante e de igual qualidade deixada em comum para os demais".[267] Assim, a condição para a propriedade é: ser fruto do trabalho como movimento do corpo, haver a necessidade (uso) e deixar bastante e igual quantidade aos demais. Dito isso, o que Deus nos dá não é apenas a vida, da qual decorre a razão, como Hobbes prescreve, mas a vida enquanto propriedade, da qual decorrem todas as demais. Isso é natural. Note-se como Locke em nenhum momento questiona o mito divino de origem.

O estado de natureza é assim um estado de absoluta liberdade e igualdade dentro dessa lógica de propriedade natural.

Liberdade porque "(...) nele todos os homens naturalmente estão, o qual é um estado de perfeita liberdade para regular suas ações e dispor de suas posses e pessoas do modo como julgarem acertado, dentro dos limites da lei da natureza, sem pedir licença ou depender da vontade de qualquer outro homem". [268] Essa lei natural que regula o agir obriga a todos e "a razão, em que essa lei consiste, ensina a todos aqueles que a consultem que, sendo todos iguais e independentes, ninguém deveria prejudicar a outrem em sua vida, saúde, liberdade e posses";[269] "(...) a menos que um uso mais nobre que mera conservação o exija".[270]

Igualdade porque

> (...) é recíproco todo o poder e jurisdição, não tendo ninguém mais que outro qualquer – sendo absolutamente evidente que criaturas da mesma espécie e posição, promiscuamente nascidas para todas as mesmas vantagens da natureza e para o uso das mesmas faculdades, devam ser também iguais umas às outras, sem subordinação ou sujeição (...).[271]

Diferentemente de Hobbes, que presume a destruição mútua, Locke assume que a razão determina a autoconservação mas, também, "(...) quando sua própria preservação não estiver em jogo, cada um deve, tanto quanto puder, preservar o resto da humanidade, e não pode, a não ser que seja para fazer justiça a um infrator,

---

[266] Ibidem, p. 409.
[267] Ibidem, p. 409.
[268] Ibidem, p. 381-382.
[269] Ibidem, p. 384.
[270] Ibidem, p. 384.
[271] Ibidem, p. 382-383.

tirar ou prejudicar a vida ou o que favorece a preservação da vida, liberdade, saúde, integridade ou bens de outrem".[272]

Como a lei natural se assenta na razão, "(...) a responsabilidade pela execução da lei de natureza é, nesse estado, depositada nas mãos de cada homem, pelo que cada um tem o direito de punir os transgressores da dita lei em tal grau que impeça sua violação."[273] Logo, "se qualquer um no estado de natureza pode punir a outrem, por qualquer mal que tenha cometido, todos o podem fazer (...)".[274] Assim, "Eis a máxima em que se baseia a grande lei da natureza: aquele que derramar o sangue do homem, pelo homem terá seu sangue derramado".[275]

O estado de natureza facilmente converte-se em um estado de guerra. Embora as pessoas devam, pela razão, preservar as demais quando não estiverem diante de ameaça, Locke acompanha Hobbes não apenas na descrença na capacidade da razão (lei natural) conter as paixões, como na presunção de que a vida é o bem a ser preservado. Segundo ele:

> O estado de guerra é um estado de inimizade e destruição; portanto, aquele que declara, por palavra ou ação, um desígnio firme e sereno, e não apaixonado ou intempestivo, contra a vida de outrem, coloca-se em estado de guerra com aquele contra quem declarou sua intenção e, assim, expõe sua própria vida ao poder dos outros (...).[276]

Quando alguém desrespeita a lei natural manifesta uma forma de viver contrária à razão, coloca em risco todos os demais, atentando "(...) contra sua paz e segurança proporcionadas pela lei da natureza (...)" [277] e "(...) torna-se perigoso para a humanidade, afrouxando ou rompendo os laços que servem para guardá-la da injúria [dano, transgressão a um direito] e da violência".[278] Se a reparação é pessoal, o poder-dever de punição é de todos e qualquer um, pois coloca em xeque as condições de vida pacífica conforme a lei natural[279] – o direito civil é privado, o penal é público. Ou seja, "(...) tratando-se assim de uma agressão contra toda a espécie e contra sua paz e segurança proporcionadas pela lei da natureza, todo homem pode,

---

[272] Ibidem, p. 385.
[273] Ibidem, p. 385.
[274] Ibidem, p. 386.
[275] Ibidem, p. 389.
[276] Ibidem, p. 395.
[277] Ibidem, p. 387.
[278] Ibidem, p. 386.
[279] Ibidem, p. 387.

por essa razão e com base no direito que tem de preservar a humanidade em geral, restringir ou, quando necessário, destruir o que seja nocivo a ela; (...)",[280] sendo que, "(...) aquele que sofreu qualquer prejuízo tem, além do direito de punição comum a todos os demais homens, um direito particular de buscar uma reparação junto àquele que a causou".[281]

Assim, pela lei natural, é razoável e justo destruir todo aquele que ameaça a vida de outrem de destruição a vida alheia. Essa ameaça à vida é vista como uma ameaça à liberdade, pois busca restringir as condições do livre exercício da razão individual sobre a propriedade de si, sendo que a liberdade "é o fundamento de todos mais". [282] *Liberdade* aqui deve ser vista como diretamente relacionada à capacidade de dispor de forma absoluta sobre a propriedade de si e dos bens, integrada no conceito genérico de *propriedade* já exposto.

O problema é que, sendo cada um dotado de superioridade na decisão e direito de reação, não existe juiz comum que possa determinar a razoabilidade e a proporcionalidade da resposta à ameaça e conter o ciclo de retribuição sem fim. Ademais, pessoas tendem a favorecer a si mesmas e seus amigos e "a natureza vil, a paixão e a vingança os levarão longe demais na punição dos demais, da qual nada resultará além de confusão e desordem (...)".[283]

A questão não está na ausência de um juiz que medeie as disputas: "Quando homens vivem juntos segundo a razão e sem um superior comum sobre a Terra com autoridade para julgar entre eles, manifesta-se propriamente o estado de natureza".[284] Para Locke, isso não seria problema se todos vivessem conforme a lei natural. Mas o problema é o dado concreto: as paixões dominam, afetando tanto a ação quanto a reação a ela.

Assim, "(...) a força, ou um propósito declarado de força sobre a pessoa de outrem, quando não haja um superior comum sobre a Terra ao qual apelar em busca de assistência, constitui o estado de guerra".[285] Ou seja, é a paixão que impele o uso da força de um contra outro e impede que se constitua uma resposta única e justa.

---

[280] Ibidem, p. 387.
[281] Ibidem, p. 388.
[282] Ibidem, p. 396.
[283] Ibidem, p. 391.
[284] Ibidem, p. 397.
[285] Ibidem, p. 397-398.

Destarte, não há boa convivência sem um superior comum na terra (lei e juiz) que medeie os conflitos através de um critério único aceito e reconhecido por todos como a palavra final.

A lei, destarte, remedia a injúria passada e evita danos futuros. Sem ela, o estado de guerra não tem fim.[286] Novamente: o problema não é a ausência de um superior comum, mas a incapacidade de a razão conter e evitar o uso da força de um sobre outro. Há uma fé no fato de que o juiz e a lei darão a resposta ao dano e evitarão o estado de guerra. Quando a lei e o judiciário não cumprem essa função, isso não esvazia sua justificação racional, mas reforça a necessidade de mais lei e força judicial punitiva atuante.

Para Locke, evitar esse estado de guerra "(...) é a grande razão pela qual os homens se unem em sociedade e abandonam o estado de natureza".[287] Ou seja, "(...) o governo civil é o remédio adequado para as inconveniências do estado de natureza, que certamente devem ser grandes quando aos homens é facultado serem juízes em suas próprias causas (...)".[288] Esses inconvenientes podem ser resumidos na noção: homens são humanos, logo, seres passionais. O governo civil surge de um pacto humano, mas foi designado por Deus para conter a parcialidade e a violência entre homens.[289]

Embora o estado de natureza admita pactos privados, o pacto que dá origem ao governo civil é único porque pressupõe um acordo mútuo unânime, mediante o consenso de todos. Esse acordo tem duas frentes: associação, para constituir uma comunidade; e submissão, formar um corpo político.

Como já dito, no estado de natureza havia liberdade absoluta a todos, tanto para dispor de sua propriedade, quanto para tomar medidas que julgassem necessárias para protegê-la. Mas a liberdade absoluta de todos converte o estado de natureza em estado de guerra e ameaça a vida (propriedade de si como condição das demais e sem a qual não há que se falar em liberdade). Paradoxalmente, a

---

[286] O mesmo ocorreria para Locke se houvesse leis e juízes constituídos, mas estes não usassem a lei para remediar o injusto. Assim, "(...) quando há a possibilidade de apelo à lei e a juízes constituídos, mas é negado o remédio por uma perversão manifesta da justiça e uma descarada deturpação das leis, para proteger ou indenizar a violência ou os males cometidos por alguns homens ou partido de homens, torna-se difícil imaginar outra coisa além de um estado de guerra". Ibidem, p. 399.
[287] Ibidem, p. 400.
[288] Ibidem, p. 391-392.
[289] Ibidem, p. 391.

liberdade absoluta ameaça a propriedade, log sua própria condição. Ou seja, o que torna necessário o governo civil é a segurança, que deveria ser o efeito da lei natural, mas incapaz de se realizar no estado de natureza.

Todos e cada um firmam esse pacto de associação e submissão aceitando mitigar sua liberdade e renunciar ao direito de decidir sobre a preservação de sua vida (propriedade fundamental), delegando esse poder a um ente soberano. Não há alienação ou submissão irrestrita, mas submissão condicionada a um fim. A liberdade só pode ser exercida sobre e a partir da propriedade e preservá-la demanda compreender que: "A liberdade, portanto, não corresponde (...) [a] uma liberdade para cada um fazer o que lhe aprouver, viver como lhe agradar e não estar submetido à lei alguma".[290]

Assim, em relação à Hobbes, o lugar de Ordenar se mantém e a necessidade de restringir e regular a liberdade de todos, idem. Da mesma forma, a noção de que o gesto de restrição à liberdade só pode decorrer de um gesto de escolha e autolimitação. Mas Hobbes está disposto a aceitar que esse todo esse poder ordenador esteja nas mãos de um só homem, que exerce todo o poder soberano. Locke, não. O ataque do liberalismo não é ao absolutismo como defesa de um poder soberano absoluto, mas à monarquia absoluta como forma de governo que concentra todo o exercício concreto do poder soberano.

Para Locke, todo o poder concentrado nas mãos um só homem gera arbitrariedade e ameaça à vida, justamente a razão de ser da submissão. Logo, implica escravidão e é oposta ao direito natural. O problema não está na lei ou na noção absoluta de soberania, sequer na existência de um monarca. O problema é que Locke não aceita a pressuposição hobbesiana de autoria do ato legislativo e coercitivo do soberano como condição de obediência. Assim,

> (...) a liberdade dos homens sob um governo consiste em viver segundo uma regra permanente, comum a todos nessa sociedade e elaborada pelo poder legislativo nela erigido: liberdade de seguir minha própria vontade em tudo quanto escapa à prescrição da regra e de não estar sujeito à vontade inconstante, incerta, desconhecida e arbitrária de outro homem.[291]

O pacto, assim, é um gesto unânime de consentimento que associa a todos e estabelece uma submissão a um poder político, constituído para assegurar ordem e

---

[290] Ibidem, p. 402.
[291] Ibidem, p. 402-403.

segurança, através da lei e da mediação das disputas. Para tal, todos aceitam abrir mão de proteger suas vidas e propriedade, para que esse poder o faça. Essa mitigação da liberdade se justifica pela preservação da sua própria condição. Logo, a maximização da liberdade individual está condicionada a sua própria delimitação. Essa delimitação decorre da lei e é exercida sobre todos com força, sendo subproduto da ação de um poder legislativo, cujas decisões todos consentem em obedecer. A execução da lei e o julgamento das contendas deve se dar limitado e mediado por ela. A submissão ao poder político decorre de uma utilidade e está condicionada a um fim: assegurar ordem e segurança pela preservação da vida (propriedade fundamental e seus desdobramentos), como condição da liberdade, exercida nos termos da lei.

A liberdade para Locke está delimitada pela lei, que guia e dirige o agir do agente para o seu interesse adequado. Assim:

> o fim da lei não é abolir ou restringir, mas conservar e ampliar a liberdade, pois, em todos os estados de seres criados capazes de leis, onde não há lei, não há liberdade. A liberdade consiste em estar livre de restrições e de violência por parte de outros, o que não pode existir onde não existe lei. Mas não é, como já foi dito, liberdade para que cada um faça o que bem quiser (...), mas uma liberdade para dispor e ordenar como se quiser a própria pessoa, ações, posses e toda a sua propriedade, dentro dos limites das leis às quais esta submetido; e, portanto, não estar sujeito à vontade arbitrária de outrem, mas seguir livremente a sua própria.[292]

A liberdade em sociedade consiste, "(...) em não estar submetido a nenhum outro poder legislativo senão àquele estabelecido no corpo político mediante consentimento, nem sob o domínio de qualquer vontade ou sob a restrição de qualquer lei afora as que promulgar o legislativo, segundo o encargo a este confiado". [293]

O ponto é Locke não se opõe à existência do monarca, mas recusa que ele seja legítimo para determinar as leis. Ademais, entende que a lei deve garantir ordem como preservação da propriedade, a fim de assegurar as condições de liberdade. A função da lei é negativa. Ele aqui está se opondo também à máxima intrusão que o policiamento da época exercia em todas as searas da vida. Vemos a defesa de um núcleo privado como decisão sobre os destinos da propriedade de si e

---

[292] Ibidem, p. 433-434.
[293] Ibidem, p. 400-401.

dos bens que deve caber apenas ao indivíduo, sendo o Estado responsável por garantir esta.

Locke, assim como o liberalismo em geral, insurge-se quanto à forma como o poder soberano é concretamente exercido. O exercício do poder não é controlado pela lei porque aquele que legisla e executa é a mesma pessoa. O problema está, inicialmente, na questão da ausência de separação de poderes. Ou melhor: Locke não está escrevendo contra Hobbes, mas seu argumento rejeita a tese de que todos são autores do ato legislativo do soberano Rei. Para que isso fosse correto, seria necessário um parlamento que representasse o Povo e criasse leis, delimitando o agir do executivo. É propriamente a base da noção de Estado de Direito.

Para Locke, a forma de asseguramos que o Executivo vai agir em nosso interesse é se ele estiver apenas executando a vontade da lei, que deve ser produzida pelo próprio povo, por seus representantes. Só assim pode-se falar que existe autoria que justifique a submissão. O executivo é um meio humano necessário para imprimir a ordem determinada pela lei, logo pelo Povo; não um homem de carne e osso com uma carta em branco.

Como já exposto, a constituição da sociedade política para Locke se assenta em um duplo pacto: associação e submissão. Diferentemente de Hobbes, que entende que a associação se dá como efeito da submissão – a submissão a um soberano artificial, o Leviatã, o Deus mortal, que nos torna todos igualmente unidos na condição de súditos -, Locke prevê um pacto de associação prévio à sociedade política e, a partir dele, pela associação, estabelece-se então um pacto de submissão.

No primeiro momento, então, as pessoas, "para viverem confortável, segura e pacificamente uns com os outros, num gozo seguro de suas propriedades e com maior segurança contra aqueles que dela não fazem parte"[294], decidem unir-se em uma comunidade. Após, "(q)uando qualquer número de homens consentiu desse modo em formar uma comunidade ou governo, são, por esse ato, logo incorporados e formam um único corpo político, no qual a maioria tem o direito de agir e deliberar pelos demais."[295] Unidas, as pessoas decidem agir como um corpo único, aceitando submeter-se à vontade da maioria, ou "a menos que tenham expressamente

[294] Ibidem, p. 468.
[295] Ibidem, p. 469.

concordado em qualquer número superior à maioria".[296] Como Locke pressupõe que o exercício do poder soberano se dá por uma regra una e suprema, mas que deve ser feita por todos, a condição para pressupor um soberano coletivo é, no pacto de submissão, incluir a aderência a uma regra de procedimento.

O gesto de associação e submissão deve decorrer do consentimento, como condição de legitimidade do governo. A razão que leva ao pacto, diferentemente de Hobbes, não leva à alienação da liberdade, mas a uma delegação para um fim. Locke discute se o consentimento deve ser tácito ou expresso. Para ele, "todo homem que tenha alguma posse ou usufrua de qualquer parte dos domínios de um governo dá, com isso, o seu consentimento tácito e está tão obrigado à obediência às leis desse governo, durante esse usufruto, quanto qualquer outro que viva sob o mesmo governo (...)".[297] Esse consentimento tácito, implica um dever de submissão e obediência, mas "não faz dele [homem] um membro dessa sociedade".[298] Para tornar-se um membro, é necessário o consentimento expresso um compromisso positivo, um pacto de constituição que associa e cria as bases de submissão.

A submissão implica a submissão de sua pessoa e posses à sociedade civil, "e ficam ambas, pessoa e posses, sujeitas ao governo e ao domínio dessa sociedade, enquanto ela existir."[299] Ou seja, a questão não é que a propriedade (bens, vida e liberdades) não pode sofrer regulação; o ponto é que a propriedade não pode ser tomada sem consentimento e esse consentimento se materializa na lei. Locke não é contra pagamento de impostos, por exemplo, mas ele entende que estes devem ser previamente previstos em lei.[300]

Tudo isso deve ocorrer porque a finalidade da associação e da submissão está justamente na conservação da propriedade (vida, liberdades e bens), logo qualquer ação legislativa por lógica racional só deve ser legítima se promover mais

---

[296] Ibidem, p. 472.
[297] Ibidem, p. 491-492.
[298] Ibidem, p. 493.
[299] Ibidem, p. 492.
[300] "É verdade que os governos não podem sustentar-se sem grandes encargos, e é adequado que todo aquele que usufrui uma parcela de proteção pague, de seus próprios haveres, uma parte proporcional necessária para mantê-la. Contudo, será ainda mediante o seu próprio consentimento, ou seja, o consentimento da maioria, dado diretamente ou através dos representantes por ela escolhidos." Ibidem, p. 512.

segurança e proteção do que em tese se poderia cogitar numa condição de estado de natureza sem Estado.

Dado o pacto de associação e união, Locke entende que a comunidade pode adotar formas mistas de governo, como julgar conveniente.[301] A questão está então em quem a comunidade entende que deve ter o poder de fazer as leis e executá-la. O legislativo é, então, o poder supremo da sociedade. O comando é despessoalizado quando deslocado para a figura da lei. A questão se torna, então, quem, de que forma e para que fim deve fazê-la. A obediência e a submissão são a lei, sendo o executivo meramente um poder de implementação limitado e restrito. Quem manda é a lei; é o *Rule of Law*.

Todavia, sendo o legislativo o poder supremo (porque toda ação estatal decorre dele), "não é, nem pode ser em absoluto, arbitrário sobre a vida e os haveres do povo".[302] O poder não pode ser arbitrário, porque se a condição racional de legitimidade da submissão está na proteção da propriedade (vida, liberdade e bens), isso deve consistir num limite da ação. Hobbes também, como já vimos, entendia que havia limites. A vida era um deles. Mas Locke, ao tratar a vida como um elemento dentro do conceito genérico de propriedade, inclui como limitados também as liberdades e os bens. Isso cria um novo espectro de proteção e de limite lógico de coerção. Repito: o problema não é regular, mas exercer um poder, por um lado, arbitrário (fora da lei) e, por outro, que enseje menor conservação, sendo aqui, assim como para Hobbes, a vida a questão fundamental, mas como propriedade de si, porque as liberdades e os bens decorrem do estar vivo e do usar a razão para obtê-los e regulá-los.

Isso é crucial porque nos mostra como Locke está expressamente disposto a rejeitar (i) qualquer decisão de retirada da vida, exceto em caso de exercício de direito natural (ou seja, a vida só pode ser retirada para preservar a propriedade de outrem – bens, vida e liberdades – como gesto de defesa); e (ii) tanto a retirada da vida, quando a regulação da vida, bens e liberdades, ou seja, qualquer decisão que não seja oriunda do legislativo e justificada para assegurar condições de maior preservação do que haveria no estado de natureza. Por outro lado, está disposto a

---

[301] Ibidem, p. 500-501.
[302] Ibidem, p. 504.

aceitar que a lei invada e limite a propriedade, bem como autorize inclusive a morte de alguém, se isso se mostrar compatível com o cumprimento da lei natural (conservação da vida, liberdade e bens no espectro da propriedade). Homicídio por legítima defesa para proteger a vida e bens; invasão estatal à privacidade e aos bens baseada na lei, sob a justificativa necessária para a segurança; tributação para assegurar que a máquina estatal funcione no cumprimento de sua finalidade; intervenção no uso e gozo da propriedade (ex.: contratos, economia) que se mostre justificada e autorizada pelo legislativo não são práticas contrárias ao liberalismo. Diferentemente do antagonismo *liberdade versus igualdade*, a verdadeira questão se torna *segurança versus propriedade* (vida, bens, liberdades). O liberalismo clássico não só se sustenta como legitima invasões à propriedade (vida, bens, liberdades) desde que pautadas na lei e/ou motivadas para promover segurança e proteção, pois essa é vista como a razão de ser da submissão ao poder político, o motivo pelo qual ele é necessário e está legitimado a atuar.

Assim, o legislativo "em seus limites extremos, limita-se ao bem público da sociedade. Trata-se de um poder desprovido de qualquer outro fim senão à preservação e, portanto, jamais pode conter algum direito de destruir, escravizar ou empobrecer deliberadamente os súditos".[303] A função do legislativo como poder supremo de submissão se confunde com a razão de ser da submissão, justamente porque o consentimento da obediência está vinculado ao cumprimento da missão. Essa função é gerar ordem, coesão, segurança e estabilidade, produzindo tranquilidade e proteção, pela lei, recorrendo à força para isso, como condição de possibilidade de existência e maximização do direito natural de propriedade (vida, bens, liberdades).

O legislativo não deve dizer como as pessoas devem dispor de sua vida, bens, e liberdades, mas garantir as condições para que elas tenham segurança e proteção para decidir. Isso o liberalismo chama de "formas de vida". Ademais, o liberalismo rejeita qualquer possibilidade de intervenção de um sujeito privado na ação do outro, exceto para preservar sua própria propriedade (vida, bens, liberdades), tudo mediado pela lei. Assim, um sujeito pode invadir a propriedade de outrem com violência desde que autorizado pela lei, na forma que ela prevê, e ela

[303] Ibidem, p. 505.

pode prever isso porque é sua própria razão de ser. E a lei não só pode, como deve autorizar isso, se for necessário para preservar a propriedade. Em nenhum momento o liberalismo está se opondo à intervenção, seja privada ou pública; a questão é que ela deve ser assegurada pela lei e destinada a um fim: ataque à propriedade se justifica se, paradoxalmente, isso refletir a condição de preservação da propriedade. Há um custo justificador para legitimar a obediência. E esse é um interesse comum fundamental, porque reflete a própria razão do pacto de associação e submissão.

Não basta dizer que o liberalismo defende o *Rule of Law*. É preciso efetivamente compreender por quê. A Constituição na dimensão liberal é efetivamente pensada pela lógica de um contrato unânime, que contém cláusulas. Quando ela pressupõe um povo como autor, ela pressupõe logicamente um pacto associativo prévio. A Constituição (escrita ou não) representa a forma unanimemente aceita com que todos determinam como serão ordenados. O poder político do povo se concretiza num gesto de delegação de poder a um ente político supremo para executar a promessa de ordenar para a preservação. Nela está determinado como os poderes do Lugar Soberano vão ser dispostos e exercidos, de que forma esse povo está afirmando que pretende se organizar e quais os objetivos e limites dessa forma de agir. Todo poder do ente político criado pela Constituição está a serviço e agindo em nome do povo. Isso implica que um ataque à Constituição é propriamente um ataque à unanimidade e às condições que fundamentam a própria existência do ente político estatal. Todo poder exercido pelo Estado efetivamente deriva não só do povo, mas dos termos previstos na Constituição. Os limites e delimitações que a Constituição dá ao Estado são limites que o povo dá a si próprio, pois o Estado age como extensão popular organizada em nome do povo. Assim, por exemplo, é pela Constituição que o povo determina qual critério será adotado para a promulgação de leis e mudanças no texto constitucional. Unanimemente, todos aceitam se submeter às decisões que obedeçam as regras de procedimento, como já mostrado anteriormente. O dissenso é jogado para dentro do Estado e convive porque há um núcleo mínimo de consenso, que é a regra de criação, organização e procedimento previamente estabelecida.

O liberalismo lockeano marca justamente a base da democracia como efetivo poder popular manifestado como poder de ordenar. Para Locke, monarquia,

aristocracia e democracia como formas de governo referindo a quem ocupa o poder de legislar são só efeitos de uma escolha do povo como unanimidade. Note-se: mesmo que haja o poder de legislar nas mãos de um rei ou de um grupo limitado de pessoas, esse poder é feito em nome da unanimidade (povo), agindo como seu representante no gesto de auto-ordenação.

A democracia aqui não está em quem legisla, mas no fato que essa(s) pessoa(s) só está(ão) lá porque autorizadas e escolhidas para tal. O liberalismo tem uma base democrática fundamental que está atrelada, assim, ao poder de legislar e executar que cada um individualmente tem por direito natural, que concede à unidade por pacto associativo (povo) e, após, delega ao Estado para o exercício dos poderes ordenadores de soberania. Democracia aqui é, então, respeitar a determinação da unidade, que se perfaz na forma da Constituição. Mesmo que a monarquia se mantenha existente, ela é efeito de uma escolha e tem apenas um poder delegado e condicionado pelo povo.

Dito isso, é um erro enorme afirmar que democracia se reduz, no liberalismo, a respeito ao procedimento. É mais: é respeito à própria Constituição como um todo e a tudo que ali se apresenta como condição de ordenação e limites, porque, fora dali, praticamente nada está consentido (já vamos ver o que está). O legislativo, assim, representa um meio como o povo se ordena, criando as leis que permitem concretizar o projeto de sociedade ordenada previsto na Constituição e determinando quais os limites à sua propriedade (vida, bens, liberdades) são justificados para atingir a razão de ser de sua própria existência (que nada mais é que a razão de ser porque se aceita sair do estado de natureza e abandonar a liberdade absoluta de lá). Por isso, ele não é um poder arbitrário. Ele deve agir dentro de um limite lógico. Os poderes do Estado (legislativo, executivo e, depois, judiciário – ainda não previsto por Locke como um poder separado) são todos subdivisões operativas de um poder único de soberania que está sendo exercido pelo Estado como meio necessário de ordenação do povo, de si para si. Todos eles são, em certa medida, democráticos, porque criados pelo povo, devendo atuar para cumprir a Constituição como projeto de ordenação.

O legislativo, como poder majoritário, reflete apenas a sua forma operacional prevista na Constituição, porque, em si, sua existência reflete um poder

unânime. Assim como os demais poderes. Dito isso, a atuação contramajoritária do judiciário, por exemplo, significa nada menos que o exercício democrático (um poder em ato concedido pelo povo unanimemente) para obrigar a lei, feita pela maioria, a respeitar a vontade da unanimidade, prevista na constituição. O poder contramajoritário não é e não deve jamais ser pensado como defesa da minoria contra o ataque da maioria por via da lei. A lei pode sim regular minorias se isso for autorizado pela Constituição e atender à razão de ser do pacto. O que o legislativo não pode no liberalismo é atacar a propriedade (vida, bens e liberdades) de uma minoria quando isso não for autorizado constitucionalmente. O poder contramajoritário é, então, um poder da unanimidade (pressuposta na Constituição) contra a maioria. E, para o liberalismo, fazer a maioria operacionalizada pelo legislativo cumprir a Constituição é não apenas forçar todos a respeitar sua própria vontade, mas preservar as condições de existência lógicas do próprio poder majoritário de legislar. O que está silenciado na noção de poder contramajoritário é a palavra *unânime*: poder (unânime) contramajoritário. Isso se assenta na própria noção liberal que aparece em Kant, mas já está em Locke, de que o máximo exercício da liberdade está em promover, livremente, autorrestrições. Uma limitação à liberdade livremente estipulada marca o limite da opressão como máxima liberdade. Isso vale, inclusive, para a noção de cláusulas pétreas.

Repito: pela Constituição, o povo cria o Estado na sua forma concretamente operante para atuar em seu nome. Limitações ao Estado são autolimitações operativas numa dimensão lógica. Quando um poder ataca a Constituição ele comete autofagia, pois ataca a própria condição de sua existência como legítima e o fundamento que justifica sua obediência. Sendo o legislativo o poder popular no ato de se autorregular por via da lei, limites ao legislativo previstos na Constituição são limites que unanimemente e livremente o povo decidiu impor a si mesmo na sua forma de regulação concreta.

As disputas, assim, pelos projetos de governo são disputas sobre como implementar na prática o projeto Constitucional. A Constituição permite ser interpretada e dela decorrem inúmeras leituras de ordenação possíveis. Isso mostra como – pressupondo-se um consenso unânime do surgimento do Estado e da sua estrutura e limites, dentro dele – sua forma operacional concreta está

permanentemente em debate. O dissenso se perfaz dentro do Estado, em todos os poderes. As formas de organização de pessoas dentro da sociedade buscam justamente afetar a forma como a ordem será fabricada e implementada. O Estado como um meio de ordenar não anula o fato de que o autêntico poder político de ordenar está nas mãos do povo. Logo, a atuação conforme à Constituição e a inclusão cada vez maior das pessoas dentro dos processos decisórios implica, em tese, maior legitimidade como obediência consentida.

A lógica do *accountability* está não só no controle da atuação estatal pela presunção de que a obediência é condicional, mas na efetiva participação nas decisões e atos. A participação é também um meio de controle. Tudo isso porque o poder de ordenar se fundamenta no liberalismo no poder de auto-ordenar para um fim. Logo, quanto mais respeitoso à Constituição e quanto mais incluídas as pessoas estiverem, menor a chance de supostamente esse fim se desvirtuar, dentro da lógica de auto-ordenação, mais partícipes serão as pessoas nos atos que se voltam coercitivamente sobre ela com presunção de autoria.

O problema é que a atuação estatal é um meio para um fim. O Estado é um instrumento de ordenação, mas, concretamente, ele é também um conjunto de relações humanas em dissenso e disputa. O objetivo é Ordem; mas as formas de ordenar estão em disputa constante e sendo produzidas em ato. O liberalismo admite que a ordenação é mutável e está em disputa, mas a condição para isso ocorrer sem colapso é que todos se integrem na produção desta ordem e que ela se dê dentro de um *framework* predeterminado. Ou seja, não há oposição entre consenso e dissenso. Para o liberalismo, bom funcionamento é a maximização do dissenso dentro e limitada a um consenso procedimental. Assim, o dissenso deve ser fomentado e tolerado desde que não coloque em xeque a possibilidade do dissenso, por um lado, e ameace as próprias bases dadas como consensuais.

O republicanismo, cujo pressuposto tomaremos por base na obra de Jacques Rousseau, apenas potencializa o argumento liberal, justamente radicalizando a questão do pacto associativo. Veremos isso mais adiante.

No momento, a questão é retomar e destacar a lógica da constituição dos poderes estatais. Dentro do exercício do poder político de ordenar concretamente, o legislativo é o poder supremo e "é aquele que tem o direito de fixar as diretrizes de

como a força da sociedade política será empregada para preservá-la e a seus membros".[304] Ele não é um poder arbitrário e absoluto, e possui limites. Os limites são aqueles determinados pela sociedade (na Constituição), mas também impostos pela lei de Deus e da natureza.[305] Ou seja, além dos limites da Constituição, a lei natural é uma restrição de ação humana, porque é justamente a sua concretização que justifica a existência e ação do próprio poder. São limites deste:

Em primeiro lugar, ele deve governar através de leis promulgadas estabelecidas, que não poderão variar em casos particulares, mais segundo uma mesma regra para ricos e pobres, para o favorito na corte e o camponês no arado. Em segundo lugar, tais leis não devem destinar se a outro fim que não, em última análise, bem do povo. Em terceiro lugar, não se deve impor tributos sobre a propriedade do povo sem o seu consentimento, dado diretamente por ele ou através de seus deputados. Em quarto lugar, o legislativo não deve nem pode transferir o poder de elaborar leis a quem quer que seja ou depositá-lo em quaisquer outras mãos, se não naquelas em que o povo o depositou.[306]

O executivo torna-se necessário como meio de implementar essa lei. Na época de Locke, como o legislativo era sazonal e não uma instituição, e a execução da lei era algo constante, ele via como útil que os poderes executivo e legislativo estivessem em mãos diferentes. A separação dos poderes era uma questão de necessidade operacional.

Além do legislativo e do executivo, Locke afirma existir um outro poder, que ele chama de "poder natural" ou "poder federativo", o qual "corresponde ao poder que todo homem tinha naturalmente antes de entrar em sociedade". [307] Esse poder federativo "contém, portanto, o poder de guerra e paz, de firmar ligas e promover alianças e todas as transações com todas as pessoas e sociedades políticas externas", e deve estar nas mãos do executivo.[308] Para ele, "(e)sses dois poderes, o executivo federativo, embora sejam realmente distintos entre si, compreendendo uma execução das leis municipais de toda a sociedade dentro de seus próprios

---

[304] Ibidem, p. 514.
[305] Ibidem, p. 513.
[306] Ibidem, p. 513-514.
[307] Ibidem, p. 515.
[308] Ibidem, p. 516.

limites sobre todos os que dela fazem parte, e o outro, à gestão da segurança e do interesse do público externo, com todos aqueles de que ela pode receber benefícios ou injúrias, quase sempre estão unidos."[309] Assim:

> Embora, como já disse os poderes executivo e federativo de toda a sociedade política sejam realmente distintos entre si, dificilmente podem ser separados e depositados, ao mesmo tempo, nas mãos de pessoas diferentes. Como o exercício de ambos requer a força da sociedade, é quase impraticável depositar a força do corpo político em mãos diferentes e não subordinadas, ou que os poderes executivo é federativo sejam depositados em pessoas que podem agir separadamente, com o que a força do público estaria sob comandos diferentes, o que poderia causar, num momento ou outro desordem e ruína. [310]

Esses poderes (executivo e federativo) devem agir conforme determine o legislativo e buscar concretizar os fins previstos pela lei natural e a Constituição. Todavia, como já exposto, o legislativo é um poder criado e que age por delegação. Assim, Locke afirma que "a sociedade política, nesse sentido, é sempre o poder supremo, mas não enquanto considerada sob qualquer forma de governo".[311] Isso significa que a superioridade do legislativo só perdura enquanto o povo, que é quem efetivamente tem o poder supremo, julgar que deve assim ser. Isso porque a existência e a submissão ao legislativo decorrem de uma utilidade e fim, que estão acima de tudo. Assim:

> Embora numa sociedade política constituída, assentada sobre suas próprias bases e agindo de acordo com sua própria natureza, ou seja, para a preservação da comunidade não possa haver mais de um único poder supremo, que é o legislativo, ao qual todos os demais são e devem ser subordinados, contudo, sendo ele apenas um poder fiduciário para agir com vistas a certos fins, cabe ainda ao povo o poder supremo para remover ou alterar um legislativo quando julgar que este age contrariamente à confiança nele depositada. Pois, como todo o poder concedido em confiança para se alcançar um determinado fim está limitado por esse mesmo fim, sempre que este é manifestamente negligenciado, ou contrariado, ou em cargo confiado deve necessariamente ser retirado eu voltar o poder às mãos daqueles que o concederam um, que podem deposita-lo de novo onde quer que o julguem ser melhor para a sua garantia e segurança. E, portanto, a sociedade política conserva perpetuamente um poder supremo de salvaguardar se das tentativas de propósitos de qualquer pessoa, mesmo de seus próprios legisladores, sempre que estes sejam tolos ou perversos o bastante para conceber levar a cabo planos contrário das liberdades e propriedades dos súditos.[312]

---

[309] Ibidem, p. 516-517.
[310] Ibidem, p. 517.
[311] Ibidem, p. 519.
[312] Ibidem, p. 517-519.

Ou seja, há para Locke um autêntico poder constituinte originário que está assentado na sociedade política, ou seja, na união de todos pelo pacto associativo, que se mantém, antecede, justifica, e pode atuar sobre qualquer poder estatal quando este não cumprir seu fim. A questão aqui está em saber que a Constituição como meio de criação do poder político organizado para o fim de gerar Ordem já é efeito de uma necessidade prévia. Trata-se daquela necessidade que gera o próprio pacto associativo. Isso significa que a Constituição (e tudo que dela decorre) busca garantir uma forma de auto-ordenação social na forma política para garantir a preservação. Mas preservação do que? Propriedade (vida, bens, liberdades)? Sim e não. Na realidade, para a preservação das condições de existência e preservação da propriedade, que, como já vimos, no limite, é a preservação da vida. A questão fundamental é, então, uma questão de segurança e proteção.

Destarte, Locke não inova nesse ponto quanto a Hobbes. O ponto é identificar o pacto prévio de associação com bem delimitado para esse fim. O ponto é a segurança. O afeto político da modernidade liberal é: medo; a racionalidade subjacente é: utilitária. Medo de uma agressão externa que se perfaz na figura de qualquer outro sujeito. Após o pacto de união, medo de uma agressão externa ao povo como efeito do pacto de união. Agressão que pode vir de dentro ou de fora. O liberalismo não nega a utilidade e a necessidade do poder estatal coercitivo, mas ele está preocupado que ele de fato cumpra sua finalidade e não se converta em mais uma fonte de ameaça.

O sujeito é individualmente proprietário de si (vida) e de sua liberdade e bens. O problema está em como levar essa abstração à realidade. O gozo dessa propriedade genérica depende de conviver com outros sujeitos, que são diferentes e têm interesses privados e até mesmo antagônicos, na mesma condição. Dito isso, a manutenção do pacto associativo torna-se preocupação fundamental correlata. Assim, por detrás da preocupação com a preservação do povo está a preservação das condições do sujeito individual proprietário existir e se desenvolver. O direito positivo é um meio de realização então do direito natural.

Isso gera consequências radicais. Primeiro: a disputa sobre o exercício do poder político legítimo se assenta numa disputa sobre quem é o povo e qual é o interesse do povo. O pacto político pode ser refeito, mantendo-se o povo. A ausência

de uma ordem jurídica não implica que uma ordem de base desapareça. O povo, numa ordem de união, pode decidir se ordenar politicamente e juridicamente de outra forma. A lei natural como regra de regulação não desaparece quando a ordem política e jurídica se esvai. Em segundo lugar: o próprio pacto associativo pode ser desfeito, por exemplo, quando um grupo não se avoca mais no lugar de povo A e busca se autodeclarar como povo B. Isso significa a construção de uma futura nova forma de organização política. Anarquia então não é ausência de pacto associativo. Ou quando há a expulsão de pessoas do lugar de povo, instaurando um espaço de guerra contra essas mesmas pessoas, devendo o poder político ser usado contra elas. Ou, ainda, a desintegração absoluta: estado de natureza como puro estado de guerra, quando deve haver um novo pacto de associação e, depois, de submissão.

O verdadeiro "pulo do gato" dado por Locke vem agora. E isso é absolutamente fundamental. O liberalismo prevê o aprimoramento da ordenação jurídica e política do absolutismo quando estabelece a prevalência da lei; quando concretiza o poder supremo nas mãos do povo – seja na criação do Estado, seja na prevalência do legislativo sobre os demais poderes; quando atribui um espectro mais amplo de fins a ser atingidos, por outro lado, como limites do agir; quando radicaliza a despessoalização do poder; quando assume a separação entre homem, sociedade civil e sociedade política e assume uma máxima de utilidade a partir da razão, com base no consenso e na delegação; a ausência de arbitrariedade na submissão, ao prever o exercício de um poder executivo que só age com força nos limites da lei.

Todavia, a utilidade de um poder soberano em exercício para gerar Ordem se mantém. Ademais, a questão fundamental é a mesma: necessidade de proteção e segurança, diante do medo. O "pulo do gato" está na noção lockeana de "poder de prerrogativa", previsto no capítulo XIV do Segundo Tratado sobre o Governo Civil. É aqui que está a base para a compreensão de como o liberalismo não rompe com o absolutismo, mas o aprimora e radicaliza. Vejamos.

A prerrogativa é um poder que Locke atribui ao Executivo: [313]

> Não sendo a prerrogativa senão um poder que detém o príncipe de promover o bem público, nos casos em que, dependendo de ocorrências imprevistas e incertas, leis certas e inalteráveis não possam orientar com

[313] Ibidem, p. 529.

> segurança, tudo quanto for feito manifestamente para o bem do povo e o estabelecimento do governo sobre suas legítimas bases é e sempre será uma prerrogativa justa.[314]

Ou seja: em tese o legislativo é o poder supremo, mas, quando a lei não for capaz, diante de fatos imprevisíveis e incertos, de garantir o "bem do povo", o executivo pode e deve atuar acima, sendo isso visto como justo. Esse poder de prerrogativa decorre da lei natural (dever natural de preservação das condições de propriedade [vida, bens, liberdades]) e é um direito. Assim:

> (...) não sendo os legisladores capazes de prever e providenciar, por meio das leis, tudo quanto possa ser proveitoso para a comunidade, o executor das leis, tendo nas mãos o poder, possui, pela lei comum da natureza, o direito de dele fazer uso para o bem da sociedade, nos muitos casos em que a lei municipal não fornece diretrizes (...).[315]

Esse poder deve prevalecer "até que o legislativo possa ser devidamente reunido para deliberar sobre a questão". Ou seja, diante de uma emergência, o ato de prerrogativa vale "como lei" até que o legislativo delibere.

Isso parte de uma pressuposição de que existem coisas que a lei não consegue prover, sendo necessário para o bem e vantagem do povo, que sejam deixadas a um "poder de discrição daquele que tenha nas mãos o poder executivo, para serem por ele reguladas".[316] A própria lei, inclusive, deve prever isso: "é conveniente que as próprias leis, em alguns casos, cedam lugar ao poder executivo, ou, antes, a essa lei fundamental da natureza e governo, a saber, que tanto quanto seja possível, todos os membros da sociedade devem ser conservados".[317]

Esse poder de prerrogativa do Executivo, que o Legislativo pode eventualmente prever, é um poder de atuar, diante da emergência, sem autorização legal e, inclusive, expressamente contra a lei. Assim:

> Esse poder de agir conforme a discrição em prol do bem público, sem a prescrição da lei e por vezes até contra ela, é o que se chama prerrogativa. Isso porque, como em alguns governos o poder legislativo nem sempre está em função e é, em geral, por demais numeroso e lento para a presteza exigida pela execução, e também porque é impossível prever e, consequentemente, prover pelas leis todos os acidentes e necessidades que possam interessar ao público ou elaborar leis tais que não causem danos se executadas com rigor inflexível em todas as ocasiões e sobre todas as pessoas que caiam sob a sua alçada, deixa assim ao poder executivo uma

---

[314] Ibidem, p. 527-528.
[315] Ibidem, p. 529.
[316] Ibidem, p. 529.
[317] Ibidem, p. 529.

> certa liberdade de ação para deliberar a seu critério acerca de muitas questões não previstas na lei. [318]

Esse poder (acima da lei) deve ser usado "para o benefício da comunidade e conforme os encargos e fins do governo".[319] Para Locke, o absolutismo refletia a maximização do poder de prerrogativa e o liberalismo a necessidade de sua limitação e contenção diante de abusos observados no uso concreto, quando usado para minar, em vez de proteger o bem público; ou seja, de forma arbitrária. O liberalismo, assim, implica a mitigação e o controle do poder de prerrogativa, mas não seu desaparecimento.

O poder de prerrogativa é "a permissão dos povos para que seus governantes pratiquem diversos atos por sua livre escolha, onde quer que a lei silencie e, por vezes, até contrariamente a letra expressa da lei, para o bem público e, ainda, a aquiescência do mesmo povo isso quando praticado."[320] Mas se essa permissão (ou seja, presunção de legitimidade e necessidade), não está na lei positiva, onde ela está? Na lei natural, que implica racionalmente preservação e segurança a qualquer custo.

Para Locke, "a prerrogativa não é senão o poder de fazer o bem público independentemente de regras".[321] O problema é que, ao mesmo tempo que Locke identifica esse poder como fundamental e necessário, identifica que no absolutismo ele operou com abusos. Daí o liberalismo tentar regular, conter e delimitar o poder de prerrogativa. Mas Locke sabe muito bem que este é um núcleo arbitrário que justamente se caracteriza pela ausência de qualquer controle. Diante disso, ele se questiona: "será levantada a velha pergunta de quem há de ser o juiz do uso correto desse poder".[322]

Sua resposta é: cabe ao Legislativo. Daí a importância de o Legislativo não se reunir por convocação do Executivo e poder rever e controlar o poder de prerrogativa. Mas e se o legislativo depender de convocação (ou, eventualmente, for dissolvido)? A resposta é: "não pode haver juiz sobre a Terra".[323]

---

[318] Ibidem, p. 530.
[319] Ibidem, p. 530.
[320] Ibidem, p. 532.
[321] Ibidem, p. 534.
[322] Ibidem, p. 535.
[323] Ibidem, p. 535.

Locke avança e identifica o mesmo problema quando o executivo ou o legislativo usem seu poder, em nome do povo, para destruir o povo. Segundo ele: "Nesses casos e em todos aqueles em que não há juiz sobre a Terra, não tem o povo outro remédio além do apelo aos céus".[324] Assim, as palavras de alento de Locke são: ao homem pode ser retirado tudo, inclusive ser escravizado, mas ninguém pode tirar dele o direito de direcionar um apelo aos céus. Ele afirma:

> Portanto, embora o povo não possa ser juiz, de modo a ter, segundo a constituição dessa sociedade, qualquer poder superior para determinar e passar uma sentença efetiva no caso, ele contudo reserva para si, por uma lei anterior e superior a todas as leis positivas dos homens, uma suprema decisão última, que pertence a toda a humanidade onde não houver a quem apelar sobre a Terra, de julgar se tem ou não justa causa para dirigir seu apelo aos céus.[325]

Essa solução não parece muito promissora. É fundamental perceber como o liberalismo lockeano já traz as bases daquilo que entende por poder de exceção – um núcleo arbitrário que escapa e transcende o controle dentro da *Rule of Law*. Note-se como a criação do Estado e toda sua estrutura operacional se dá para buscar Ordem. O Estado é um ente ordenado em si, para, através disso, promover Ordem. Mas o liberalismo sabe muito bem que Ordem só Deus garante. O melhor que temos é ordem. Destarte, essa ordem deve ser permanentemente produzida e debatida dentro do Estado. A ordem é um processo de produção e, como se aplica com força a todos, todos devem poder participar da sua produção dentro do espaço político.

Locke ainda não via o Judiciário como um autêntico terceiro poder, como mencionado acima. O ponto é notar como tanto o legislativo quando o executivo, somado este ao federativo, são delegações para exercer um poder que é natural e intrínseco à comunidade, porque transferido a ela pelo pacto associativo. Esse poder não se esvai com o surgimento do Estado. Há uma delegação para um fim; e o fim prevalece sobre tudo. O fim é a preservação, a segurança.

Hobbes e depois Locke não colocam em xeque o fato de Deus haver criado o mundo; mas sim sua capacidade de ordená-lo. Por conta disso, o mito de origem se mantém, mas um novo mito de ordenação política se torna necessário. É preciso, então, justificar porque a ordem é necessária, ou seja, porque devemos nos submeter

---

[324] Ibidem, p. 535.
[325] Ibidem, p. 536.

a um poder que é humano; de que forma isso deve ocorrer; e para que fim. O contratualismo é o mito político da modernidade. A forma como cada um o pensou reflete justamente os problemas que identificavam no mundo circundante. O fim do poder político pela lógica da soberania é desde o início e sempre foi: gerar ordem. Ordem como segurança, coesão, estabilidade, para preservar a vida.

O liberalismo remodela e faz avançar o projeto absolutista de ordenar. O redesenho da vida pela lógica da propriedade, que também engloba bens e liberdades, é o ponto crucial. O liberalismo nunca se opôs ao poder soberano absoluto, vale lembrar. Ele se opôs à monarquia absolutista. Ela cumpre sua missão, mas ao fazer isso se torna mais um problema que uma solução. Uma outra forma de se governar se torna necessária.

Como direito natural, que antecede o Estado e o próprio pacto associativo que nos constitui enquanto povo, a preservação das condições de uso e gozo da propriedade marca como fundamento o mito do pacto social e político. O desenvolvimento da propriedade demanda convivência, de modo que a lógica do contrato recorta todas as relações sociais. Note-se como Locke já previa que havia pactos de troca mesmo em estado de natureza. O capitalismo é um modo de produção, mas, mais que isso, um modo de relação que constitui a forma como os sujeitos em relação são significados, seja imaginariamente, seja simbolicamente. O liberalismo pressupõe que todos somos proprietários. Isso justifica a necessidade e submissão ao poder político, mas é também o fundamento do modo de produção. O capitalismo e a lógica de mercado é a operacionalidade prática da propriedade individual se realizando socialmente. Progressivamente, a boa ordenação social se confunde com o bom funcionamento do capitalismo porque a ordem social passa a ser vista como capitalismo em funcionamento. Quando o poder político é pensado para assegurar ordem como estabilidade, coesão e segurança que garanta as condições do desenvolvimento da propriedade, isso é o mesmo que dizer: ele deve garantir o capitalismo em funcionamento.

Toda forma como se concebeu o poder político no marco moderno sempre foi pensada pela lógica do desenvolvimento do mercado e do sistema de trocas. A lógica da propriedade e da segurança sustenta um circuito dialético entre Estado, povo e capital, que constituem uma forma integrada de ordem em produção.

Como proprietários de si, todas as formas de relação social passam a ser mediadas pela lógica do contrato, e a função do direito e da força, como subprodutos do Estado, é assegurar esse bom funcionamento. Assim, por exemplo, o exercício da liberdade de expressão passa a ser pensado num sistema de mercado de ideias, sendo função do Estado garantir seu funcionamento. Ademais, essa lógica que sustenta o sistema é também a lógica dos sujeitos internamente, como eles constituem sua identidade, desejos.

O Estado é, pela lógica de base moderna, um meio racional e necessário de regulação social. Como ele age legitimado pelo consenso, sua "cara" é aquela que nós, povo, lhe damos, pois ele se volta contra nós como repressão e regulação fundada em própria autoria. O problema é sair da abstração e ir para a concretude.

O ponto é anotar como absolutamente todo o Direito atua para gerar ordem. Essa ordem é a ordem social, que é pensada como manutenção e maximização do direito de propriedade. A legitimidade está no respeito a esse fim. A organização política é efeito de uma necessidade. Quando o Direito falha ou não dá conta, para evitar que o caos se instaure (por caos entenda-se condição massiva de crise de preservação), isso significa que a estrutura estatal falhou na missão. Ou seja, que a ordem não garantiu Ordem. Como solução, o liberalismo mantém um poder arbitrário do absolutismo que é um poder de atuar para preservar segurança e ordem contra e acima da lei. A legitimidade dele está em negar a lei positiva, mas respeitar a lei natural. Esse era um poder nuclear no absolutismo, que se mantém no liberalismo. O liberalismo tentar regular e conter esse poder, mas entende que isso é em certa medida impossível e até não desejável. Desse momento em diante, o poder de prerrogativa do executivo é previsto em lei, mas sempre se soube que há um elemento ali que decorre de uma decisão daquele que ocupa o lugar que está para além de controle humano (só os céus podem julgar). Esse poder é o poder de declarar quando a estrutura política falhou na missão. Ou seja, é um poder análogo ao divino de dizer que a ordem não gerou Ordem. Esse gesto de produzir nova ordem, contra e acima da ordem jurídica, é um poder absoluto por excelência. Mas nunca um poder ilegítimo, pois, como Locke mesmo demonstra, as pessoas aceitam e querem esse poder porque ele se opõe à lei jurídica, mas preserva a lei natural. A legitimidade como consentimento está em demonstrar e convencer que a quebra da

lei era necessária para gerar Ordem; ou seja, para preservar as condições de exercício da propriedade, que, progressivamente, confunde-se com preservar o capital.

Assim, tanto povo quanto Estado quanto capital se unem numa estrutura mutuamente afetada, que condensa a ordem social, jurídica e econômica na noção de propriedade de si. O *Rule of Law*, assim, deve ser entendido como cumprimento da Natural Law. Ordem social, bem comum, progresso, como maximização da propriedade (vida, liberdade e bens), confundem-se com bom funcionamento do capital.

A atuação estatal agora opera numa terceira lógica de policiamento, que é a política da propriedade. O policiamento estatal ainda busca garantir ordem e progresso social, mas estes passam a se vincular a preservar a ordem do capital.

3.2 Policiamento e fabricação da ordem no projeto liberal: segurança, defesa da propriedade e capitalismo

A terceira etapa da noção de policiamento implica compreender como o liberalismo, no final do século XVIII, torna-se a narrativa prevalente e altera a dimensão da atuação estatal.

Isso se assenta em duas questões. Primeira: o liberalismo marca uma visão alternativa sobre a forma como o Estado deve atuar para promover bem comum. Segunda: o liberalismo redesenha a noção de policiamento através da figura do *Rule of Law*. A noção de ordem social se altera completamente. O desenvolvimento do liberalismo como ideologia burguesa, lado a lado com o desenvolvimento do capitalismo como modo de produção, implica uma outra forma de relação social.

"A Riqueza das Nações", de Adam Smith, publicada em 1776 (mesmo ano da Revolução Norteamericana), consiste numa crítica ao mercantilismo, bem como na prevalência da agricultura como setor focal produtivo.

Em "*Lectures on Jurisprudence*", publicado alguns anos antes, em 1774, Smith trata a noção de policiamento, sendo a principal função do Estado promover a regulação do governo em geral.

Ele afirma:

> Police, the word, has been borrowed by the English immediately from the French, tho it is originally derived from the Greek πολιτεια signifying

> policy, politicks, or the regulation of a government in generall. It is now however generally confind to the regulation of the inferior parts of it. It comprehends in generall three things: the attention paid by the public to the cleanlyness of the roads, streets, etc.; 2d, security; and thirdly, cheapness or plenty, which is the constant source of it. [326]

Smith afirma que apenas o segundo e terceiro aspectos são relevantes o suficiente para serem considerados na sua análise sobre policiamento. Quanto ao segundo aspecto, segurança, Smith afirma que ela compreende: "preventing all crimes and disturbances which may interrupt the intercourse or destroy the peace of the society by any violent attacks". [327]

Em geral, a forma de solucionar o problema de segurança é "rigorous, severe, and exemplary execution of laws properly formed for the prevention of crimes and establishing the peace of the state". [328] Todavia, Smith compara a situação de duas cidades: Londres e Paris. Paris teria mais regulamentos policiais, mas, ainda assim, mais violência. Sua justificativa para tal é o fato que Paris estaria, em comparação com Londres, mais presa ao modelo feudal como forma de regulação econômica e social. Haveria lá mais *retainers* (servos que trabalham para a mesma família há muito tempo) e *dependents,* que, acostumados a viver num modelo servil-feudal, quando dispensados pelas famílias em decorrência das crises econômicas, recaem na pobreza e são forçados a cometer crimes. Já Londres teria menos crimes por ter um comércio mais desenvolvido. Não só as pessoas teriam menos servos (na lógica feudal), mas a condição de ser trabalhador garantiria mais autonomia às pessoas. Ele afirma: "Commerce is one great preventive of this custom. The manufactures give the poorer sort better wages than any master can afford".[329] Ou seja, o policiamento de Estado para garantir segurança deve focar menos em regulamentos e mais em desenvolver um modelo de mercado.

Quanto ao terceiro aspecto do policiamento, qual seja, "cheapness or plenty", este está relacionado com uma ação na economia para gerar opulência e abundância. Nas suas palavras: "introducing plenty and abundance into the

---

[326] SMITH, Adam. **Lectures on jurisprudence,** ed. R. L. Meek, D. D. Raphael and P. G. Stein, vol. V of **The Glasgow edition of the works and correspondence of Adam Smith** (Indianapolis: Liberty Fund, 1982). Disponível em: <https://www.portalconservador.com/livros/Adam-Smith-Lectures-on-Jurisprudence.pdf>. Acesso em: 20 mai. 2020.
[327] Ibidem, p. 280.
[328] Ibidem, p. 280.
[329] Ibidem, p. 281.

country, that is, the cheapness of goods of all sorts".[330] O Estado, assim, pelo policiamento, deve assegurar oferta ampla e barata de mercadorias.

Tanto o segundo quanto o terceiro ponto mostram como Smith relacionava a atuação do policiamento como uma ação direta na economia.

Num *Report* de 1762-1763, Smith não apenas conceitua *Jurisprudence* como "the theory of the rules by which civil governments ought to be directed",[331] mas descreve quais devem ser as funções que, através dele, deve o Estado exercer como policiamento. Estas são:[332] [333] [334] (i) justiça ou paz interna como preservação da propriedade; (ii) opulência do Estado, através da polícia que envolve regulações sobre trocas, comércio, agricultura e manufaturas; (iii) tributação do povo como forma de gerar receita ao Estado; (iv) proteção do Estado contra agressões externas, por leis de paz e guerra.

Essa visão positiva de Smith da noção de policiamento, inclusive e diretamente racionada à intervenção e à regulação da economia, muda

---

[330] Ibidem, p. 281.

[331] Ibidem, p. 49.

[332] "The first and chief design of every system of government is to maintain justice; to prevent the members of a society from incroaching on one anothers property, or siezing what is not their own. The design here is to give each one the secure and peacable possession of his own property. {The end proposed by justice is the maintaining men in what are called their perfect rights.} When this end, which we may call the internall peace, or peace within doors, is secured, the government will next be desirous of promoting the opulence of the state. This produces what we call police. Whatever regulations are made with respect to the trade, commerce, agriculture, manufactures of the country are considered as belonging to the police". Ibidem, p. 49.

[333] "As the government can not be supported without some expense, though the state was very opulent, it would next be considered in what manner this expense should be born. In all cases it is evident that this burthen at last must lye on the industrious part of the people. Whether 1st, it be born by the rents of what are called demesne lands, viz those that belong to the crown or the governing part of the nation. This as it abridges the possession of the subjects must be considered as a burthen on them. Or 2dly, it may be supplied by a tax on the lands possessed by the subjects. These though not rents of the crown are a deducement from the rents of the possessor. Or lastly, if it be raised by customs, on manufactures, imports and such like, where it is immediately levied from the people. In all cases therefore the expenses of the government must be defrayed by the people". Ibidem, p. 50.

[334] "Besides these 3 considerations of the security of property, the police, and the revenue of the kingdom or state, it must also be necessary to have some means of protecting the state from foreign injuries. Tho' thei peace within doors be never so firmly established, yet if there be no security from injuries from without the property of individuals can not be secure. The danger to them on this head is no less to be feard than from those of their own society; and not only is the security of private persons in danger but the very being of the state. It is therefore requisite that an armed force should be maintained, as well to defend the state against external injuries as to obtain satisfaction for any that have been committed. In treating of this subject we shall consider the various species of armed forces that have been in use in antient and modern states; the different sorts of militias and train'd bands; and observe how far they were suited to the different natures of the governments.
This naturally leads us to consider in the 4th place the laws of peace <and> war, the jura belli et pacis". Ibidem, p. 50-51.

drasticamente apenas dois anos depois. Se no *Lectures policiamento* engloba toda a ação estatal regulatória, em "A Riqueza das Nações" Smith foca no policiamento como regulação econômica e passa a questioná-lo. Essas regulações, que afetariam os preços naturais das coisas limitariam a mobilidade do trabalho, favoreceriam equivocadamente a agricultura em detrimento da manufatura.

Smith continua atribuindo a noção de bem comum ao funcionamento ótimo do mercado, mas deixa de acreditar que isso era tarefa do policiamento. Ou melhor, deixa de acreditar que o Estado seria apto a desempenhar essa missão. Segundo ele, todos os indivíduos agindo por seu interesse próprio na aplicação de seu capital, buscando melhorar suas condições pessoais, seriam levados por uma mão invisível a promover o bem social de forma muito mais eficiente que qualquer gesto deliberado que poderia ser promovido pelo Estado. O trecho fundamental é o seguinte:

> Como todo indivíduo procura, tanto quanto pode, empregar seu capital em apoiar a indústria doméstica, e assim dirigir aquela indústria para que sua produção seja do máximo valor, todo indivíduo necessariamente trabalha para tornar o rendimento anual da sociedade o maior que puder. De fato, em geral, ele nem pretende promover o interesse público nem sabe quanto o está promovendo. Preferindo apoiar a indústria doméstica, e não a estrangeira, ele procura apenas sua segurança; e dirigindo aquela indústria de tal maneira que sua produção seja do maior valor, procura apenas seu próprio ganho, e nisto, como em muitos outros casos, é só levado por uma mão invisível a promover um fim que não era parte de sua intenção. E tampouco é sempre pior para a sociedade que não tivesse este fim. Seguindo seu próprio interesse, ele frequentemente promove o da sociedade mais efetivamente do que quando realmente pretende promovê-la.[335]

De onde Smith deduz que o gesto de policiamento como ação regulatória ativa é inútil ou danosa, gerando uma sobrecarga desnecessária e pressupondo uma autoridade perigosa que não pode ser exercida por nenhum homem isoladamente, conselho ou senado:

> Qual a espécie de indústria doméstica que seu capital pode empregar, e cujo produto poderá ser do maior valor, cada um, é evidente, em sua situação local, pode julgar muito melhor que qualquer estadista ou legislador em seu lugar. O estadista que procurasse dirigir os particulares sobre a maneira que deveriam empregar seus capitais, não só se sobrecarregaria com um cuidado desnecessário, mas assumiria uma autoridade que não poderia ser seguramente assumida por nenhuma pessoa isoladamente, mas por nenhum conselho ou senado, e que nunca seria tão perigosa quanto nas mãos de um homem que tivesse a insensatez e a presunção de se arrogar a exercê-la.

---

[335] SMITH, Adam. **Riqueza das nações.** Rio de Janeiro, Zahar, 2008, p. 680-681.

> Dar o monopólio do mercado doméstico ao produto da indústria nacional, em qualquer arte ou manufatura particular, até certa medida é dirigir os particulares sobre a maneira de dirigir seus capitais, e em quase todos os casos, é uma regulamentação inútil ou danosa.[336]

Assim, a busca do interesse privado de cada um seria suficiente para gerar riqueza e prosperidades às nações, logo, bem social, movido pela força da mão invisível. Destarte, o policiamento do Estado não deve guiar a economia, mas garantir apenas as condições para que ela sozinha opere, o que nada mais é que assegurar o sistema de trocas.

A questão se torna: o que é necessário para garantir isso e que tipo de obra/serviço é do interesse de todos, mas não havendo interesse privado em alocar capital?

Segundo Mark Neocleous, essa mudança tão brusca no pensando de Smith se deu por dois motivos. Primeiro: pelo contato que teve na França com a discussão sobre a liberalização de grãos, que de fato ocorreu. Pressionado pela burguesia ascendente, Luis XV revogou as regras de policiamento sobre grãos, abrindo o comércio, revogando tributos. Esse processo marca o modelo "absolutismo a serviço do liberalismo", conforme afirma Steve Kaplan. Segundo: sua aproximação na França ao pensamento fisiocrata (Turgot, Quesnay) e da teoria do *laissez-faire*. Apesar de Smith ser um forte crítico, abraçou a defesa da liberdade para dentro dos mercados. Terceiro: aproximações de Smith com o liberalismo escocês (ex.: Ferguson).

No livro IV da Riqueza das Nações, Smith trata da economia política como uma ciência estadista, do legislador:

> A economia política, considerada ramo da ciência do estadista ou legislador, propõe dois objetivos distintos: primeiro, proporcionar uma renda abundante, ou subsistência para o povo, ou, mais propriamente, permitir-lhe proporcionar uma tal renda ou subsistência para ele mesmo; e, segundo, suprir o Estado, ou a comunidade, com uma renda suficiente para os serviços públicos. Propõe-se a enriquecer o povo e o soberano.[337]

Longe de uma superação da noção de policiamento, isso mostra como a Riqueza das Nações configura uma tentativa de aprimoramento da noção de

---

[336] Ibidem, p. 682-683.
[337] Ibidem, p. 615.

policiamento. O objetivo continua o mesmo: policiar para gerar bem comum. Todavia, muda a forma como isso deve ser atingido. Trata-se não mais de um policiamento sobre o mercado, mas para ele. O esgotamento do mercantilismo, após ter construído as bases do mercado, possibilitou que este ganhasse vida própria e o núcleo do policiamento se alterasse. Uma vez gerado mercado, ele agora deve garantir condições para que possa operar.

Essa percepção de mercado é jogada para dentro da esfera privada. Progressivamente, as ingerências do Estado nas decisões privadas não são mais vistas como justificadas ou legítimas. O Estado que impõe a forma como as pessoas devem viver passa a ser visto como déspota. Kant e a noção de autonomia e livre arbítrio marcam o ápice dessa posição. A função do Estado ainda é marcada pela noção de preservação e felicidade, mas ele não deve dizer como as pessoas devem ser felizes; apenas garantir as condições para que elas mesmas possam buscar, a sua maneira, a felicidade, desde que isso não afete o poder de escolha dos demais. Aqui marca-se? a noção liberal de liberdade com responsabilidade.

Na mesma linha de Kant, Humboldt, também no contexto alemão, distingue uma ação de policiamento para gerar segurança de uma ação para gerar bem-estar concreto. Para ele, as leis policiais "ou restringem ações cujas consequências imediatas podem colocar em risco os direitos dos outros; ou impõem limitações àqueles que geralmente levam, em última instância, a transgressões da lei; ou, por último, podem especificar o que é necessário para a preservação ou exercício do poder do próprio Estado".[338] É nesse sentido que o liberalismo ganha sentido como atuação negativa de Estado – nem por isso fraca.

O ápice da junção dessa leitura de liberalismo com a noção republicana se dá no debate norte-americano sobre o surgimento dos Estado Unidos como uma federação. Nos *Federalist Papers*, Madison e Hamilton[339] propuseram uma leitura de policiamento marcada pela leitura de Jefferson de Estado como governo da lei e não de homens, com base na noção de constitucionalismo liberal. Desta forma, a ordem

---

[338] VON HUMBOLDT, Wilhelm. **The limits of state action**. Indianapolis : Liberty Fund, 1993, p. 16-17.

[339] MADISON, James; HAMILTON, Alexander; JAY, John. **Federalist Papers: primary documents in American History.** Disponível em: <https://billofrightsinstitute.org/founding-documents/primary-source-documents/the-federalist-papers/>. Acesso em: 31 mar. 2020

refletia o império da lei. Todavia, esse policiamento para gerar ordem restringe a liberdade apenas no núcleo necessário para garantir que os privados pudessem de forma autointeressada tomar suas decisões.

A polícia deixa de ser oficialmente uma força universal e de amplo espectro, com autonomia e legitimidade para adentrar todos os espaços da vida em nome do bem comum e da felicidade, e passa a focar na promoção de segurança. A atividade econômica, estão, passa a ser pensada como efeito de decisões privadas, no marco do exercício da liberdade individual. Muito disso é reflexo das próprias insurgências das colônias contra as regulações excessivas da metrópole (Inglaterra). Policiamento, então, deixa de se referir a todo espectro de funções estatais e converte-se na preservação da ordem, assegurando a efetividade da lei.

Como o "bem geral" era efeito "espontâneo" das ações individuais, o policiamento se transforma num espaço especializado de ação para a gestão da população de modo a gerar ordem e segurança *"enforcing the law"*, ou seja, implementando a lei pela força. Isso concretiza em ato a ideologia desse liberalismo redesenhado, a de que ordem social e econômica poderiam ser mais bem atingidas sem a interferência ativa do Estado. Uma racionalidade intervencionista muda para uma não-intervencionista como base.

Todavia, um ponto merece esclarecimento. Se a ordem passa a ser garantida pelo mercado em geral, o Estado ainda é necessário para garantir as condições de funcionamento dessa ordem. Como a boa ordem social se confunde com o bom funcionamento do capitalismo, já que esse não é apenas um modo de produção, mas também um modo de relação, a função do Estado se converte em assegurar as condições de bom funcionamento do capitalismo como sistema estrutural.

Se o modelo de policiamento da segunda etapa, focado no mercantilismo e na atuação intensiva do Estado buscava criar as condições de existência do capitalismo, uma vez estas existentes e uma classe burguesa devidamente constituída, a terceira fase de policiamento já busca assegurar suas condições de funcionamento. O policiamento de terceira etapa é aquele que atende aos interesses dessa classe burguesa que, uma vez constituída, busca converter seus interesses privados e poder econômico em poder político, configurando o Estado para agir na preservação da ordem capitalista. A fabricação da ordem muda, de criar a ordem

capitalista para criar as condições de seu processo e progresso. A atuação legislativa se converte em força de lei para concretizar o projeto de ordenação do capitalismo e a força policial se transforma em força armada para preservar as condições de funcionamento desta.

O mito político da modernidade, qual seja, o contratualismo, mantém-se, mas ressignificado na figura do proprietário de si. O fim do poder político se redesenha, materializando em ato como uma ficção hegemônica e universal e produz efeitos reais.

É fundamental entender como a ação da lei e da política se torna absolutamente conservadora. Quando o capitalismo se torna o valor central, todas as discussões sobre ordem pela lei se tornam discussões sobre como melhor implementar o projeto do capital. O conservadorismo está no fato de que a prática da Lei e Ordem, vinculada à noção de Ordem e Progresso, estão em curso para promover ações necessárias a garantir a preservação de uma ordem capitalista, seja no âmbito político, social ou econômico.

Não significa que a noção de razão de Estado se perde; ela apenas é redesenhada. Dizer que a função do Estado é preservar o capitalismo não quer dizer que ele vá atender apenas os interesses privados de um grupo de pessoas (burguesia). É entender que a manutenção de uma estrutura deve prevalecer sobre tudo. Mas como essa estrutura é a estrutura do capital, termina atendendo aos interesses comuns da burguesia enquanto classe em si quando assegura sua condição de existência.

Tendo o Estado como referente ordenador, no marco de um projeto de manter e maximizar a estrutura capitalista pela égide da propriedade, diversas forças políticas disputam a todo momento visões de ordenação, que são percepções de justiça. Estas são articulações e disputas de narrativas que operam dentro do Estado ou direcionada a ele. Há, assim, uma correlação direta entre política e direito. Essas disputas de narrativas sobre ordem são disputas de poder, pois buscam converter sua visão de ordem na posição estatal, a qual presume autoria do povo e é executada com a força do policiamento. O Estado, assim, materializa-se como um conjunto concreto de relações em disputa, redesenhando seu agir a todo momento. Todavia, há um limite. Esse limite está dado pelas condições de estrutura.

Para compreender o que está por detrás dessa terceira etapa de policiamento, é preciso focar naquilo que Mark Neocleous[340] chama de quatro conceitos-chave da ordem burguesa: interesses, independência, propriedade e segurança.

O interesse comum é redimensionado à luz do interesse privado. Como a busca pela satisfação dos interesses pessoais seria capaz de gerar ordem pela mão invisível do mercado, a função do Estado de proteger o bem comum se transforma em proteger as condições de busca individual pela satisfação privada, o que nada mais é que a maximização do direito de propriedade.

Para os liberais do século XVIII, a realização do interesse estava atrelada à noção de independência. Embora o liberalismo na origem se sustente no mito lockeano da propriedade de si, segundo a qual todos seriam igualmente, naturalmente, proprietários e racionais, sendo a liberdade nada menos que o uso da razão para dar o destino que bem se entendesse à sua propriedade, o que, dentro da sociedade civil, significava estar apenas delimitado pela lei de autoria própria, isso rapidamente muda.

O paradigma da mudança é Kant. É preciso lê-lo com cuidado. O mito da propriedade de si, da liberdade, razão, etc., mantém-se intacto. Todavia, no que tange ao exercício do poder político, a coisa muda de figura. Kant afirma que a criação e a submissão às decisões do Estado não estão na mesma ordem da participação na formação da decisão pública.

Kant era um contratualista. Para ele, o contrato social é uma metodologia normativa, pois a criação do Estado decorre de uma exigência da razão prática. Para Kant, o estado de natureza é marcado por incerteza, instabilidade e insegurança, sendo impossível nele viver indefinidamente. Toda aquisição aqui é provisória e se sustenta apenas pela força. Assim, romper com o estado de natureza é uma questão de prudência e se constitui como um dever racional.

Segundo ele, "antes de uma condição legal pública ser estabelecida, indivíduos humanos, povos e Estados jamais podem estar seguros contra a violência

---

[340] NEOCLEOUS, Mark. **The fabrication of social order**: A critical theory of police power. London : Pluto Press, 2000, p. 34.

recíproca, uma vez que cada um detém seu próprio direito de fazer o que parece certo e bom para si e não depender da opinião alheia a respeito disso". [341]

A solução então é: "estabelecer o princípio segundo o qual é preciso abandonar o estado de natureza, no qual cada um segue seu próprio critério, unir-se com todos os outros (com os quais a integração é inevitável), submeter-se a uma coação legal externa pública e, assim, ingressar numa condição na qual o que tem que ser reconhecido como a ela pertinente é determinado pela lei e lhe é atribuído pelo poder adequado (não o que lhe é próprio, mas sim um poder externo); em síntese: deve-se, acima de tudo o mais, ingressar numa condição civil". [342]

A justiça distributiva pública, atuando mediada e conforma a lei, assegurada por uma autoridade, garante a definitividade das aquisições e permite, pelo Direito enquanto um conjunto de regras e condições, o arbítrio de um poder conciliar-se com o arbítrio de outro, segundo a lei geral da liberdade. Assim, "(u)m Estado (civitas) é a união de seres humanos submetida à lei. Na medida em que estas são necessárias a priori como leis, isto é, na medida em que procedem espontaneamente de conceitos externos em geral (não são estatutárias), a forma do Estado é a aquela de um Estado em geral, do Estado em ideia, como deve ser de acordo com puros princípios de direito. Essa ideia serve como uma norma (norma) para qualquer associação real numa república."[343]

O contrato originário é, assim, uma ficção racional e necessária; é uma ideia de ato pelo qual o povo se constitui enquanto um Estado, onde há uma troca concreta da liberdade absoluta natural pela liberdade enquanto e na condição de cidadão, como membro de uma comunidade regrada. Assim, a liberdade natural, pela razão, determina a submissão do indivíduo à lei, originando uma outra forma de ser livre, mediada pelo direito e conforme o direito. É o respeito à lei e o sacrífico da liberdade por todos unanimemente que garante a liberdade na convivência também para todos. A liberdade mediada pela lei não só decorre da liberdade natural e da razão, como a lei que regula e delimita essa liberdade é produto da autoria de todos aqueles que se submeterão a ela. A união de todos na entidade

---

[341] KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes.** 2. ed. Bauru: Edipro, p. 154.
[342] Ibidem, p. 154.
[343] Ibidem, p. 155.

legisladora garante o gesto de submissão como gesto de liberdade e justifica e legitima o exercício do poder político. Todo ato de coerção do Estado está determinado e pautado na lei, ou seja, tem como autor justamente aquele que a ele se submete. E isso é um gesto de liberdade e razão.

Para Kant, sem a figura do contrato não se consegue pensar a existência de um direito único que se aplique a um povo, assegurada a liberdade como critério fundamental. O contrato não é a base de nascimento do Estado, mas o guia normativo lógico-racional de sua existência e ação. O Estado não é, assim, invenção da prudência humana, mas uma exigência da razão prática, sendo o abandono do estado natural um dever racional e não uma mera escolha. Note-se, aqui, a base antivoluntarista de Kant, pois, ao tratar o contrato e a obediência à lei como um dever racional, pressupõe que não está propriamente diante de uma situação com escolha. A razão implica o poder de presumir essa escolha a todos, unanimemente.

Para Kant, toda prática política válida deve estar de acordo com o Estado e, logo, com a lei, cabendo a este ir se alterando e reformando, eliminando suas imperfeições e injustiças contrárias aos princípios da liberdade e igualdade. A partir da ideia de contrato, deriva a noção de constituição republicana, sendo a materialização do contrato base da legislação de um povo para si mesmo. Esta deve refletir três princípios racionais: (i) a liberdade dos membros da sociedade; (ii) a submissão de todos a uma legislação comum; (iii) a igualdade de todos os cidadãos nos termos da lei.[344]

Esta constituição republicana requer a divisão de poderes para evitar o despotismo, que decorre da concentração de todos os poderes nas mãos da mesma pessoa. Os três poderes refletem uma repartição tríplice das competências de soberania: poder soberano no legislador; poder executivo no governante; poder judiciário no juiz, sendo executivo e judiciário atuando conforme a determina soberana da lei. A atuação dos poderes se sustenta numa lógica racional-prática. A premissa maior contém a vontade geral, que é a lei; a premissa menor contém o mandato e determina que sua ação seja conforme e nos limites da lei, sendo a conclusão o direito em ato, caso a caso.

---

[344] Ibidem, p. 17.

Kant não admite qualquer forma de resistência popular ao Estado e seus poderes porque toda estrutura estatal é efeito da razão e sua atuação se perfaz conforme a lei, sendo a submissão à vontade geral um dever de respeito à razão e a preceitos decididos por cada um.

Quando trata do poder legislativo, Kant afirma que este "pode pertencer somente à vontade unida do povo, pois uma vez que todo o direito deve dele proceder, a ninguém é capaz de causar injustiça mediante sua lei."[345] Os membros da sociedade que se encontram unidos para legislar são cidadãos. Para ser cidadão, devem estar presentes certas condições: (i) liberdade legal, o que significa obedecer apenas a lei à qual assentiu; (ii) igualdade civil, que implica a inexistência dentro do povo de alguém que lhe seja superior moralmente a ponto de obrigar-lhe juridicamente de uma forma que o impossibilite de obrigar a outro; (iii) independência civil, de modo que sua existência e preservação não decorre do arbítrio de outro membro do povo.[346] Nesse sentido, Kant afirma: "de sua independência segue-se sua personalidade civil, o seu atributo de prescindir de ser representado por outro, quando se trata de direitos".[347]

A partir disso, Kant assim presume a unanimidade pela razão no contrato, bem como na submissão, mas a capacidade de votar, administrar o Estado, organizá-lo o participar na elaboração da lei [348] decorre de específicas condições. Ele cria uma categoria de cidadania ativa e outra passiva, sendo a dependência o fator determinante. Na linha de Adam Smith, que via a dependência como problema a gerar periculosidade, Kant via nela a justificativa para excluir pessoas da participação na coisa pública, mantendo o dever de submissão.

Como o cidadão passivo depende de outro, não se pode presumir que ele use livremente a razão para todas as decisões. Ele se submete porque há a presunção de que, se pudesse usar sua razão, chegaria às mesmas conclusões. Os cidadãos passivos eram: um aprendiz no serviço de um mercador ou artesão; um criado doméstico; menores; mulheres; qualquer um cuja preservação existencial dependesse não da administração de seus negócios, mas das providencias de

---

[345] Ibidem, p. 156.
[346] Ibidem, p. 156.
[347] Ibidem, p. 156.
[348] Ibidem, p. 157.

outrem; qualquer um que ganhasse a vida prestando serviços a outros; o professor particular; o fazendeiro arrendatário; todos não têm independência civil porque dependem de outras pessoas.[349] Mas quem tem então? Homens proprietários de meios de produção.

Isso é fundamental. Sob essa lógica, progressivamente, no seio do liberalismo revisitado, a propriedade de si passa a servir como presunção geral para o que interessa ideologicamente (justificar a submissão no mito do contrato), mas na hora de definir quem pode exercer o poder político de criar as leis, a ausência de propriedade de bens serve para restringir o poder político às mãos da burguesia ascendente.

Assim, a função Estatal de gerar Ordem se mantém. Mas o que é entendido como ordem é a visão de uma burguesia economicamente ativa. Todavia, pelo mito do contrato e pela lógica justificadora, todos são presumidos autores das leis e atos coercitivos de impõem essa ordem.

Se, na segunda fase de policiamento, o Estado cria as bases do capitalismo e a classe burguesa e a trabalhadora, na terceira fase ele se torna propriamente um meio de a burguesia ordenar a sociedade à luz de seus interesses, usando força policial para forçar os trabalhadores e, com mais força ainda, aqueles que não se enquadravam na condição de trabalhador, a jogar as regras do jogo e a se submeter à exploração usando a força armada. Quando a burguesia toma o poder político porque se avoca na única condição de titular do poder político ativo, o policiamento se torna algo a assegurar as boas condições de funcionamento do sistema de produção, reprodução, do mercado, garantindo as condições necessárias para que a burguesia exercesse livremente gestos de busca de seus interesses privados. A polícia como instituição especializada armada passa a assegurar isso sob a justificativa de garantir lei e a ordem com base numa legislação declaradamente classista, atuando cada vez mais sob a lógica de criminalização.

Veja: o processo de criminalização inicialmente buscou garantir a exclusão de todos da condição de proprietários de tudo e assegurar um processo de acumulação primitiva. Ele forçou a transformação da lógica que guiava o agir das pessoas, que era feudal-servil, para a lógica da propriedade e do capital. Na segunda

---

[349] Ibidem, p. 157.

fase de policiamento, a criminalização buscava enquadrar quem não estava trabalhando, sendo a missão incluir pelo trabalho ou retirar do convívio social. Na terceira fase, esse processo se agrava. Devidamente criada a classe trabalhadora, o foco era mantê-la trabalhando em massa num sistema exploratório, criminalizando e usando força policial não só para impedir ataques à propriedade, mas para coibir qualquer tentativa de alterar as condições estruturais do capitalismo afirmado como a forma mais eficaz de maximização da condição de proprietário.

Progressivamente, foi ficando mais nítido que a ideia de propriedade de si, consentimento, liberdade e igualdade nos contratos, era uma narrativa retórica que na prática apenas justificava e legitimava um sistema desigual, no qual a força estatal se prestava a mantê-lo, afirmando, de forma perversa, o trabalhador como autor de todos os atos que mantinham sua exploração.

O liberalismo, então, trabalhava em dois níveis de narrativa.

Primeira, a propriedade de si como direito natural, que justificava a associação e submissão de todos à lei estatal, presumida de autoria de todos e em seu interesse, a fim de assegurar a preservação das condições de liberdade e igualdade no uso e no gozo da propriedade, de onde advinha a presunção que os contratos são instrumentos jurídicos, operacioanalizados por sujeitos livres, iguais, conscientes, racionais e autointeressados. Ex.: o mito do contrato de trabalho livre.

Segunda, numa dimensão concreta, só poderia participar da coisa pública quem fosse proprietário de meios de produção, pois só esses teriam uma situação efetiva de independência que lhes permitiria o uso livre da razão, de modo a legislar com proposições que deveriam ser cumpridas não só porque de autoria do povo, mas porque representaria uma posição racional, com que qualquer um em uso livre da razão concordaria. O povo era presumido autor, mesmo excluído do poder de legislar.

O *Rule of Law*, pensado para libertar o povo do arbítrio da monarquia absolutista se mostrou emancipador apenas para a burguesia que, na prática, o utilizou para exercer um poder ainda mais feroz e com um verniz ideológico legitimador sobre os trabalhadores e despossuídos. A hierarquia de poder político fundada em estamentos no feudalismo foi substituída por uma hierarquia de poder político fundada na propriedade no capitalismo. Todavia, enquanto na primeira a

hierarquia era declarada e explícita, na segunda ela era mascarada justamente numa falsa narrativa de igualdade.

A lógica disciplinar do mercado se torna a lógica disciplinar da polícia. Se o crime implica a desvaloração de uma conduta (ação ou omissão) diante de uma ameaça ou lesão a bem jurídico de interesse público, o bem jurídico a ser preservado é logicamente pensado à luz da noção de propriedade. A preservação da propriedade de bens, vida ou liberdades se torna questão de interesse público suprema. Na mesma linha, preservar as condições de exercício livre da propriedade, preservando o mercado e o sistema de trocas. Por um lado, prevalece a paridade de armas na concorrência entre burgueses; por outro, a disparidade de armas na relação de exploração mediante a tomada da força de trabalho. Significava também coibir e criminalizar qualquer forma de resistência, pois, ao atacar o sistema, estaria atacando os interesses de toda a sociedade.

O policiamento como consistente com a *Rule of Law* constitui, assim, a polícia como órgão especializado no combate ao crime e à desordem, fazendo cumprir a lei que interessava ao capital. Fabricar ordem passa a significar garantir as condições de funcionamento do sistema, que era nada menos que preservar o *status quo*. A segurança sempre foi o valor supremo do político, em todas as etapas. No marco da sociedade liberal burguesa, essa noção é ressignificada à luz da propriedade. Aqui ela aparece com condição da liberdade, porquanto condição da existência da propriedade e do seu exercício.

A proteção da propriedade significa preservação da vida, liberdades e bens, sendo a primeira o valor central da qual decorrem os demais. Ademais, significa proteção das condições de uso e gozo dessa propriedade, o que implica a manutenção de uma ordem social estável, bem como de um sistema de mercado. O mercado aqui elevado a uma máxima que recorta todo o espectro de relações (mercado de consumo, mercado de trabalho, mercado de troca de ideias, etc.). No limite, ordem social, econômica e política se unem para gerar, garantir e maximizar as potencialidades do sistema capitalista apresentado como o meio adequado para tal. A ordenação no capitalismo se apresenta como Ordem; logo, sua ameaça é vista como retorno ao estado de natureza. Proteger o capitalismo é, assim, garantir ordem e progresso. A legalidade passa a ser pensada para esse fim e, por conseguinte, todo

o espectro de ações estatais. Pautado na crença de que o mercado em funcionamento produz sua própria ordem e, consequentemente, a ordem social, o policiamento que era gerar ativamente o bem e progresso social se converte em garantir as condições de funcionamento do capitalismo. Policiamento torna-se, assim, no marco do legislativo, fazer leis para garantir a propriedade e o capitalismo ordenado; no campo do executivo, a política vira um órgão específico que deve usar a força para fazer cumprir a lei, operando na lógica de mecanismos de segurança; no judiciário, trata-se de mediar conflitos a fim de fazer cumprir esse projeto de sociedade pautado na Constituição e na lei.

Embora a liberdade seja dita como o valor central chave, há uma compreensão generalizada que, sem segurança, ela é impossível de se realizar. Destarte, a segurança é o valor supremo e fundamental. Para preservá-la, o Estado pode inclusive agir acima e contra a lei com legitimidade. A segurança da estrutura em si, o que implica manter o Estado, o capital e o povo seguros, mas, obviamente, a segurança dos indivíduos privados. Segurança e seu afeto adjacente, o medo, tornam-se o núcleo da ação.

Assim, não só a ordenação social liberal se apresenta como a Ordem, sem a qual o estado de natureza e a anarquia se concretizariam, mas dentro do cenário político a disputa política se converte em qual a melhor maneira de realizar esse projeto de ordenação capitalista. Por detrás do mito da igualdade, da ausência de hierarquias, da participação de todos na coisa pública, perfaz-se uma realidade absolutamente oposta: um sistema de exploração que se realiza com a força da lei, da arma e da toga para garantir um sistema que é estruturalmente desigual e exploratório e, quando estas falham, avocam-se em um poder excepcional para tal.

É preciso que algo fique muito claro aqui: a ação do Estado no liberalismo é negativa quanto ao mercado e formas de exercício da liberdade pela propriedade; mas é absolutamente ativa no que tange à segurança. A fabricação da ordem agora se assenta em fabricar condições de manutenção e exercício do capitalismo como sistema de relação, que nada mais é que fabricar segurança.

A segurança é a tentativa de se proteger diante do medo. Mas se a preservação e a segurança são aquilo que legitima e justifica a ação do poder político, e, quanto maior a ameaça, maior o poder visto como necessário, a questão sempre

está em entender como o governo deve eliminar a ameaça mas, paradoxalmente, deve criá-la, sob o risco de tornar-se desnecessário.

Diante das contradições nas narrativas, o debate no âmbito dos trabalhadores se torna: usar a lógica do sistema contra ele, forçando inclusão pela extensão de direitos ou entender a contradição como estrutural, o que demandava a superação do sistema. O coração da questão é: reforma ou revolução.

A luta por reformas se assenta na tensão entre liberdade e igualdade. O questionamento fundamental é que as pessoas não se tornam iguais no mercado, pelo exercício da propriedade ou pelo sistema de trocas, mas que a liberdade demanda uma condição de igualdade prévia. Logo, se o Estado busca garantir a liberdade no mercado, ele deve antes assegurar condições igualitárias. Daí a lógica de distribuição e a busca por igualdade de direitos.

3.3 Republicanismo: a radicalização do projeto do Povo Absoluto

Para Rousseau, o homem nasce livre e a ordem social é um direito sagrado que serve ao interesse de todos, direito esse fundado em convenções. Essa liberdade decorre da natureza do homem, sendo a primeira lei natural prezar por sua conservação. Desta forma, Rousseau parte da discussão sobre a escravidão (absoluta retirada da liberdade) e questiona a obediência a um poder exclusivamente pelo uso da força. Segundo ele, a força não faz direito e implica uma obediência por prudência, mas jamais por dever. Para ele, não há autoridade natural de um homem sobre outro e, como a força é antagônica ao direito, a única forma de depreender submissão se dá por convenções, cuja base é a autoridade legítima a que tem todos os homens.

Todavia, essa submissão não poderia, por uma questão de lógica, implicar a alienação completa de sua liberdade. Rousseau, aqui, está questionando a base absolutista, que pressupunha uma alienação da liberdade a um monarca. Mesmo diante de um argumento de que "o déspota assegura a seus súditos a tranquilidade", [350] para ele, "renunciar à liberdade é renunciar à condição de homem".[351] Assim,

[350] ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. Porto Alegre: L&PM, 2007, p. 28.
[351] Ibidem, p. 28.

uma autoridade absoluta implicaria uma obediência sem limites, o que seria um gesto de escravidão, e "as palavras escravidão e direito são contraditórias".[352]

Destarte, há uma diferença entre submeter uma multidão e dirigir uma sociedade. Para Rousseau, o povo como associação entre homens existe antes de dar-se a ele um rei. Sendo assim, o povo deve ser o fundamento da sociedade enquanto ente ordenado politicamente. Diante disso, há um pacto social que enseja um pacto político.

Esse pacto social é um meio de colaboração e soma de forças, que os homens elaboram para sua conservação. Ele busca: "Encontrar uma força de associação que defenda e proteja com toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual cada um, ao unir-se a todos, obedeça somente a si mesmo e continue tão livre quanto antes".[353]

Todas as cláusulas desse contrato social decorrem de uma alienação de cada um e de seus bens à comunidade. A essência do pacto está em: "Cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a suprema direção da vontade geral; e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo".[354]

A comunidade é um ente ao mesmo tempo diferente de cada um, mas igual, já que composta por todos. O pacto dá origem a uma pessoa comum, efeito da união de todos, que ganha o nome de *República* ou corpo político e é chamada pelos seus membros *Estado*, quando passivo; *Soberano*, quando ativo; e *Potência*, quando comparado a seus semelhantes. Já os membros associados, chamam-se coletivamente de *povo* e em particular de *cidadãos*, quando participam da autoridade soberana; e *súditos*, quando submetidos à lei do Estado.

Destarte, o pacto social implica um duplo compromisso: "como membro do Soberano em relação aos demais indivíduos e como membro do Estado em relação ao Soberano".[355] É mais do que obrigar-se para consigo mesmo; é obrigar-se para um todo do qual se faz parte. Para Rousseau, "todo aquele que se recusar a obedecer à vontade geral será forçado por todo o corpo a obedecer, o que não significa outra coisa senão que o forçarão a ser livre, pois tal é a condição que garante o cidadão,

---

[352] Ibidem, p. 31.
[353] Ibidem, p. 33.
[354] Ibidem, p. 34.
[355] Ibidem, p. 35.

entregue à Pátria, de toda sua dependência pessoal".[356] Assim, "tão logo essa multidão se reúne num corpo, não se pode ofender um de seus membros sem atacar o corpo". [357]

A deliberação pública obriga todos como súditos diante do Soberano, mas não o Soberano para consigo mesmo, o que nada mais significa que "não há nem pode haver nenhuma espécie de lei fundamental obrigatória para o corpo do povo, nem mesmo o contrato social".[358] Isso, para Rousseau não é um problema, pois "o Soberano, sendo formado apenas pelos indivíduos que o compõem, não tem nem pode ter interesse contrário ao deles; por conseguinte, o poder soberano não tem nenhuma necessidade de garantia para com os súditos, porque é impossível que o corpo queira prejudicar todos os seus membros, e veremos a seguir que ele não pode prejudicar um deles em particular". [359]

Para Rousseau, o estado civil (que é um estado político), então, se estabelece pelo contrato social, de associação e submissão, e implica um dever de submissão à vontade geral. Se na natureza o homem tem uma liberdade absoluta e direito ilimitado a todas as coisas, agindo por impulso físico e pelo instinto, na sociedade civil ele é forçado a agir segundo outros princípios e consultar a razão antes de ceder às suas inclinações.[360] Sua ação deixa ser meramente instintiva e torna-se justa e moral; sua liberdade natural e absoluta torna-se liberdade civil, limitada pela vontade geral; sua posse, que era sustentada pela força, converte-se em propriedade, fundada em um título positivo. Como a propriedade de um exclui os demais, quando a comunidade aceita os bens dos particulares, ela e só ela consegue converter a usurpação em autêntico direito e o gozo em propriedade.

A propriedade privada não é, assim, um direito natural como em Locke, mas efeito de um gesto de anuência social. Se no estado de natureza não havia proteção à propriedade porque toda posse, ao excluir os demais, poderia ser questionada ou eliminada pela força, não havendo que se falar em algo que é autenticamente próprio, na sociedade civil a comunidade não só permite que alguém se sustente

---

[356] Ibidem, p. 37.
[357] Ibidem, p. 36.
[358] Ibidem, p. 35.
[359] Ibidem, p. 36.
[360] Ibidem, p. 37.

como dono de algo, excluindo os demais, mas dispõe da força unidade de todos para assegurar isso. O outro lado da moeda é que a legitimidade de uma propriedade decorre de uma autorização do soberano como povo unido politicamente. Se na natureza os homens são desiguais em força ou gênio, a comunidade assegura que a igualdade natural se converta em igualdade moral e legítima, de modo que todos se tornem efetivamente iguais "por convenção e direito".[361]

Rousseau em nenhum momento nega a natureza absoluta do poder soberano. Ele apenas pega um fundamento absolutista que era usado para legitimar uma monarquia e joga para o povo. Diferentemente de Locke, que pensa o pacto pela delegação, ele mantém a noção de alienação prevista em Hobbes. Todavia, essa alienação só pode ser a si mesmo; ou seja, ao povo. A questão é então pensar o povo e o Estado como seu avesso, como poder absoluto. Segundo ele, "o pacto social dá ao corpo político um poder absoluto sobre todos os seus, e é esse mesmo poder, dirigido pela vontade geral, que leva (...) o nome de soberania".[362]

Rousseau sabe que os homens são diferentes entre si e têm interesses particulares diversos e antagônicos, mas para ele o que importa realmente é saber qual é o interesse comum entre eles. É esse interesse comum que leva à constituição de um pacto social e é a partir dele que a sociedade deve ser governada. A vontade geral, que não é a soma da vontade particular de todos, está relacionada, então, a esse interesse comum, e só ela pode "dirigir as forças do Estado segundo a finalidade de sua instituição, que é o bem comum".[363]

Assim, Rousseau afirma que: "a soberania, não sendo senão o exercício da vontade geral, nunca pode alienar-se e que o soberano, que não é senão um ser coletivo, só pode ser representado por ele mesmo; o poder pode ser transmitido, mas não a vontade".[364] Ou seja, o indivíduo aliena ao povo, que se torna soberano absoluto. O povo só pode agir representado por ele mesmo; não pode alienar esse poder a outrem.

---

[361] Ibidem, p. 41.
[362] Ibidem, p. 47.
[363] Ibidem, p. 42.
[364] Ibidem, p. 42.

Na mesma linha, a soberania enquanto exercício da vontade do corpo do povo é indivisível: "a vontade ou é geral, ou não existe".[365] Assim, a separação de poderes é uma mera repartição na forma da execução, cuja relativa autonomia não implica ausência de subordinação à soberania. O problema é quando, dentro da sociedade civil se formam facções, associações parciais, sendo que uma delas consegue se impor sobre as demais. Para Rousseau, nesse caso, não há mais vontade geral. Diante disso, a manutenção da indivisibilidade depende de que não existem facções ou que estas sejam tão numerosas que uma não possa se sobressair sobre as demais.

Para Rousseau, o pacto social implica a alienação de todos, indistintamente, à comunidade, de seu poder, bens, liberdade, no limite do que se mostre necessário. O juiz desse "limite" deve ser o soberano. Diante disso, as sujeições só podem ser aquelas que se mostrem úteis à comunidade, diante da finalidade, que é o bem comum, nada mais sendo que "a preservação dos contratantes".[366] Uma forma de garantir isso está na noção de que a vontade geral deve partir de todos, para todos, ou seja, não pode mirar num homem ou fato particular. Assim, o soberano não pode, também, onerar mais um súdito do que outro.

O pacto, assim, pautado na vontade geral enquanto o núcleo compartilhado por todos, tende à igualdade, pois implica o comprometimento de todos às mesmas condições e direitos. Caso um sujeito decida atentar contra o pacto social violando suas leis, esse gesto em ato marca um desejo de se colocar fora do pacto, devendo ser tratado como inimigo do corpo político, em estado de guerra com este, que, para sua preservação pode, como gesto de soberania, inclusive condená-lo à morte. É o soberano que deve decidir que ato merece indulto, isenção de culpa, ou que ato deve ser considerado um ato de ameaça à conservação do povo/Estado, justificando contra esse homem (que não deve mais ser visto como cidadão, pois se colocou fora do pacto) uma resposta de guerra.

Se pelo pacto social (povo) dá-se existência e vida ao corpo político (Estado), seu movimento e vontade se perfaz pela legislação. Esta deve determinar o que o

---

[365] Ibidem, p. 43.
[366] Ibidem, p. 50.

corpo social (povo) "deve fazer para conservar-se".[367] Rousseau marca perfeitamente e expressamente a decadência do poder teológico ordenador. Ele afirma:

> O que é bom e conforme a ordem assim o é pela natureza das coisas e independente das convenções humanas. Toda justiça vem de Deus, somente ele é sua fonte; porém, se soubéssemos recebê-la de tão alto, não teríamos necessidade nem de governo, nem de leis. (...) A considerar humanamente as coisas, as leis da justiça, na falta de sanção natural, são vãs entre os homens (...). É preciso, pois, convenções e leis para unir os direitos aos deveres e reconduzir justiça ao seu objeto. [368]

Mas não é apenas que Deus não é capaz de gerar ordem social. Ao se questionar sobre o que é uma lei, Rousseau afirma: "mesmo quando se tiver dito o que é uma lei da natureza, não se saberá melhor o que é uma lei do Estado".[369] A lei do Estado é aquela que o povo determina como gesto de autorregulação e submissão, e isso já é o suficiente para qualificá-la como legítima.

O legislativo decorre da necessidade de se estabelecerem as regras pelas quais a unidade dos homens, na figura do povo, poderá se organizar. Sendo assim, as leis só podem ser generalistas, considerando a todos como corpo e ações de forma abstrata, de modo a materializar a universalidade da vontade comum[370]. Se o povo é quem se submete às leis, é ele que deve ser seu autor,[371] de modo que a lei jamais é injusta, pois "ninguém é injusto em relação a si mesmo".[372] É isso que legitima a submissão absoluta. Todos são autores de todos os atos de coerção e regulação efeito da lei; ir contra a lei é ir contra si mesmo; ser obrigado a respeitar a lei é ser obrigado a respeitar sua própria vontade e escolha.

Na mesma linha, o governo só será legítimo se atuar dentro dos limites e determinações da lei, pois, nesse caso, "somente o interesse público governa".[373] O governo deve agir, então, em nome do soberano, para fazer cumprir seu comando.

---

[367] Ibidem, p. 52.
[368] Ibidem, p. 52-53.
[369] Ibidem, p. 53.
[370] Nesse sentido, Rousseau afirma que: "Assim, a lei pode perfeitamente estatuir que haverá privilégios, mas não pode conferi-los nomeadamente a ninguém; a lei poder criar várias classes de cidadãos, designar inclusive as qualidades que darão direito a essas classes, mas não pode nomear esses ou aqueles para nelas serem admitidos; pode estabelecer um governo de realeza e uma sucessão hereditária, mas não pode eleger um rei nem nomear uma família real; em sua, qualquer função relacionada a um objeto individual não compete ao poder legislativo". Ibidem, p. 54.
[371] Ibidem, p. 54.
[372] Ibidem, p. 54.
[373] Ibidem, p. 54.

Sendo República o Estado regido por leis, "todo governo legítimo é republicano".[374] Não importa trata-se de um governo monárquico, aristocrático ou democrático quanto ao número de pessoas que governam; o que importa que é o governo se dê nos limites da lei. E isso o torna republicano por excelência.

A primeira coisa que deve se buscar é uma constituição "saudável e forte".[375] A partir disso, a legislação deve buscar ordenar esse povo tendo por objeto a liberdade e a igualdade.[376] Ordenar é "dar a melhor forma possível à coisa pública".[377] Para tal, devem-se considerar diversas relações.

Primeiro: a relação do todo sobre si mesmo, ou seja, do Soberano com o Estado. Essa se regula por leis políticas, chamadas leis fundamentais. A forma de ordenar o Estado é aquela que o povo julgue melhor, dentre uma gama infinita de possibilidades. Segundo: a relação dos membros do povo (cidadãos) entre si ou com o corpo inteiro. Essa se regula por leis civis. Terceiro: a relação entre o homem e a lei, cuja desobediência implica punição. Isso se dá por leis criminais. Quarto: a relação entre todos fora do âmbito político, marcada por práticas e costumes que, inscritas no coração das pessoas, operam com força sobre todos.

O poder legislativo, assim, pertence ao povo e opera a auto-ordenação. O governo, enquanto poder Executivo, faz o vínculo entre Soberano e súditos, executando e fazendo cumprir a lei. Esse poder é um poder delegado apenas para essa finalidade. Se o governo age com força sobre o povo, fá-lo porque o Soberano age, também, com força sobre ele. Assim, é, em certa medida irrelevante quem ocupa o lugar de governo como executor, por sua ação estar delimitada e presa à lei; logo, sendo obediente a ele e implementando-a, também estará implementando a vontade geral.

Embora Rousseau entenda que quem faz a lei sabe melhor do que ninguém como executá-la, ele julga que não convém que o poder de legislar esteja nas mesmas mãos de quem executa. Desta forma, "nunca existiu e nunca existirá a verdadeira democracia",[378] pois "é impossível imaginar um povo permanentemente reunido

---

[374] Ibidem, p. 54.
[375] Ibidem, p. 63.
[376] Ibidem, p. 67.
[377] Ibidem, p. 69.
[378] Ibidem, p. 81.

em assembleia para ocupar-se dos assuntos públicos".[379] Ademais, a democracia como forma de governo favorece guerras civis e agitações internas.[380] Já a aristocracia, preferencialmente eletiva, apresenta a vantagem da separação de mãos entre os dois poderes e permite que os mais sábios sejam escolhidos para governar. Todavia, ela favorece elitizações e concentrações de poder que podem ser abusivas. Quando à monarquia, Rousseau entende que mesmo a eletiva gera problemas, tendo sido substituída pela hereditariedade para evitar o vácuo de poder quando da substituição, o que favorece a tendência natural de absolutização do poder.

Diante desse fato, Rousseau defende que a melhor forma de governo muda de caso a caso e povo a povo, mas nada muda o fato que um bom governo é aquele que se submete à lei como vontade geral. Tudo gira em torno de uma pergunta fundamental: "Qual a finalidade da associação política? É a conservação e prosperidade de deus membros".[381]

A degeneração do governo ocorre quando passa da maioria à minoria e do Estado quando o governo não age mais respeitando a lei, usurpando o poder Soberano. A democracia se degenera em plebe, a aristocracia em oligarquia e a monarquia em tirania. Para evitar isso, é preciso para Rousseau um legislativo forte, atuante. O povo deve se reunir para fixar sua constituição e atuar constantemente em assembleia. Essa forma de atuação não deve se dar por representantes, porque "a Soberania não pode ser representada pela mesma razão que não pode ser alienada; ela consiste essencialmente na vontade geral, e a vontade não se representa: ela é a mesma ou é outra, não há meio-termo".[382]

Rousseau aqui ataca a noção inglesa de representação parlamentar. Ele entende que, após a eleição (ato de liberdade do povo), o povo se torna escravo do representante. Desta forma, "a partir do momento em que um Povo se dá representantes, ele não é mais livre, não existe mais".[383] A representação só pode então ocorrer no executivo, sendo o governante um funcionário do povo, que pode ser destituído a qualquer momento. Desta forma, a necessidade de assembleias

---

[379] Ibidem, p. 81.
[380] Ibidem, p. 82.
[381] Ibidem, p. 97.
[382] Ibidem, p. 107.
[383] Ibidem, p. 109.

constantes e inclusão do povo nos processos de decisão, nos quais a submissão à lei decorre de uma presunção de consentimento diante do resguardo da vontade geral pela lei.

Todavia, até mesmo Rousseau cede diante da ditadura, retomando aqui a discussão sobre poder lockeano de prerrogativa. Segundo ele, "nunca se deve deter o poder sagrado das leis a não ser quando se trata da salvação da pátria".[384]

Rousseau afirma que:

> A inflexibilidade das leis, que as impede de curvarem-se aos acontecimentos, pode em alguns casos torná-las perniciosas e causar, por meio delas, a destruição do Estado em sua crise. A ordem e lentidão das formalidades requerem um espaço de tempo que as circunstâncias às vezes recusam. Podem apresentar-se inúmeros casos que o Legislador não previu, e é uma previdência bastante necessária sentir que nem tudo se pode prever".[385]

Diante disso, a segurança pública deve ser garantida "por um ato particular que confia a responsabilidade ao mais digno".[386] Se o perigo demanda que se aumente a atividade de governo, deve-se dar o poder a um ou dois membros.[387] Nesse caso, não se altera a autoridade da lei, mas sua forma de administração. Eram os casos em Roma, onde o Senado encarregava os cônsules de assegurar a salvação da República. Porém:

> Se o perigo for tal que o aparelho das leis seja um obstáculo à sua garantia, nomeia-se então um chefe supremo que faça calar todas as leis e suspenda por um momento a autoridade soberana; nesse caso, a vontade geral não é duvidosa, e evidentemente a primeira intenção do povo é que o Estado não pereça.[388]

Rousseau entende que, nesse caso, a suspensão da autoridade legislativa não abole a vontade geral. Eram os casos em Roma quando um dos cônsules nomeava um Ditador. O exemplo de Roma mostra que o poder do Ditador deve ser curto e temporário, devendo perdurar "passada a necessidade premente",[389] antes que o ditador deixe de pensar em responder a necessidade e passe a "pensar em outros projetos".[390]

---

[384] Ibidem, p. 135.
[385] Ibidem, p. 135.
[386] Ibidem, p. 135.
[387] Ibidem, p. 136.
[388] Ibidem, p. 136.
[389] Ibidem, p. 138.
[390] Ibidem, p. 138.

Mas quem determina quando surge ou foi superada a necessidade? Quem determina quais os limites desse agir contra a lei que, ainda assim, apresenta-se como concretização da vontade geral? Quem controla esse poder ditatorial? Rousseau jamais responde. Mais: o afastamento de Rousseau do direito natural como limitador sequer impede que se avente um possível critério de controle. Novamente, como na teoria lockeana, sobra um apelo aos céus.

Rousseau, como a base do republicanismo, coloca o poder soberano nas mãos do povo, o qual deve ser exercido com base nos seus interesses enquanto totalidade (considerando a vontade geral), de si, para si, sendo a lei o meio específico de autorregulação. O objetivo é gerar ordem para a preservação. Mas mesmo ele prevê a existência de um poder diante de uma situação emergencial; um poder tão grande e forte que está acima do legislativo como povo soberano em ato. Ou seja, no limite, há um soberano que pode estar acima do soberano; um poder que ele mesmo denomina ditadura dentro e acima da democracia. A legitimação desse poder está em gerar preservação em situações de emergência, estando, portanto, amparado pelo cumprimento da vontade geral. Mas quem determina o que é emergencial? Quais seus limites? Quem é o juiz do abuso? Não há.

Novamente, na mesma linha de Locke, o *modus operandi* normal do sistema é gerar ordem. Mas quando a lei e o governo não são capazes, o hiato entre Ordem e ordem se apresenta, e um gesto de declaração para a preservação absoluto e insindicável, para além da lei, impõe-se. Locke e Rousseau aqui andam lado a lado: não há juiz que possa remediar as disputas sobre abusos, por um lado; por outro, há uma legitimidade como aderência, justificação, necessidade e consentimento para que ele opere, e ela está na percepção subjetiva que ele é fundamental para a preservação.

A partir da obra de Locke e Rousseau, podemos já ter as bases para perceber como o republicanismo se afasta do liberalismo e como ele se aproxima.

Primeiramente, quanto à questão da propriedade. Locke pensa a propriedade como um conceito genérico que engloba vida, bens e liberdades. Ela é um direito natural e há aquisição legítima fora da sociedade política. A função do Estado é preservar e maximizar as condições do exercício desse direito de propriedade. Quando firmamos um pacto de submissão política, permitimos que o

Estado, por via da Lei – que nada mais é que nós, povo, regulando-nos a nós mesmos – estabeleça regras e regule nossa propriedade em geral. Essas regulações só serão legítimas se operadas no marco da legalidade e para concretizar o fim da própria criação do Estado: promover ordem para gerar preservação e segurança. A extensão da invasão é determinada pela finalidade. Quando o Estado falha e a lei não dá conta, um poder de prerrogativa atua acima e contra a lei, amparado na própria lei natural que prescreve a proteção a qualquer custo.

Já Rousseau, não identifica a propriedade como direito natural. Fora do Estado, só há posse e, sendo todos donos de tudo, esta, que dá o domínio de algo a alguém excluindo os demais, é assegurada pelo uso da força. O surgimento do Estado converte a usurpação em direito tutelado e garantido pela lei, a ser protegido com o uso da força unida de todos, como efeito da vontade geral. A função do Estado é garantir a condição individual de proprietário. Sendo a propriedade efeito da vontade geral, ela será regulada, autorizada, invadida, conforme seja do interesse do povo manifestado na forma da lei.

Assim como em Locke, essas invasões só serão legítimas se operadas no marco da legalidade e para concretizar o fim da própria criação do Estado: promover ordem para gerar preservação e segurança (núcleo da noção de bem comum como fundamento da vontade geral). A extensão da invasão é também determinada pela finalidade. Todavia, a lei que invade é a lei que cria a propriedade.

Para Rousseau, não existe a noção de indivíduo, apenas a de cidadão, que é a de membro de uma totalidade (povo). Quem não é cidadão, está fora do corpo social e político e torna-se hostil a ele. Assim, a diferença entre eles é: (i) no republicanismo, só existe interesse privado dentro do interesse público, sendo este mais que um somatório dos privados; só existe propriedade (bens) dentro do Estado. O Estado cria, invade, protege, regula, toma, por via da lei, quando e na forma que se mostrar necessário à vontade geral (bem comum como preservação e segurança do todo). Já (ii) no liberalismo, o que há é propriamente uma associação (corpo social) e submissão (corpo político) como somatório dos interesses privados. O elemento denominador comum (que Rousseau chamaria de interesse comum) é o interesse na preservação das condições de uso, gozo e maximização da propriedade (vida, liberdades e bens). O Estado existe para tal. Ele pode invadir, proteger,

regular, tomar, por via da lei, a propriedade, quando e na forma que se mostrar necessário à preservação desta (segurança no sistema de uso e trocas).

Na prática, por via da lei, tanto o liberalismo quanto o republicanismo legitimam e defendem invasões e regulação da propriedade pelo Estado, por via da lei. Pode haver no liberalismo até invasões maiores. Ambos têm como núcleo fundamental gerar ordem como segurança, proteção e estabilidade. Mas o custo justificador no liberalismo é maior. No republicanismo, como não há individuo fora do coletivo, o interesse do todo facilmente é percebido como de cada um; como o que deve prevalecer. No liberalismo, o interesse do todo, para prevalecer, deve ser justificado como útil e necessário a todos enquanto indivíduos proprietários.

Todavia, o discurso da segurança e da preservação vale para ambos e o *Rule of Law* que está na base dos dois é descartado assim que a urgência e necessidade se apresente. Tanto o poder de prerrogativa (liberalismo lockeano), quanto o poder ditatorial (republicanismo roussauniano), contra e acima da lei, invadem a propriedade (aqui entendida como bens, corpos, liberdades) para gerar proteção, segurança e ordem, e isso é considerado desejável e legítimo desde que para assegurar a condição de propriedade no primeiro (preservação) e a vontade geral no segundo (preservação).

Dito isso, a relação entre *Rule of Law* e poder de exceção está em ambos, de forma inerente e inevitável. Quando a lógica do capital engole ambos, suas finalidades se aproximam radicalmente: a proteção da propriedade e a vontade geral se tornam o mesmo. A defesa do sistema de trocas e do capitalismo se apresenta como meio fundamental de maximização da propriedade individual e núcleo da vontade geral. Os valores do liberalismo proprietário colonizam e se convertem na vontade geral; o bem do capital passa a ser visto como bem comum.

É preciso destacar a relação entre o pensamento de Rousseau e o pensamento kantiano, sendo a base do idealismo:

> Rousseau influenciou decisivamente Kant e, portanto, todo o pensamento idealista do século XIX. Kant diz isso explicitamente, afirmando que suas maiores influências foram Hume, no plano teórico, e Rousseau, no prático. Compara Rousseau a Newton: este havia encontrado o princípio simples que une as leis da natureza material, enquanto Rousseau descobrira a

> noção de uma moralidade simples e pura, pela qual podemos conhecer em profundidade a alma humana.[391]

Para ambos, a sociedade não é uma pluralidade, mas uma unidade na pluralidade, ou seja, uma totalidade com interesses próprios.

Ao absolutizar o Povo, Rousseau efetivamente o leva ao ápice do Lugar de Soberania. Todavia, diante do problema de concretizar o Povo, radicaliza também os problemas de nomear o Povo como Um. O poder ditatorial é precisamente o núcleo de exceção e arbitrariedade necessário à operacionalidade.

3.4 Mito em operação: Estado, Povo e Capital como enodamento

Já foi tratado aqui o papel do Estado como aquele que assegura a continuidade do modo de produção bem como sua legitimidade. Mas é mais do que isso. O advento e a consolidação do capitalismo esteve lado a lado com o próprio surgimento do Estado moderno e a sua consolidação. Todavia, esse processo só foi possível pelo surgimento da noção de Povo. Veja: as mesmas categorias jurídicas que permitem a alienação do sujeito para que atuem como proprietários livres e iguais no sistema de trocas são aquelas que constituem a base da sua condição de sujeito político na figura do cidadão.

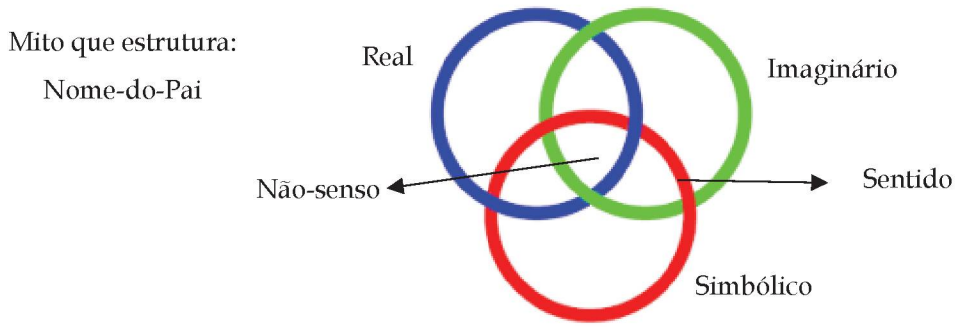
Na prática, o mito do contrato permite que se constitua uma estrutura da relação social. Tal estrutura exerce uma violência objetiva pela sua própria operacionalidade, pelo que produz e pelo que não integra.

No âmbito do sujeito, o corte do Nome do Pai, que nada mais é que o mito edípico, permite que se estabeleça uma estrutura assim constituída:

Figura 6 – Nó borromeano, alterado pela autora[392]

---

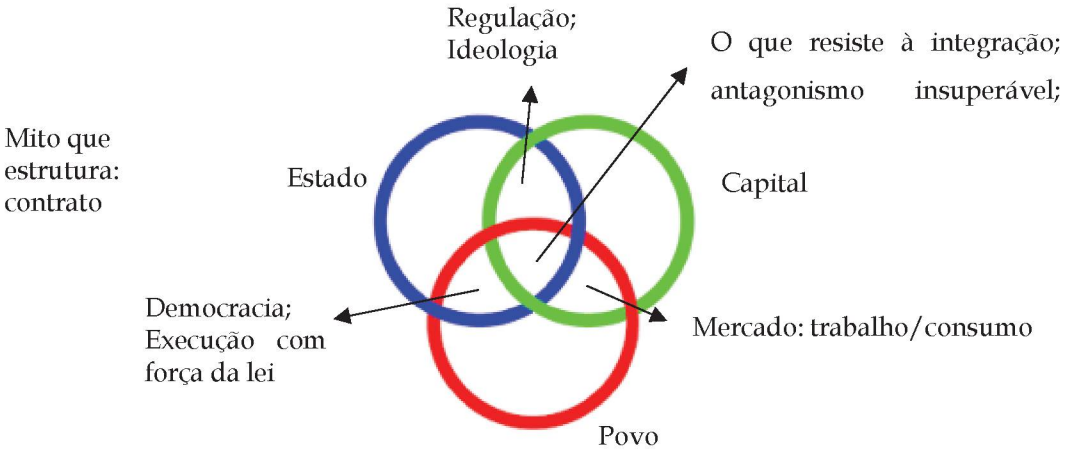
[391] XIRAU, Joaquín. (org.) **Estudos sobre Rousseau**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015, p. 44.
[392] LACAN, Jacques. **O seminário, livro 23:** o sinthoma. Rio de Janeiro: Zahar, 2007, p. 21.



Fonte: a autora, 2020

Já no âmbito político social, proponho que pensemos a mesma operacionalidade nodalética, da seguinte maneira:

Figura 7 – Nó social



Fonte: a autora, 2020

O Mito do contratualismo, assim, permite que se constitua uma estrutura sustentada no mito de fabricação da Ordem pelo contrato social que se perfaz pela articulação entre Povo, Estado e Capital. Esse nó é uma aposta rudimentar de demonstração. Essa estrutura não é estática, ela se move. Ficções operacionais sustentam uma engrenagem em movimento, independentemente da vontade consciente e deliberada de cada um. O movimento da engrenagem é violento em si mesmo. Pretendo em outra oportunidade aprofundar a operacionalidade dessa estrutura, mas entendo que é interessante trazer desde já algumas discussões.

3.4.1 Capitalismo e violência objetiva da estrutura

Slavoj Žižek inicia sua obra "Violência" tratando daquilo que considera duas formas de violência: subjetiva e objetiva. A **violência subjetiva** seria aquela visível, "experimentada contra um grau-zero de não violência. Aparece como uma perturbação do estado 'normal' e pacífico".[393] Todavia, essa aparência de normalidade mascara a existência de uma **violência objetiva,** que é sua condição de sustentação. Essa violência objetiva seria subdividida em (i) **violência simbólica**, encarnada na linguagem e suas formas e uma (ii) **violência sistêmica**, que consiste "nas consequências muitas vezes mais catastróficas do funcionamento homogêneo dos nossos sistemas econômico e político".[394] Diferentemente da violência subjetiva, que pode ser percebida e pessoalizada, a violência produto do funcionamento do capitalismo em movimento é "objetiva, sistêmica e anônima",[395] operando silenciosamente, independentemente da vontade e consciência dos sujeitos.

Em tese, toda forma de dominação é relacional: implica alguém que a exerça e alguém que a ela se submeta. No entanto, o diagnóstico da violência objetiva do capital mostra a existência de uma forma de dominação produzida por uma estrutura abstrata operacional que se funda na própria atuação dos sujeitos em relação, em um sistema de produção e circulação de mercadorias, mas que se volta contra eles.[396] Como Jameson sustenta, a atuação humana permite a operação de um sistema de dominação que os aliena, num radical desamparo.[397]

---

[393] ŽIŽEK, Slavoj. **Violência.** Lisboa: Relógio d'água, 2009, p. 10.
[394] Ibidem, p. 10.
[395] Ibidem, p. 10.
[396] É por isso que Marx afirma no "18 Brumário" que "os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram". ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. **O 18 de brumário de Luís Bonaparte**. Apple Books, p. 51.
[397] "Clearly the emergence of a society organized around exchange value is the doing of human beings; yet all history is in this, Vico's, sense what human beings have themselves made. The dialectical discovery will have to do with their helplessness in the face of what they have made - something only to be dealt with much later on in the main body of *Capital.* But Marx is certainly not adverse to insisting on that helplessness, and on what Sartre will call the practico-inert, the alienated power wielded by humanly produced systems against the human beings who have produced them". JAMESON, Fredric. **Representing capital:** a reading of volume one. London: Verso, 2011, p. 30.

Nesse sentido, Moishe Postone afirma: "Na análise de Marx, a dominação social no capitalismo, no seu nível mais fundamental, não consiste na dominação das pessoas por outras pessoas, mas na dominação das pessoas por estruturas sociais abstratas construídas pelas próprias pessoas".[398]

Três pontos, então, merecem destaque.

Primeiro: se a violência exercida pelo capital é subproduto de uma estrutura sem rosto operando, não há propriamente dominação consciente de classe. Aqui é preciso destacar a diferença trazida por Marx em "A Miséria da Filosofia" entre "classe diante do capital" e "classe em si mesma". Ele afirma

> As condições econômicas tinham a princípio transformado a massa da população do país em trabalhadores. A dominação do capital criou para esta massa uma situação comum, **interesses comuns**. Assim, esta massa já é uma **classe diante do capital**, mas não o é ainda em si mesma. **Na luta**, da qual assinalamos apenas algumas fases, esta massa se reúne, **se constitui em classe em si mesma**. Os interesses que ela defende tornam-se interesses de classe.
> Mas a luta de classe com classe é uma luta política.[399]

Essa mesma perspectiva retorna no "Manifesto Comunista", quando Marx afirma, possivelmente, a frase mais mal interpretada de toda a sua obra:

> O Executivo no Estado moderno não é senão um comitê para gerir os **negócios comuns** de toda a classe burguesa. [400]

Conforme Marx, a dominação é do Capital. Ao transformar a massa de pessoas em trabalhadores, ela constitui uma classe que já existe diante do capital. Na mesma linha, constitui também uma classe burguesa que existe diante do capital, pois são codependentes logicamente.

A dominação do Capital se exerce justamente pelo funcionamento de um sistema de produção de valor e extração de mais-valor, o que demanda uma classe como lógica de própria estrutura que trabalhe, produzindo valor e consumindo; e uma outra classe lógica, que extraia esse mais-valor produzido e não pago, que se converte em lucro pela circulação, assegurando o processo de acumulo.

---

[398] POSTONE, Moishe. **Tempo, trabalho e dominação social:** uma reinterpretação da teoria crítica de Marx. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 46.
[399] MARX, Karl. **Miséria da filosofia**. Apple Books, p. 370-371. [Grifos meus.]
[400] MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto comunista**. 4. reimp. Boitempo: São Paulo, 2005, p. 40. [Grifo meu.]

Para Marx, as classes são subprodutos lógicos do funcionamento do sistema, porque refletem um Lugar necessário para sua existência e operacionalidade. É isso que Marx quer dizer quando no Capital III afirma que *classe*, assim, transcende e independe de quem ocupe esse lugar. Essa classe lógica possui interesses comuns, que, logo, não são de quem ocupa, mas da classe para o capital enquanto lugar lógico. A frase do Manifesto deve ser lida exatamente assim.

Se o Estado, hipoteticamente, atua contra os interesses privados de todos os burgueses, mas assegura a continuidade do sistema de dominação do capital, ele está atendendo os interesses comuns da classe burguesa. Isso é fundamental e significa que, quando o Estado regula, tributa ou criminaliza atividades da burguesia, por exemplo, está indo contra seus interesses pessoalizados, mas não contra os interesses comuns de classe. É isso que Postone quer dizer quando afirma que "embora o capitalismo seja, evidentemente, uma sociedade de classes, dominação de classe não é, de acordo com Marx, o terreno último de dominação social nessa sociedade, mas se torna, ela própria, uma função de uma forma superior 'abstrata' de dominação".[401]

Na luta política, ou seja, nas palavras de Marx, "quando a massa se reúne" em ato, a classe se constitui em si mesma e seus interesses se presentificam. Diante dessas duas perspectivas sobre classe (diante do capital e para si), quando se fala em luta de classes, é preciso que se destaquem esses dois momentos. Há uma "luta de classes" estrutural sem rosto, porque no movimento do sistema o interesse lógico de uma antagoniza com o da outra. Mas o que Marx chama aqui de "luta de classe com classe", é uma luta política concreta e em ato. A classe para o capital é uma só, porque lógica e estrutural; a classe para si ganha infinitas formas como se apresentarem as dimensões concretas e presentificadas.

Só há "homogeneidade" no âmbito lógico-estrutural; no âmbito concreto-material as classes para si antagonizam entre si e dentro de si mesmas. Ora, Marx sabia que o capitalismo se sustenta na ideia de concorrência entre burgueses. É evidente que eles têm interesses privados antagônicos, mesmo que eventualmente possam se reunir em grupos de pressão e interesse. O mesmo vale para os

---

401 POSTONE, Moishe. **Tempo, trabalho e dominação social:** uma reinterpretação da teoria crítica de Marx. São Paulo: Boitempo, 2014, p.150.

trabalhadores, pois a classe é substancialmente composta por sujeitos heterônomos que divergem em opiniões e interesses privados.

É um erro crasso confundir essas duas dimensões de classe – para o capital e para si. Essa confusão leva a crenças absolutamente equivocadas, como (i) dizer que, como as pessoas não se identificam mais como trabalhador ou existem lutas identitárias, a ideia de classe acabou. A cada vez maior dificuldade (agravada pelo neoliberalismo) da constituição da classe para si não elimina a existência da classe para o capital. Isso é tomar a aparência pela realidade da estrutura e impede justamente o necessário trabalho de desvelar a dimensão estrutural de dominação sem rosto exercida pela violência objetiva do sistema. Também (ii) a ideia de complô, presente, por exemplo, em muitas teorias críticas criminológicas ainda hoje.

Ademais, a classe para o capital mostra que a condição de burguesia e trabalhador não está encarnada no sujeito; ela é efeito de uma posição, um lugar, diante de uma relação em uma estrutura. Isso permite compreender que pessoas podem ocupar ambos os lugares, mas nunca ao mesmo tempo, dependendo das relações materiais concretas em que estejam envolvidos (ex.: o trabalhador pode ser um rentista). Isso claramente é o que se torna mais grave com o neoliberalismo e dificulta os processos de luta material, com a ampliação da mistificação entre lugar estrutural e percepção de posição.

Ainda quanto à questão de dominação de classe, reside a questão sobre uma terceira classe. Sob o risco de inconsistência, a estrutura, além de burguesia e proletariado, precisa de uma categoria que exceda ambas e indique uma abertura. Diante da centralidade da categoria *trabalho*, é dela que se deve partir.

A categoria proletariado não inclui apenas o trabalhador empregado, mas também e, especialmente, do desempregado "empregável" (também denominado por Marx na Crítica da Economia Política de "exército de reserva", que tem seu valor para o sistema por carregar justamente a potencialidade da venda da força de trabalho). O exército de reserva consiste na força de trabalho à disposição, mas que excede a necessidade do sistema para garantir seu processo de crescimento; ao contrário, é justamente sua não empregabilidade no momento que desempenha uma função de interesse.

Segundo Marx: "a acumulação capitalista sempre produz, e na proporção da sua energia e de sua extensão, uma população trabalhadora supérflua relativamente, isto é, que ultrapassa as necessidades médias da expansão do capital, tornando-se, desse modo, excedente",[402] sendo que esta "constitui um exército industrial de reserva disponível, que pertence ao capital de maneira tão absoluta, como se fosse criado e mantido por ele".

Todavia, a terceira classe deve ser exatamente aquela que se insere no sistema não tendo a titularidade dos meios de produção e não sendo empregada/empregável. Ou seja, os que são excluídos por sua exclusão. O lumpemproletariado não é um bom conceito aqui. Aqui está o que Jacques Rancière denomina "parte da não parte", Laclau de "antagonismo irredutível", que é a universalidade a partir da exclusão, "daqueles para quem não há lugar específico dentro da ordem existente, embora pertençam a ela; a universalidade é estritamente codependente dessa falta de lugar/determinação específico".[403] Concretamente, são aqueles que Mbembe chama de "corpos matáveis".[404]

Por fim, a questão da dominação estrutural como violência objetiva quanto à questão das classes para o capital ajuda a delimitar o papel do Estado. Sobre esse tema se falará mais propriamente no decorrer do trabalho, mas é importante deixar um ponto claro desde já. Quando Marx fala que o executivo do Estado gere os interesses comuns da burguesia, apenas denota sua função de assegurar a continuidade do modo de produção, ou seja, assegurar o processo constante de produção de mais valia garantindo o sistema de acumulação e sua legitimação.

Para tal, ele tem relativa autonomia, mas esta se dá dentro da sua razão de existir. Assim, ele incorpora as lutas de classe e contradições do sistema internamente e produz suas próprias tensões e contradições, mas dentro de um marco estrutural fundamental que, dialeticamente, ele constitui e por ele é constituído. Nesse sentido, o Estado incorpora as disputas de classe para si tanto entre classes, como intraclasses.

---

[402] MARX, Karl. **O Capital.** 18. ed. Rio de Janeiro : Civilização brasileira, 2002, l.1, v. 2, p. 733.
[403] ŽIŽEK, Slavoj. **Visão em Paralaxe.** São Paulo: Boitempo, 2008, p. 54-55.
[404] MBEMBE, Achille. **Necropolítica.** 3. ed. São Paulo: N1, 2018.

Dentro da burguesia para si, diversos sujeitos que compartilham a mesma posição de classe possuem interesses privados conflitantes e opiniões diversas (até porque o sistema se sustenta na concorrência e pende ao monopólio). Essa disputa é incorporada pelo Estado e por ele equalizada. O mesmo ocorre dentro do proletariado, pois os interesses dos indivíduos do proletariado para si não são homogêneos. As classes para si podem, da mesma forma, entre elas (o que geralmente ocorre) estar em disputa por questões específicas, com interesses comuns opostos.

Para assegurar legitimação e acumulação, o Estado deve responder e equacionar as demandas e interesses das classes para si (intra e entre), mas sempre, ao final, mantendo a divisão lógica entre elas. E isso demanda uma certa autonomia e uma despersonalização. O Estado, assim, não é um servo ou instrumento dos interesses da burguesia no sentido personalizado e individualizante, pois em muitos pontos cede ante as pressões e demandas da classe trabalhadora. O ponto é que, mesmo quando faz isso, está atuando para assegurar a acumulação e legitimação do sistema capitalista, o que implica a manutenção de uma relação que ultrapassa interesses privados e conscientes: a relação lógico-estrutural de extração de mais valia e acumulação e concentração de capital.

O **segundo** ponto quanto à violência objetiva operada pela dominação social no capitalismo, exercida através de estruturas sociais abstratas, é compreender a operacionalidade desse mecanismo. Para isso é preciso recorrer à noção de alienação e fetichismo presente em Marx. Todavia, como pretendo demostrar a seguir, é preciso "empurrar" um pouco mais, e, para tal, focar na categoria "personificação".

No Capitalismo, os indivíduos estão relacionados entre si através de uma relação social fundada na produção e circulação de mercadorias, que nada mais é que o processo de produção de valor. Como é o trabalho que produz valor, a primeira troca fundamental é a própria compra da força de trabalho.

Para tal, o sistema capitalista demanda a crença em um sujeito racional, proprietário de seu corpo e trabalho, que pode contratar em igualdade de condições. Essa é a premissa-base de que o sujeito tem uma mercadoria inerente – a força de trabalho, que pode ser trocada pela via do contrato, tendo por contraprestação o salário, que nada mais é que o suposto valor equivalente da força de trabalho

materializado na forma-mercadoria abstrata universal: o dinheiro. O sujeito, assim, é proprietário e, ao mesmo tempo, propriedade, o que permite vender seu tempo de vida na forma de força de trabalho. Todavia, como Marx afirma, a força de trabalho é uma mercadoria muito peculiar: produz o próprio valor e acrescenta valor ao que produz; porém, não se pode analisar uma situação individual, o tempo de trabalho efetivo. É o tempo de trabalho socialmente necessário que determina o valor de uma mercadoria, ou seja, o trabalho social médio. No sistema de troca o valor se perfaz, e permite que o mais-valor exceda o valor do salário e se converta em lucro para o empregador.

Mas, para o que interessa aqui, o ponto é destacar que o próprio contrato de trabalho se configura, ao mesmo tempo, como um contrato entre sujeitos iguais, proprietário e livres, e como um mecanismo de troca entre a "mercadoria força de trabalho" e salário enquanto dinheiro, que é a "mercadoria equivalente universal". Depois, dentro das relações de consumo, novamente o contrato aparece como entre sujeitos proprietários, mas o que se troca são mercadorias.

É nesse sentido que Marx afirma:

> A troca universal de atividades e produtos, que deveio de condição vital para todo indivíduo singular, sua conexão recíproca, aparece para eles mesmos como algo estranho, autônomo, como uma coisa. No valor de troca, a conexão social entre as pessoas é transformada em um comportamento social das coisas; o poder [Vermögen] pessoal, em poder coisificado. [405]

Há uma dimensão aqui de alienação do sujeito na categoria jurídica, que permite a presunção da condição de proprietário, livre e igual. Existe, ademais, a questão do fetiche da mercadoria, que aparece aqui na própria ideia de valor, pois o que assegura a relação de troca é a presunção da existência de um valor que estaria vinculado ao objeto. Esse fetiche da mercadoria, ou, como afirma Hillani "feitiço que a forma-mercadoria lança sobre a sociedade, é o que permite que 'uma relação social determinada entre os próprios homens' assuma para eles 'a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas".[406] Ocorre que, sem essa dupla ilusão, não há operacionalidade do sistema. E esse é o ponto fundamental.

---

[405] MARX, Karl. **Grundrisse** - Manuscritos Econômicos de 1857-1858 - Esboços da Crítica da Economia Política. Apple Books, p. 240.
[406] HILLANI, Allan M. **Na urgência da catástrofe:** violência e capitalismo. Rio de Janeiro: Gramma, 2018, p. 32.

Essa ilusão, ao mesmo tempo que implica o apagamento do sujeito concreto, é a própria condição de relação no capitalismo. É um processo de relação entre sujeitos alienados na categoria jurídica que só se colocam diante de si como mercadorias em troca com vida própria; troca essa viabilizada pela crença em um valor que a possibilite.

É isso que Marx quer dizer quando, nos *Grundrisse,* afirma:

> O consumo também é imediatamente produção, do mesmo modo que na natureza o consumo dos elementos e das substâncias químicas é produção da planta. Por exemplo, na nutrição, que é uma forma de consumo, é claro que o ser humano produz seu próprio corpo. Mas isso vale para todo tipo de consumo que, de um modo ou de outro, produz o ser humano sob qualquer aspecto. Produção consumptiva. Porém, diz a Economia, essa produção idêntica ao consumo é uma segunda produção, derivada da destruição do primeiro produto. Na primeira, **coisificou-se o produtor; na segunda, personifica-se a coisa por ele criada.**[407]

O sujeito é reificado pela categoria jurídica e metonimizado na mercadoria, que parece ter vida e vontade própria. Assim, as relações de troca aparecem para o sujeito como relações entre mercadorias.

Como afirma Michael Heinrich:

> geralmente, o fetiche da mercadorias é caracterizado apenas como um estado de coisas no qual as relações sociais entre as pessoas aparecem como relações sociais entre as coisas (as relações dos envolvidos na troca aparecem como uma relação de valor entre os produtos que estão sendo trocados), para que as relações sociais se tornem propriedade das coisas. Mas se deixarmos assim, o fetichismo parece ser apenas um erro: as pessoas atribuem propriedades falsas aos produtos de seu trabalho e deixam de ver que "na realidade" um relacionamento social entre as pessoas está por trás do relacionamento entre as coisas. O fetichismo seria, portanto, uma forma de 'falsa consciência' que apenas oculta as "condições reais". Se fosse esse o caso, então essa falsa consciência deve desaparecer quando as condições reais forem explicadas. Nessa concepção reducionista do fetiche da mercadoria, pontos importantes da análise de Marx são perdidos".[408]

Como já exposto, a práxis dos sujeitos produz uma estrutura que os aliena e domina, sem sua intenção e consciência e de forma independente delas. Mas é mais que isso: esse processo só consegue operar graças a essa ilusão. Ela desempenha uma função. Há um campo da abstração real que determina a estrutura dos processos

---

[407] MARX, Karl. Grundrisse **- Manuscritos Econômicos de 1857-1858** - Esboços da Crítica da Economia Política. Apple Books. [Grifo meu.]

[408] HEINRICH, Michael. **An introduction to the three volumes of Karl Marx's Capital.** New York : Monthly Review Press, 2012, p. 71.

sociais materiais e se impõe aos sujeitos independentemente do seu querer e da sua consciência; a alienação e o fetichismo têm uma força operacional *per se*.

Todavia, essa ilusão, ao mesmo tempo que permite as relações no capitalismo, só o faz com a condição de manter oculta a relação de exploração e dominação. Não que elas existam antes, mas, ao contrário, perfazem-se justamente nesse processo em ato. As pessoas então atuam, mas sob a condição do seu desaparecimento.

Dito isso, é preciso avançar um pouco e entrar no **terceiro ponto**.

Como já foi exposto, e em síntese, no Capitalismo, os indivíduos se relacionam socialmente através de um sistema de produção e circulação de mercadorias. Esse sistema é produzido por eles e constitui uma estrutura operacional abstrata, mas operante, se se volta contra eles, produzindo violência objetiva e dominação. A alienação na abstração das categorias jurídicas e o fetichismo da mercadoria permite que as relações operem ao custo do apagamento do sujeito concreto e tem como efeito a exploração. Essa estrutura se sustenta logicamente em lugares, que são as classes para o capital, que refletem uma posição diante do sistema de produção de mais valia que se sustenta na tomada do trabalho humano.

Dito isso, Marx nota como isso faz com que os sujeitos só apareçam como "representantes sociais" de categorias econômicas, que carregam em si determinados interesses de classe. Ele denomina isso como processo de personificação. No prefácio do volume I do Capital, ele afirma:

> aqui **só se trata de pessoas na medida em que elas constituem a personificação de categorias econômicas, as portadoras de determinadas relações e interesses de classes.**[409]

Na mesma linha, essa ideia aparece diversas vezes em sua obra. No volume II do Capital o argumento retorna:

> O **capitalista** põe em circulação, na forma-dinheiro, menos valor do que dela retira, porque faz circular mais valor em forma de mercadoria do que retirou da circulação nessa mesma forma. **Quando atua meramente como personificação do capital, como capitalista industrial, sua oferta de valor-mercadoria é sempre maior do que sua demanda.** (...)
> A taxa na qual o capitalista valoriza seu capital é tanto maior quanto maior é a diferença entre sua oferta e sua demanda, isto é, quanto maior é o excedente do valor-mercadoria que ele põe à venda em relação ao valor-

[409] MARX, Karl. **O Capital** - Livro 1. Apple Books, p. 173-174. [Grifo meu.]

> mercadoria que procura comprar. Seu objetivo é não a coincidência de oferta e demanda, mas o maior desnivelamento possível entre elas, a superioridade da oferta sobre a demanda.
> O que dissemos sobre o capitalista individual vale também para a classe capitalista. **Na medida em que o capitalista personifica apenas o capital industrial, sua própria demanda se reduz à demanda por meios de produção e força de trabalho**."[410]
> [...]
> As transformações de forma do capital, de mercadoria em dinheiro e de dinheiro em mercadoria, são, ao mesmo tempo, operações comerciais dos capitalistas, atos de compra e venda. O tempo em que essas transformações de forma do capital se realizam é, subjetivamente, o tempo de venda e de compra, o tempo durante o qual ele atua no mercado como vendedor e comprador. **Assim como o tempo de curso do capital forma uma parte necessária de seu tempo de reprodução, também o tempo durante o qual o capitalista vende e compra – move-se no mercado – forma uma parte necessária do tempo em que ele atua como capitalista, isto é, como capital personificado.** Ele constitui uma parte de seu tempo de negócio."[411]
> [...]
> **Se consideramos meramente a circulação e a rotação do capital, e, portanto, também o capitalista apenas como personificação do capital** – e não como consumidor capitalista e *bon vivant* –, **vemos como ele constantemente lança mais-valor na circulação, como componente de seu capital-mercadoria, mas jamais vemos em suas mãos o dinheiro como forma de renda; jamais o vemos lançar dinheiro na circulação para consumir o mais-valor.**[412]

E, novamente, no volume III do Capital:

> No entanto, **o modo como o mais--valor adquire a forma do lucro por meio de sua passagem pela taxa de lucro é apenas o desenvolvimento subsequente da inversão de sujeito e objeto que já ocorria durante o processo de produção**. Já vimos diversas forças produtivas subjetivas do trabalho que se apresentam como forças produtivas do capital[c]. **Por um lado, o valor, o trabalho morto que domina o trabalho vivo, é personificado no capitalista; por outro lado, inversamente, o trabalhador aparece como mera força de trabalho objetivada, como mercadoria.** Dessa relação invertida deriva necessariamente, já na mais simples relação de produção, a representação errônea correspondente, uma consciência deslocada [transponiertes Bewußtsein] que continua a se desenvolver por meio de transformações e modificações do processo de circulação propriamente dito.[413]

Marx identifica a questão central: no capitalismo, a condição para o sistema operar é que as pessoas concretas se relacionem num sistema de produção e troca,

---

[410] MARX, Karl. **O Capital.** Livro II: Crítica da economia política. Livro II: O processo de circulação do capital (Marx e Engels). Apple Books, p. 418-419 [Grifo meu.]
[411] Ibidem, p. 447-448. [Grifo meu.
[412] Ibidem, p. 1269-1270. [Grifo meu.]
[413] MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política : Livro III: o processo global da produção capitalista. Apple Books, p. 147-148.

mas isso só ocorre com o seu mediante seu apagamento e reificação por um lado, e com as mercadorias ganhando "vida" por outro. Todavia, não são só as mercadorias que ganham vida; o capital se personifica pelos atos dos sujeitos.

Mas veja: esse processo de personificação é mais profundo do que isso e a alienação do sujeito viabilizada pelo Direito tem efeitos muito mais extensos. Já foi tratado aqui sobre o papel do Estado em assegurar a continuidade do modo de produção, bem como sua legitimidade. Mas é mais do que isso. O advento e a consolidação do capitalismo esteve lado a lado com o próprio surgimento do Estado moderno e a sua consolidação. Todavia, esse processo só foi possível pelo surgimento da noção de povo. Veja: as mesmas categorias jurídicas que permitem a alienação do sujeito para que atuem como proprietários livres e iguais no sistema de trocas são aquelas que constituem a base da sua condição de sujeito político na figura do cidadão.

3.4.2 Ordem no capitalismo, personificação e abstração operacional: Estado e Povo

O apagamento e a alienação do sujeito se dão, também, pelas estruturas de personificação do Estado e do Povo como abstrações operacionais. A crítica do Idealismo hegeliano por Marx na Filosofia do Direito se dá, justamente, pela identificação da personalização do Estado no campo da Ideia que vela a forma concreta de sua atuação.

Michael Walzer comentou uma vez que, em certo sentido, o Estado é invisível. Como tal, "deve ser personificado antes de ser visto, simbolizado antes de ser amado, imaginado antes de ser concebido".[414]

Uma das maneiras pelas quais esse complexo de significados se une é como uma forma incorporada humana; uma pessoa considerada no que diz respeito à forma visível; uma representação artificial da forma humana. Desta forma, é fundamental notar como a relação do Estado com a ideia de "corpo político" está constantemente presente no pensamento liberal burguês democrático, o que

---

[414] "it must be personified before it can be seen, symbolized before it can be loved, imagined before it can be conceived". WALZER, Michael. On the role of symbolism in political thought. **Political science quartely,** v. 82, n. 2, p. 194, 1967.

inclusive serve de base para justificar e legitimar uma gama de ações violentas e repressivas. A imagem do corpo tem sido uma forma central de imaginar a ordem e as metáforas de corpo estão presentes a todo momento.

Na mesma linha, enquanto personificação e corpo, o Estado passa a ser relacionado à ideia de mente, dotado de razão e inteligência, sendo pensando como um sujeito consciente em si mesmo e um mecanismo para o conhecimento. Isso permite que a sociedade civil se constitua através do Estado mediada pelo seu próprio imperativo de conhecimento.

As categorias de corpo, mente e personalidade ajudam a configurar o Estado como o repositório da soberania e coletivo político fundamental. Na mesma linha, imaginar o Estado como sujeito em seu próprio direito ajuda a sustentar as práticas pelas quais o Estado administra a sociedade civil e fabrica a ordem social. Assim, a ideia de Estado personificado permite que se compreenda a operacionalidade de três ícones do imaginário político: o coletivo político, o inimigo comum e o Soberano. Desta forma, vamos suscintamente analisar a relação do Estado como a ideia de corpo, mente e personalidade.

Enquanto corpo, o Estado é pensado desde a Grécia, o que se reproduz no medievo. Pizan afirma que príncipes, cavaleiros, nobres e o povo universal, "deveriam ser uma política como um corpo vivo", pois a política é como "um corpo tendo vida". A ideia de Paulo de todos unidos num só corpo, o corpo de Cristo, se apresenta em seu ápice no medievo, estruturado como uma Ordem diante do Lugar de Deus como Princípio. Nessa visão de corpo político como Um, cada um desempenhava uma função, sendo a discussão sobre quem deveria ser a "cabeça": Rei ou Igreja. O desdobramento dessa ideia já vimos com Kantorowicz,[415] na metáfora dos dois corpos do Rei: um corpo natural, que morre e adoece com o tempo; e um corpo político, imortal, ocupável por outro, o que permitiu a progressiva secularização do Lugar de Soberania.

O discurso de "dois corpos do Rei" permitiu que a questão da Ordem driblasse o problema do tempo e da finitude humana. Na mesma linha, resolveu um problema decorrente da retirada de Deus do Lugar de Ordenar: a perpetuidade. Fica

---

[415] KANTOROWICZ, Ernst. **Dois corpos do rei: um estudo sobre teología política**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

claro aqui como a natureza eterna de Deus reflete a necessidade de continuidade perpétua do Lugar. A suposta despessoalização do lugar de soberania do Rei para o Estado implicou a substituição da pessoa corpórea finita para uma artificial, eterna. Isso reflete algo que permanecia velado até a modernidade e que Bodin tão bem explicita quando afirma que o poder Soberano é absoluto porque perpétuo. A Onipotência é do Lugar de Exceção que garante o Um.

Quando Foucault afirma que ainda não cortamos a cabeça do Rei devemos entender que, enquanto operarmos na lógica do Todo, isso não pode por estrutura acontecer. Corta-se a cabeça do Rei mortal, mas o Lugar é eterno. Entenda-se: isso é de estrutura. A Soberania é efeito da lógica do Todo. A função da Soberania é assegurar o Um.

Segundo Mark Neocleous, uma das razões pelas quais muitos encontraram na metáfora corporal uma forma útil de imaginar poder e soberania reside no fato de que uma comunidade imaginada em termos corporais conota unidade e integração, identidade e concordância, integralidade e indivisibilidade. Em outras palavras, Ordem. A imagem do corpo permitiu inscrever a comunidade política dentro de um quadro epistêmico coerente que possibilitou explicar a origem e a trajetória histórica das comunidades em questão nos mesmos termos que as utilizadas para explicar a história dos seres vivos – ou seja, em termos de sua organização, unidade e coerência estrutural. Em termos de ordem interna ao corpo político, isso significa que a Soberania impede a divisão, desintegração e a incompletude.

Quando o capitalismo começa a se desenvolver, a ordem política estava se tornando cada vez mais complexa e uma classe ascendente de proprietários, libertados do corpo do monarca, estava começando a entrar em conflito com uma nova classe de trabalhadores assalariados "livres". Nesse sentido, o corpo soberano do Estado emerge como uma tentativa de mitigar a tensão. Concomitantemente, a imagem do corpo do Estado emerge como uma forma de imaginar a fabricação da Ordem em meio a essa crise.

O Leviatã hobbesiano aparece como o corpo que Une todos os súditos, com a força da espada e da lei. Ele é efeito de um pacto, de um mito, que constitui uma

pessoa artificial, um corpo de Unidade. O Estado ganha vida como um corpo artificial, como uma pessoa onipotente mecanizada.

O que o mito do contrato nos mostra é que a morte de Deus deixa um lugar vazio, mas pela lógica do Todo esse Lugar deve ser preenchido. O mito político mostra a tentativa de constituir "algo" que ocupe aquele Lugar. A leitura de lugar Vazio de Lefort que já discutimos deve ser lida como: "surge o Lugar", mas a lógica do Todo o recusa, colocando o mito do contrato e o Estado no Lugar. É certo dizer que ninguém pode se avocar como titular natural do Lugar, mas a operacionalidade concreta mostra como ele nunca está de fato vazio.

Com Rousseau, vimos como essa situação se torna mais complexa. O Soberano como corpo político que garante o Um passa a ter uma dimensão passiva e ativa, sendo Estado e Povo os dois lados dessa moeda, que é o Poder de Ordenar. Instaura-se uma relação dialética entre corpo social e corpo político. Estado e Povo são duas personalizações artificiais como ficções operacionais de Unidade operativa.

Veja: os dois corpos do Rei marcam a separação entre corpo físico e Lugar Soberano de Ordenar. Até o contratualismo ainda se podia pensar num fundamento divino que justificasse o corpo físico daquele Rei específico ocupar o Lugar. Como Rousseau se maximiza a ideia de que o Lugar Soberano de Ordenar e gerar o corpo político como Um, pensado como uma ficção de corpo artificial, deve ser ocupado por outra ficção artificial, o Povo. Esse é o ápice de personificação.

Ou seja, para se definir a vontade e o interesse do Estado (veja, como ficção de que tem uma vontade, uma razão e um interesse) deve-se constituir qual a vontade e o interesse do Povo (como outra ficção de que tem uma vontade, uma razão e um interesse). Veja como isso aparece na Seção 39 do *Federalist Papers*, nas palavras de Madison:

> If we resort for a criterion to the different principles on which different forms of government are established, we may define a republic to be, or at least may bestow that name on, a government which derives all its powers directly or indirectly from the great body of the people, and is administered by persons holding their offices during pleasure, for a limited period, or during good behavior. It is ESSENTIAL to such a government that it be derived from the great body of the society, not from an inconsiderable proportion, or a favored class of it; otherwise a handful of tyrannical nobles, exercising their oppressions by a delegation of their powers, might

> aspire to the rank of republicans, and claim for their government the honorable title of republic.[416]

Na mesma linha, Sieyès afirma que a nação, "exige nada menos do que fazer da totalidade dos cidadãos um único corpo social".[417] Ou seja, a Soberania como titularidade do Povo e exercida pelo Estado coloca o poder de gerar e fabricar Ordem no desafio de construir o Povo como um corpo indivisível e depreender sua vontade. Pelo Estado o corpo social Unido se materializa como Vontade Soberana de ordenar. Se a representação é um meio de presentificação do social no político, como Povo nunca fecha a representação é sempre problemática e insuficiente em si.

O problema (e grande mérito) do Povo como Unidade Soberana que une corpo social e político é que, como já vimos, o Povo nunca fecha. A mesma falta que move sua constante produção, é o que engendra violência contra o que é visto como não integrável. O Povo como corpo Unido engendra metáforas médicas higienistas, sendo "corpo saudável" aquele estável, harmônico, ordenado, e aquilo que é visto como problemático tratado como doença a ser eliminada. O governo para preservar o Um atua como um grande médico.

Esse processo é radicalizado na fascistização diante de sua radicalização da lógica do Um. Goebbels se referia aos comunistas como tumores que deveriam ser queimados; e Hitler se referia aos judeus como parasitas. Veja: se o Povo é visto como Nação e totalidade num corpo social, aquilo que excede é uma doença, que ameaça a integridade.

Há uma relação direta entre personificação do Estado e do Povo, metáforas corpóreas, identificação de ameaças como inimigos e práticas sanitárias e higienistas violentas de eliminação. Veja: o Estado não está legitimado apesar disso. Isso é inerente ao mito instaurador da estrutura. Ele está autorizado justamente POR ISSO. Nessa linha, todo antagonismo e conflito passa a ser visto como desordem e ameaça, reduzindo a questão social como uma questão de saúde pública.

Churchill assim afirmou:

> "O bolchevismo não é uma política; é uma doença. Não é um credo; é uma peste. Apresenta todas as características de uma peste. Ele eclode com grande rapidez;

---

[416] MADISON, James. **Federalist n 39:** Conformity of the Plan to Republican Principles. Disponível em: <https://billofrightsinstitute.org/founding-documents/primary-source-documents/the-federalist-papers/federalist-papers-no-39/>. Acesso em: 2 abr. 2020.

[417] SIEYÈS, Emmanuel Josep. **A constituinte burguesa.** Rio de Janeiro: Liber Juris, 1988, p. 71.

> é violentamente contagioso; ele joga as pessoas em um frenesi de excitação; espalha-se com uma rapidez extraordinária; a mortalidade é terrível; de modo que depois de um tempo, como outras pestes, a doença tende a se desgastar".[418]

Segundo Susan Sontag, os medos formulados em termos médicos são animados por preocupações políticas, imaginados em termos de seus efeitos sobre o corpo político e, portanto, sobre a ordem social. Na mesma linha, Turner afirma que, "porque o corpo é a metáfora mais potente da sociedade, não é de surpreender que a doença seja a metáfora mais saliente da crise estrutural. Toda doença é desordem – metaforicamente, literalmente, social e politicamente". [419]

Assim, embora a imagem do corpo apele porque remete à ordem na forma de unidade e integração, identidade e concordância, integralidade e indivisibilidade, a Ordem e o Um nunca chegam: algo falta, algo excede. Assim, a ordem é sempre imaginada como uma ordem sob ameaça, o corpo é sempre pensado como finito e vulnerável. A ameaça ao corpo vem de fora e de dentro. Como já vimos, isso é psicanaliticamente muito consistente: daí o paralelo entre estranho familiar e estrangeiro de si. A imagem de fronteira é aquela que vincula o território à imagem do corpo do Povo. O policiamento busca conter as ameaças internas e externas: o estrangeiro e o estranho familiar. Desta forma, a metáfora do corpo social vincula-se à dimensão autoritária da segurança nacional, que tanto na teoria quanto na prática oscila entre as esferas estrangeira e doméstica. A atuação do Estado para gerar Um é sempre paranoica por excelência.

Isso reflete justamente como a ideologia burguesa e o fascismo se unem ao compartilhar uma imaginação política comum centrada no Povo e no Estado como abstrações personalizadas artificialmente metaforizadas na figura de um corpo Um, cujas preocupações fundamentais são como manter Ordem e Unidade, o que remete ao papel da Soberania.

Quando o corpo social e político estava garantido por Deus como uma Unidade de irmãos, cada um com sua função predeterminada, gerar Ordem não era

---

[418] CHURCHIL, Winston. Illustrated Sunday Herald, 25.jun.1920; Times, 10nov.1920; Collected speeches, v. 3, p. 2798; apud HARBUTT, Fraser J. **The iron curtain: Churchill, America, and the origins of the cold war.** Oxford : Oxford university press, 1986, p. 25-7.

[419] SONTAG, Susan. **Illness as metaphor and aids its metaphors**. Harmondsworth : Penguin, 1991, p. 77; TURNER, Bryan S. **The body and society: explorations in social theory.** Oxford: Blackwell, 1984, p. 114.

uma questão; depreender a Ordem divina sim. Com a secularização do Lugar de Ordenar, uma nova sociedade desordenada (burguesa) implica o surgimento de uma entidade estatal abstrata (Estado). (Des)ordem torna-se, portanto, uma preocupação essencialmente burguesa e a necessidade de determinar o que é necessário para fabricar e manter a ordem torna-se a característica central de praticamente todos os autores dentro das tradições clássicas liberais e conservadoras. Como manter a Ordem (segurança, unidade, coesão, estabilidade) relaciona-se como manter o bom funcionamento do capital, a característica central do Estado, pelo Povo, se converte numa característica fagocitada estruturalmente por um interesse lógico de classe.

É isso que conecta o pensamento burguês com o fascismo, de várias formas: a compreensão da necessidade de ordem em uma sociedade dominada pela incerteza eterna gerada pela acumulação de capital; a compreensão da classe trabalhadora como inerentemente desordenada que precisa ser levada à ordem; a apresentação de quaisquer ameaças ao regime de capital como desordenada ("anarquia", "caos". etc.); e o elo traçado entre legalidade e ordem (a síndrome da "lei e ordem"). E para essas tradições políticas uma das principais soluções para a desordem é a localização correta da soberania.

Seja derivada de origens teológicas ou de um contrato social fictício, seja com quem decide sobre a exceção (Schmitt) ou oscila entre "indivíduos soberanos" e seu corpo representativo (liberalismo), espera-se que a soberania formule e mantenha a ordem a qualquer custo e, concomitantemente, absorva todos os desafios à sua autoridade. A metáfora corporal é uma ferramenta ideológica que visa alcançar a boa ordem e localizar a soberania. Mark Neocleous foca com razão no fato que, por essa razão, Marx, ao deixar de lado a obsessão pela ordem e soberania, foi capaz de deixar de lado o modelo corpóreo típico de um idealismo. A relação entre lógica do Todo, a demanda de Ordem como Unidade e metáforas corpóreas e personalizadoras mostram como o modelo corpóreo é um beco sem saída para qualquer política crítica de transformação radical.

Pensar o Estado como corpo abre a brecha para pensá-lo como mente e consciência coletiva, dotado de vontade, inteligência e razão. A sociedade passa a ser concebida como um organismo no sentido dotado de uma vida psíquica comum.

Como Neocloeus afirma, o Estado emerge do século XVI em diante como uma instituição autônoma da sociedade civil (pelo menos, relativamente assim), com interesses próprios. Parte desses interesses reside na constituição e na fabricação da sociedade civil, e parte dessa função constitutivo-fabricatória implica conhecer a sociedade civil e suas ações no sentido mais pleno possível; conhecimento, inteligência e racionalidade, que, por sua vez, dependem e reforçam um conjunto de tecnologias políticas e dispositivos para a ordenação da sociedade civil.

Atrelada à função de ordenar está uma noção de Razão de Estado, com interesses próprios a serem perseguidos. O "interesse do Estado" e o "bem do Estado" tornaram-se, assim, os princípios fundamentais. Como argumenta Marx, esse estabelecimento do Estado político e a dissolução da sociedade civil em indivíduos independentes faz parte do mesmo processo histórico de abstração: a abstração do *Estado como tal* pertence aos tempos modernos, pois a abstração da vida privada pertence a esses tempos também.

Parte da abstração está em pensar o Estado como uma entidade separada da sociedade civil, com seus próprios interesses. Trata-se do processo de personificação já exposto neste trabalho. Tal abstração é constitutiva da esfera privada do mercado e, portanto, inseparável das relações capitalistas de produção. Somente como entidade apartada em uma sociedade dominada por interesses concorrentes pode se tornar possível que o Estado se declare como possuidor de interesses próprios. O Estado é dependente de forças (de classe) fora de si, mas aparece, no entanto, como um *sujeito ativo* com *interesses próprios para perseguir*. Atrelada à noção de pessoa jurídica de direito público, está a visão de que o Estado poderia atuar como *sujeito*, com razões para suas próprias ações.

A base está em Maquiavel, na ideia de que o Estado como *Princeps* deve se guiar pela necessidade de gerar Ordem, movido por uma ética própria. A legitimidade da ação estatal está determinada pelo atingimento do seu fim, que nada mais é que cumprir a meta de sua criação: garantir Ordem, segurança, coesão e

estabilidade. Isso pressupõe a superioridade da política sobre a moralidade tradicional: para Neocleous, o Estado poderia quebrar códigos morais tradicionais e convencionais e estar acima da lei porque tinha interesses próprios para perseguir, vinculados em sua própria identidade como Estado. Em Hegel, vemos o máximo da aproximação entre Estado e Razão.

Na prática, a Razão de Estado se confunde com "tudo aquilo que é necessário para preservar o Estado". "Razão" não se refere à busca por princípios universais de justiça, mas está mais próxima de uma razão instrumental – a ideia de que os meios devem ser adequados ("racionais") ao fim e que os meios que são os melhores ("mais racionais") são os mais propensos a ter sucesso (a fim de preservar o Estado). O núcleo está, então, na sua autopreservação como preservação das condições de gerar Ordem. A Razão de Estado, supostamente questionada pela tradição liberal, reaparece na figura do Poder de Prerrogativa de Locke, que marca o lugar da segurança e da preservação das condições de Ordenar acima de qualquer ordem constituída; também na noção de poder ditatorial de Rousseau. Ou seja, o Estado de Direito aparece como efeito de uma estrutura operacional, onde o Estado de Exceção se justifica contra o Estado de Direito, mas para preservar a estrutura que o viabiliza.

É na dimensão da relação entre Razão de Estado, segurança e desejo de Ordem que se deve perceber a atuação estatal contra ameaças internas e externas. A lógica do Todo, que recusa falta, coloca o Estado num modo paranoico de conhecimento, a fim de tudo ver, tudo antever e tudo consertar. Essa obsessão por Tudo conhecer, assentada na função do Estado de gerar Ordem, negar a contingência e tamponar fraturas, configura um projeto epistemológico, atrelado a uma noção de inteligência e coleta de informações. Não é difícil perceber como a privacidade vai ceder diante da segurança. Como destaca Neocleous, há uma relação direta entre Ordem, Soberania, conhecimento e força.

Como o Estado aparece como racionalmente necessário para fabricar Ordem – logo, para garantir a integridade de um Povo – paradoxalmente a submissão do Povo à Razão de Estado se apresenta como uma necessidade em si. Note-se o paralelo entre saber-poder, dialeticamente relacionados. O Estado conhece, cataloga, para fabricar Ordem. Isso perpassa desde a coleta de dados de cidadãos, sua

documentação, até a busca da Verdade nos processos judiciais. O Lugar de Ordenar vem junto como a posição de o grande conhecedor, não como o acumulador de informações ou parte de uma nebulosa "sociedade da informação", mas como possuidor do conhecimento, capaz de unificar e totalizá-lo a fim de Tudo saber para Tudo Ordenar. Note-se: isso vai desde dados para gerar política pública, que nada mais é que uma forma de policiamento e melhor ordenação, até informação sobre práticas para evitar o cometimento de crimes, outra forma de policiamento. Como já exposto, Ordenar é conhecer, classificar, regular e dispor. E isso está atrelado à legitimação do Lugar e da função de ser Soberano em ato.

O processo social de classificação é um rito de violência simbólica profundamente político e uma dimensão integral da luta de classes, sobretudo na capacidade do Estado de moldar a forma como as classes são constituídas: o Estado estabelece e determina formas e categorias comuns, quadros sociais de percepções, de compreensão ou de memória. Suas categorias são projetadas para disciplinar a imaginação dialética e moldar a forma como percebemos a realidade. Os dados coletados não são importantes per si, eles indicam o que é importante numa dada sociedade: numa sociedade laboral, os dados relevantes são aqueles que se refletem as condições de catalogar uma população que trabalha, produz e consome.

Ademais, o Estado opera de forma obsessiva com informação ante seu estado permanente de medo sobre o que pode ou não estar acontecendo – dentro de seu território, além de suas fronteiras, na mente daqueles que se opõem a ele como uma ameaça. Em sua busca por ordem e estabilidade, o Estado é paranoico por excelência, e, sendo a Razão de Estado atrelada à segurança, a paranoia está em tentar identificar e antever ameaças e riscos, o que não vem separado da busca por conhecimento. Assim, as próprias medidas de segurança são frequentemente dispositivos de coleta de informações, que se perfazem como mecanismos de exceção.

A paranoia opera por duas frentes. Primeiro, significa que o Estado está sempre presumindo que há algo acontecendo que não sabe, mas que deve saber – daí a busca perpétua pelo conhecimento. E esse algo é potencialmente perturbador e lesivo. Em segundo lugar, o Estado procura proteger suas informações daqueles

que considera não terem uma "boa" razão para compartilhá-lo. O primeiro ponto toca na questão da privacidade; o segundo na do sigilo.

Segundo Neocleous, a privacidade constitui um direito do cidadão de proteção de sua seara privada contra invasões não permitidas por lei por outras pessoas e, especialmente, pelo Estado. Há no interior desse dizer a ideia de que a privacidade é uma virtude política desenvolvida com a ascensão do capitalismo, a consolidação do Estado e o crescente domínio das ideias liberais relativas à distinção público-privada. Com o liberalismo, surge a noção de um policiamento limitado. Progressivamente, o público passa a ser relacionado ao que é do Estado (poder público), mas também ao grupo de indivíduos privados aglutinados da categoria Povo (opinião pública). Numa dimensão kantiana e habermasiana, a esfera pública deveria ser uma esfera de argumento fundamentado. A privacidade aparece por um lado como um espaço fechado e a transparência, por outro, como espaço aberto racional controlável.

A transparência torna-se a regra diante da dimensão de permanente controle sobre a ação estatal numa dimensão democrática. No marco da ideologia liberal burguesa, a defesa da privacidade da esfera privada e a exigência de redução do sigilo na esfera pública tornaram-se, então, uma característica central, que marca bem a relação entre o privado e o público. Muitos diriam: nunca privacidade e transparência foram valores tão fortes. Nada mais falso!

Primeiramente, note como há uma relação direta entre fabricar Ordem, conhecimento e sigilo. No marco da doutrina da Razão de Estado, o conhecimento político era produzido e desenvolvido não através do debate público, mas pelo órgão soberano e seus principais funcionários. Desta forma, a defesa do sigilo como componente fundamental e essencial do Estado está presente em todos os autores que defende a ideia de Razão de Estado: Bacon, Botero, Bocalini, etc. Por conseguinte, o conceito de segredo oficial é típico dos mecanismos de administração política através dos quais o Estado organiza a sociedade civil, exatamente como tanto Marx quanto Weber reconheceram: "a burocracia tem a posse da essência do estado, da essência espiritual da sociedade; esta é sua propriedade privada. O espírito universal da burocracia é o segredo, o mistério; guardado em seu interior

por meio de hierarquia e, em relação ao exterior, como corporacão fechada".[420] O sigilo, assim, é parte da razão estatal, facilitando as reivindicações de onipotência pelo Estado. Ele se alicerça na base paranoica, em nome da garantia da Ordem e da segurança.

Na prática, o que tem se observado é uma ampliação através de instrumentos tecnológicos e de inteligência da coleta de dados e informações de particulares e empresas em nome da segurança (núcleo da Razão de Estado), através de procedimentos sigilosos. Em oposição à sociedade da transparência, o que vemos é mais invasão à privacidade, lado a lado com a operacionalidade do sigilo. Embora a legalidade tente regular o sigilo com critério e protocolos, controlar o conteúdo da decisão de sigilo esvazia seu próprio fundamento. Ademais, a regulação da situação excepcional não considera o ápice do fenômeno: o sigilo do sigilo, ou seja, ações realizadas por agentes estatais que atendem à Razão de Estado, mas sequer são declaradas como sigilosas. O próprio campo do inapreensível, da trama da ida real que determina a ação estatal e não está documentada. Por fim, a sociedade da transparência vela o núcleo fundamental do problema: nunca as verdadeiras decisões políticas foram tão antidemocráticas. Ou seja, em vez de uma separação clara entre transparência e sigilo, o que vemos é, uma vez que a segurança é o núcleo da Razão de Estado, a abertura ser definida como aquilo que não deve ser sigiloso.

Na prática, grande parte da atuação secreta e sigilosa do Estado é aceita como legítima pela maioria dos cidadãos em nome da Razão do Estado: proteção da Unidade, fabricação da Ordem, na luta contra inimigos e ameaças. A maioria dos apelos à Razão do Estado é aceito como legítimos por causa da ameaça imaginada à segurança. Como as ameaças são externas e internas, a busca por segurança constitui um núcleo insindicável e que opera ao arrepio do Estado de Direito, sacrificando liberdades em nome de proteção. Todavia, isso é chancelado, pois a Razão de Estado é, também, a razão pela qual o Estado é necessário. Isso nada mais representa que um espaço arbitrário de poder em nome do exercício da função.

Novamente, destaco: na tensão entre segurança e liberdade, a segurança prevalece. Isso é efeito da demanda de Ordem, da lógica do Todo, do mito de

---

[420] MARX, Karl. **Critica da filosofia do direito de Hegel, 1843.** 2 ed. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 66.

ordenação, que coloca um estado de natureza e o caos como efeitos de ausência do Estado e a Ordem como ser subproduto necessário. Como a segurança e a Ordem são logicamente necessárias para o exercício das liberdades, paradoxalmente a liberdade é sacrificada para gerar suas condições de possibilidade. Isso não é um defeito ou entra em contradição com o liberalismo; é a máxima expressão de seu núcleo fundamental, como já vimos em Locke. A grande questão do pacto social é: sem ente regulador externo, que fabrique Ordem, não há espaço para o gozo e desenvolvimento da propriedade de forma livre. O debate entre igualdade e liberdade é suplementar ao grande embate estrutural liberal: segurança *versus* liberdade. Isso é efeito de pensar o político pela ideia de Ordem, de Todo.

O desenvolvimento tecnológico gera novos poderes e dispositivos de controle estatal que colocam a paranoia em níveis não antes vistos. Quando pensamos na resposta pública aos vazamentos do Wikileaks, por exemplo, vemos como o Estado trata como terrorista e inimigo aquele que desvela esse núcleo "sujo" operacional. Por outro lado, vemos como as pessoas legitimam essas ações. A segurança é mais que um desejo diante da fratura e do medo; ela se perfaz como ideologia que move ações e codetermina a legitimidade destas.

Por óbvio, quanto mais apegado à lógica do Todo, mais sigilo e invasão. Veja como o pulo no fascismo coloca a busca pela identificação e eliminação da ameaça como inimigo em um outro patamar, elevando a paranoia drasticamente. Quanto mais se busca totalizar, mas a falta aparece como ameaçadora, mais a máquina se move para homogeneizar e extirpar a diferença. Em termos psicanalíticos, o fascismo representa a radical tomada do Real pelo Imaginário, em que o Simbólico não dá conta, restando a violência bruta e extrema como resposta sintomática. O fascismo apenas radicaliza uma operacionalidade da lógica do Todo articulada numa base liberal-democrática-capitalista. Dito isso, as metáforas do corpo e da mente do Estado são elevadas ao ápice da personificação, radicalizando a alienação e reificação do sujeito na abstração. O Real do homem na sua singularidade é engolido pela mortífera Ideia Imaginária de Unidade e Totalidade do corpo político-social. Aquilo que excede, assim, torna-se insuportável. A radicalização da paranoia na busca por Unidade e segurança converte a necropolítica, de efeito lógico-estrutural, à causa que move a máquina.

Vemos, assim, a ditadura na democracia; o absolutismo no liberalismo; a violência na normalidade.

Como a legitimidade está atrelada à própria razão de ser da existência do Estado, vemos como práticas ditatoriais e arbitrárias buscam legitimação nas narrativas de guerra, ameaça e combate a inimigos: refugiado, terrorista, etc. O paradigma da gestão da crise deve ser pensado pelo desejo de uma Ordem que nunca chega, diante de um Estado que busca Tudo antever. A ideologia do medo lado a lado com a ideologia de Ordem é o componente operacional das práticas de governo. Produzir Ordem vem acompanhado necessariamente de evitar e expelir a ameaça. É isso que torna a exceção não uma declaração oficial de Estado de Exceção, mas um estado de coisas de exceção que se perfaz na ação cotidiana do Estado. A declaração da situação de risco e, logo, do que é Ordem, é a Razão de Estado em ato que permeia todo o campo Estatal, num gesto contínuo de fabricar ordem.

Como a defesa da ordem vem junto da defesa de um dado *status quo*, vemos como o Estado, assim, assume sua faceta de ator que assegura a manutenção e continuidade de uma ordem capitalista em curso. Resistência à ordem burguesa do capital é, assim, interpretada como ataque à Ordem. Nesse contexto, o comunista sempre só pode ser o inimigo. Quem toma o Estado adquire um poder de fabricar a sociedade à sua imagem e interesse. Quando o poder econômico toma o Estado, toda aposta democrática de mudar as coordenadas é automaticamente taxada de antidemocrática e vista como uma ameaça. Por outro lado, insistir na privacidade como direito reforça uma dimensão de sujeito privado proprietário que justamente é a base do capitalismo. Isso coloca a importância de conceber uma outra lógica de relação.

Por fim, mais do que corpo e mente, o Estado é elevado efetivamente à categoria de Pessoa. Como já vimos, a base da noção de pessoa está na ideia de latina de *persona* ou grega de *prósopon*, que marca justamente a abstração do sujeito numa "máscara". Vemos claramente em Hobbes como o Estado é concebido como uma pessoa artificial, efeito do pacto entre os indivíduos. Uma pessoa artificial racionalmente necessária.

No capítulo XVI, do Leviatã, denominado "Das Pessoas, Autores e Coisas personificadas", a Pessoa Artificial designa "o Representante das palavras e ações

de outro homem",[421] que pode ser um homem ou uma assembleia. Pelo pacto, a multidão se torna Una pelo Representante, sendo presumida autora de todos os seus atos diante de uma autorização prévia. Tal pacto é necessário diante de "uma preocupação com sua própria conservação e garantia de uma vida mais feliz".[422] Hobbes destaca que certas pessoas e coisas inanimadas não podem ser autores, mas podem ser representadas por personificação (ex.: Igreja representada pela sua personificação no Papa). A personificação permite que algo se torne pessoa. A multidão, assim, só pode ser Um numa pessoa artificial, numa ficção necessária. Para Hobbes, o Estado é essa pessoa artificial que permite que a multidão seja Um. Depois vemos como isso avança e o Estado como pessoa artificial se torna a personificação de outra pessoa artificial, o Povo. Como o Soberano só pode ser Um, a condição para que a multidão ocupe esse lugar é ser representada por uma pessoa artificial fictícia. Povo e Estado representam os dois lados do processo de personificação.

O Estado como pessoa artificial, que representa a multidão de pessoas naturais, é justamente o que impede que Uma pessoa natural se avoque a esse Lugar. Para tal, ela está fadada a não falar por si, mas se apresentar como a materialização da multidão. Hobbes expulsa a pessoa do Rei (corpo físico) e mantém o corpo político. Como o Estado deve concretamente ser operacionalizado por pessoas, essas só podem ser representantes. Esse giro muda a soberania da pessoa do Rei, com seus dois corpos, para a pessoa fictícia do Estado. Como a multidão só existe pelo representante (pessoa artificial), ela está condenada à alienação como condição de existência.

Paradoxalmente, o Estado é efeito do pacto da multidão, mas volta sobre ela como seu fundamento. Todavia, como o Estado é necessário para conservação e paz, essa alienação também se volta como dominação. Note-se o paralelo entre Ordem, proteção, Unidade e violência. Para atuar, se o Estado é a Multidão, a dominação é vista de si sobre si, para seu interesse, sendo o interesse fundamental manter-se Um,

---

[421] HOBBES, Thomas. **Leviatã, ou A matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil.** São Paulo : Ícone, 2000, p. 119.
[422] HOBBES, Thomas. **Leviatã, ou A matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil.** São Paulo : Ícone, 2000, p. 123.

ou seja, Ordem. A pessoa artificial do Estado é necessária para performatizar a multidão como uma pessoa, cuja vontade e interesse se perfaz em ato.

Como já vimos, esse mesmo processo de personificação acontece no capitalismo, no interior do qual os sujeitos são personificações das categorias econômicas, portadores de relações de classe e interesses particulares. O ápice da personificação é a percepção da empresa em si como uma pessoa artificial jurídica, dotada de interesse e vontade, representando a materialidade de uma "sociedade" de capital. Na mesma linha do Estado, o capital se torna uma força motriz impessoal, pessoalizada em pessoas fictícias artificiais (empresas e sujeitos como personificações de categorias econômicas). A personificação da empresa também a constitui como uma Unidade para a dominação. Paradoxalmente, as relações entre coisas operam como relações entre pessoas e as relações entre pessoas naturais como relações entre pessoas artificiais. Fetichização e personificação operam mutuamente, na mesma operação lógica. Enquanto o trabalhador vende sua força de trabalho como uma mercadoria, a empresa atua empregando e tomando-a como uma pessoa. Assim como os funcionários estatais representam uma função operacional de uma pessoa artificial, o Estado, em operação, na empresa seus funcionários operam pelo mesmo viés. Assim como no Estado, a mente e a razão da empresa são uma ficção operacional, o que fica nítido na impossibilidade, por exemplo, de aferir dolo e intensão da empresa em si. Vemos o máximo dessa abstração subjetivista da concessão de indenizações de dano moral à empresa, como se sujeito consciente e capaz de sofrimentos e afetos o fosse.

A questão, então, não é saber se são pessoas reais ou fictas, mas sim reais porque fictas; são abstrações com efeitos materiais concretos. Empresas se relacionam com empresas como pessoas; Estados se relacionam com Estados como pessoas (de direito internacional público). A forma de operar tudo isso: pelo Direito burguês idealista. É nessa medida que o idealismo que baseia o Direito se apresenta como a filosofia do capitalismo. O utilitarismo, sua ética.

3.4.3 Apagamento e não-integração: antagonismo, dissenso e luta de classes

Exposta a forma como se concretiza o enodamento da estrutura diante do mito contratual, pelo entrelaçamento entre Povo, Estado e Capital, mutuamente afetados, com suas devidas personalizações viabilizadas pelo Direito, cabe notar que há sempre algo que resiste de se integrar, restando ao campo do não-senso. Trata-se daquilo que aparece como falta e excesso.

Por um lado, como já vimos, o Todo nunca chega, de modo que há sempre um espectro da fratura e do buraco. Na prática, isso move o desejo de conhecimento, de evitar risco, a luta de classes como componente operacional antagônico-estrutural, a heterogeneidade e o dissenso, que não se permitem ser conciliados e absolutamente reduzidos à abstração da reificação. Na lógica do Todo, isso que falta e excede não deve ser visto como um defeito consertável, mas como justamente o que move a máquina sempre na busca de Ordem e Totalidade.

A crise, então, é inerente e lógica, justamente pelo que não fecha. A democracia passa a operar numa tensão irredutível, como substancial, marcada pela heterogeneidade, conflito, dissenso e concretude *versus* uma dimensão formal, pautada no consenso, fechamento, abstração. Tudo isso se agrava pela necessidade de se produzir o Povo como Uma vontade, o que também não ocorre sem falta e exclusão.

Na prática, o interesse público se Ordem se confunde com o interesse de manutenção do capital, alienando a democracia na sua forma burguesa por excelência. O inimigo do capital se torna inimigo do povo e, logo, do Estado. A identificação do inimigo se dá mediante aquilo que se busca preservar e se vê ameaçado. Assim, não há necropolítica fora da lógica e dos interesses do capital. O corpo matável é o corpo matável à luz da sua funcionalidade no sistema.

Vemos como progressivamente, preservar o capital se torna o interesse público em si e isso move a máquina estatal. Nesse circuito, Estado de Direito, Estado de Exceção e estado de coisas de exceção atuam dialeticamente no movimento da normalidade, mormente diante da incompletude que não cessa de se escrever em ato. Veremos essa questão com mais calma adiante, mas é fundamental deixar esses pontos anotados desde já.

3.5 Crise da fabricação da Ordem e transição: mito de origem científico e superação do *Welfare State*

Se a transição da ordem fabricada para a fabricação da Ordem se deu por uma alteração no mito de ordenação, do teológico para o contratual, podemos pensar a transição da fabricação da Ordem para a fabricação das condições de Ordem espontânea como um golpe no mito de origem, como reflexos no mito político.

A retirada de Deus do Lugar de Criação e Origem, sedimentada pelas teorias do *big bang* e evolucionistas, são um marco fundamental de análise. Toda a teoria da ordem espontânea de mercado se inspira no modelo de ordenação natural herdado de uma leitura evolucionista aplicada ao social, de base escocesa, que importa a dimensão biológica e transmuta para a análise do fenômeno social. Quando olhamos os autores da linha "neoliberal", vemos como a crítica ao contratualismo vem motivada na necessidade de uma nova forma de se conceber a ordenação político-social que não parte de um racionalismo construtivista, herdeiro esse de uma tradição segundo a qual a Ordem deve ser gerada por um ente externo: Deus e, depois, o Povo pelo Estado. É a construção de um racionalismo evolucionista em diferença a um construtivista que permite que se conceba a ordem como um processo natural da operação espontânea do social.

Assim como o feudalismo criou as condições do absolutismo, que, por sua vez, criou as do liberalismo, este também estabeleceu as bases e condições de sua superação. O neoliberalismo, assim, deve ser visto como, originariamente, uma teoria progressista de superação de um modelo liberal; uma ideia cujo momento chegou. Chegou porque as condições materiais se estabeleceram; a conjuntura se mostrou favorável.

Filosoficamente, o liberalismo caminhou lado a lado ao idealismo e empirismo, ambos desdobramentos de uma base cartesiana. Esteve associado a um projeto de modernidade, que progressivamente começa a ser questionado, gerando a tensão entre abandono do projeto ou ampliação dos investimentos de concretização.

Politicamente, a aproximação entre liberalismo e republicanismo gerou efeitos. O liberalismo foi tão eficiente em constituir as bases do capital produtivo,

que produziu concretamente uma classe de trabalhadores que passa a se organizar. Socialmente, a democracia passa a ser evocada como um valor universalizável e o Estado passa a ceder às demandas para produzir ordem e assegurar a continuidade do capital. Como o Povo se renova e produz a todo momento, o Povo passa a se apresentar através de movimentos de classe articulados e demandar que o Estado cumpra seu papel de garantir segurança, aqui recortada pelo viés de seguridade social.

A ideia de ordem e progresso passa a se relacionar à fabricação de um sistema inclusivo e de bem-estar. Não se trata, note, do abandono da noção de liberdade, mas da percepção de que a liberdade só poderia se realizar numa base de igualdade, como sua condição. Dito isso, produzem-se duas narrativas antagônicas. Uma, de reforma e inclusão social, forçando novas universalizações. O policiamento como fabricação da ordem se reverte aqui na noção de política pública e medidas de segurança social. A articulação de trabalhadores somada à regra procedimental da maioria consegue pressionar o Estado para a fabricação de uma ordem que se mantenha capitalista, mas gerando distribuição de liberdades, riquezas e direitos. Outra, é a narrativa revolucionária, que identifica na estrutura do capitalismo uma contradição insuperável. Como sistema que se constitui na exploração e na alienação, igualdade e liberdade então seriam impossíveis, o que demandaria a construção de uma nova ordem, uma nova coordenada. Quanto mais a pressão revolucionária se apresentava, mais o Estado atendia às demandas de reforma, de modo a dissuadir resistência e apresentar o sistema como "bom para todos".

A estrutura capitalista pela lógica do Todo, na sua interação Capital, Estado, Povo, mediada pelo contrato, manteve-se. Todavia, o liberalismo é redesenhado e engolido pela materialidade das lutas políticas na social democracia, criando um Estado forte e grande. Diante da ação do Estado para fabricar Ordem, o núcleo não integrável da luta de classes se apresentava na sua faceta organizada como uma pressão incessante por atendimento de demandas, jogando a responsabilidade ao Estado de gerar respostas sob o risco de uma revolução à espreita. As lutas eram então sindicais, identitárias, mas sempre com recorte de classe. Era nítido que se provocava o Estado para resolver um problema de disparidade estrutural de posição diante das relações concretas na lógica do capital.

Paradoxalmente, assim, a democracia burguesa, criada para empoderar uma burguesia ascendente, passa a ser instrumentalizada para forçar o sistema numa constante universalização. Por um lado, o processo avançava; por outro, como já exposto, havia um núcleo exploratório irredutível. As reformas não eram capazes de eliminar a luta estrutural de classe. A existência da União Soviética, que sirva aqui de exemplo, demonstrava concretamente a possibilidade de uma alternativa concreta. O atendimento das demandas na base reformista servia como mitigador do conflito, pela tentativa de demonstração de que o capitalismo poderia ser concretamente um sistema igualitário, em que a suposta igualdade política e igualdade das condições de proprietário se materializasse numa relação social de igualdade de direitos e liberdades. Assim, note-se como a resposta do Estado de bem-estar social ia contra a classe burguesa para si, regulando, distribuindo, mas a favor da classe em si, quando, através disso, permitia a continuidade de um sistema estruturalmente exploratório e, logo, da existência lógica dessa classe.

É comum ouvirmos que o liberalismo se sustentava na defesa de padrões universais de igualdade e liberdade, que nunca se aplicou igualmente para brancos e negros, mulheres e homens; que não era incompatível com escravidão, genocídio e exploração; que era elitista, pois na prática só concedia poder político a homens, brancos, proprietários, sendo uma democracia seletiva, que empoderava poucos em nome e às custas de muitos; que criava categorias de cidadania de segunda classe; que se assentava num discurso de dominação sobre pessoas e povos que não se adequavam à lógica liberal apresentava como Verdade, Razão e Progresso. Tudo isso é correto.

Todavia, é justamente no *gap* entre abstração, ideia e promessa de universalização e a realidade excludente e exploratória que as lutas se concretizaram, forçando a transformação da realidade para cumprimento da promessa. A promessa e a abstração não devem ser vistas como um engodo em si, mas, como linguagem, instauradora de um referente cujo significado está em disputa. Ela constitui, assim, um marco de luta. E essa luta ocorreu e gerou resultados. O liberalismo burguês criou a classe trabalhadora e através de suas próprias categorias ela se organizou e forçou uma revisão da forma de ordenação, pressionando com demandas. O que se constituiu como um meio de dominação de

classe se volta sobre essa mesma classe, que passa a ter de ceder como condição de continuar existindo. Essa luta no seio do capitalismo não é capaz de eliminar o núcleo exploratório de estrutura, o núcleo lógico já exposto, mas foi tão bem-sucedida que não se pode conceber o surgimento do neoliberalismo senão como reação a isso.

O neoliberalismo, assim, não é contra o liberalismo em si. Se o liberalismo representou a superação do absolutismo pelas bases que ele mesmo criou, o neoliberalismo é a reação a uma forma de liberalismo gestada pela maximização concreta de suas próprias possibilidades. Quando lemos os autores neoliberais, vemos, por exemplo, com Hayek, que ele se declara um *"liberal old whig"*. Na prática, dele defende um retorno a um liberalismo não pautado na igualdade como condição da liberdade. Ele vê o que o liberalismo se tornou e rejeita isso. Mas veja: ele não pode defender o liberalismo "clássico" nos mesmos argumentos já feitos antigamente, pois isso geraria repetição do ciclo, chegando no mesmo lugar que ele rejeita.

Na prática, ele resgata esse liberalismo *"old whig"*, pré-*Welfare State*, e o reconstitui em novos termos e fundamentos. Ele precisa dar um fundamento a ele que não seja o mesmo de antes, um fundamento que deve justamente negar o modelo de *Welfare State*, para evitar a consequência que ele despreza. Ele parte do *Welfare*, negando-o, e volta ao liberalismo *"old whig"*, ressignificando-o por novos fundamentos.

Para ele, o que permitiu a transformação do liberalismo *"old whig"* em *Welfare State* foi a democracia republicana, valores iluministas e o racionalismo construtivista. Ao substituí-los por demarquia e racionalismo evolucionista ele consegue remodelar esse liberalismo *"old whig"* em novos termos, por um novo fundamento, que não poderia gerar o *Welfare State* como consequência. O "neoliberalismo" é o liberalismo *"old whig"* em novos (neo) fundamentos e coordenadas.

Para entender o que o neoliberalismo é e defende, é preciso, assim, ver contra o que ele está: anticoletivista, antissocialista, antidistributivista, antidemocracia social e substancial, antissindical, anti-igualitária, anticonstrutivista, antiordenação fabricada pelo Estado. Tudo que estava ligado ao *Welfare State* como

um desdobramento do liberalismo na sua faceta social-igualitária. A perspectiva de colocar o mercado a serviço do social é atacada pela posição de colocar o social a serviço do mercado; de ler o social à luz da lógica de mercado.

Por certo, uma vez que o neoliberalismo se apresenta como reação ao *Welfare State*, foi preciso a crise deste modelo para que efetivamente se apresentasse como uma alternativa viável. Essa crise ocorreu na década de 1970.

Embora seja difícil determinar um surgimento preciso do neoliberalismo, pode-se estabelecer que ganha destaque após a Segunda Guerra Mundial como reação teórica e política contra o Estado de bem-estar social de cunho intervencionista. Em 1944, Hayek escreve "O caminho da servidão",[423] obra na qual exalta a liberdade econômica e política como máxima, criticando as limitações dos mecanismos de mercado e das atividades individuais por parte do Estado.

Essa crítica tinha alvo certo: o partido trabalhista inglês, cuja prática intervencionista é comparada por Hayek aos regimes totalitários, que levariam a uma forma de "servidão moderna". É uma crítica à social democracia, que pretendia constituir um estado social e fortemente democrático. Segundo o autor, a regulação social e econômica, somadas a uma solidariedade "forçada e imposta", destruiriam a liberdade do cidadão e a livre concorrência. Contra todas as teorias da época, Hayek afirmava a desigualdade como inevitável e até mesmo desejável em uma sociedade. Ademais, o autor tinha uma visão muito clara e desprestigiosa quanto à democracia: essa constituía uma tirania da maioria que impunha demandas de direitos e redistribuição, desvirtuando o livre curso do mercado (que é a concentração da acumulação crescente).

Nesse primeiro momento, as análises e críticas de Hayek não são fortemente consideradas. O partido trabalhista termina vencendo as eleições e estabelece-se em grande parte dos países "ocidentais" governos de matriz keynesiana, com políticas de pleno emprego e intervenção econômica. É um momento de desenvolvimento e auge do Estado de bem-estar social, havendo altos índices de crescimento econômico, o que perdura até a década de 1970. Com a crise do petróleo em 1973, abre-se um amplo momento de recessão, marcado por alta inflação e baixa taxa de crescimento.

---

[423] HAYEK, Friedrich A. **O caminho da servidão.** Brasília: UNB, 1982.

Num terreno de crise e instabilidade, Hayek retoma sua teoria e direciona seu ataque aos direitos sociais, culpando o amplo poder dos sindicatos com suas pressões direcionadas às empresas e ao Estado, bem como às demandas exaustivas da classe trabalhadora por maiores gastos sociais. Segundo ele, as bases de acumulação estariam ruídas, de modo que a perda de lucros estaria sendo compensada pelo mercado com alta inflacionária. Ademais, o Estado estaria quebrando por sua incapacidade de sustentar os custos excessivos dos direitos que reconheceu e deveria assegurar. Propõe, assim, uma saída: um estado mínimo e forte. Forte a fim de desestruturar os sindicatos, garantir uma legislação que trouxesse segurança às trocas, mas fraco em termos de intervenções econômicas e gastos sociais. O Estado, assim, deveria assegurar a estabilidade orçamentária e as condições do mercado agir e se recuperar, o que demandaria uma forte disciplina de contenção de gastos (entendida como cortes em direitos) e o fomento de um desemprego estratégico, que permitiria um exército de reserva que, com o aumento da oferta de mão de obra, e mantida a demanda, colocaria os trabalhadores em uma posição de ameaça e disputa pelos postos, submetendo-se assim a menores salários e piores condições de trabalho.

O ponto aqui era claro: enfraquecer a classe trabalhadora e os sindicatos, retirando destes poder efetivo de influência e decisão no curso das leis e das políticas sociais e econômicas. Ademais, seria necessária uma reforma fiscal com redução da carga tributária sobre rendimentos como forma de incentivo aos agentes econômicos. De uma pauta de solidariedade e redistribuição, muda-se o foco a outra que privilegia a desigualdade como estratégia de estabilidade econômica em nome de uma suposta liberdade.

Demoraria quase uma década até que houvesse uma oportunidade de implementação dessa proposta de programa. Em 1979, Margareth Thatcher chega ao poder na Inglaterra; em 1980, Ronald Reagan nos Estados Unidos; em 1982, Kohl na Alemanha e Schlüter na Dinamarca. Disso advém uma onda de conversão à direita em um vasto número de países ocidentais, o que permite que se instaure um projeto em âmbito internacional que envolvia o espectro econômico, político e social, com forte pauta anticomunista. Os anos oitenta do século XX representam a consolidação do neoliberalismo como ideologia e sistema político institucional,

tendo a queda do muro de Berlim como episódio simbólico. A globalização, novas tecnologias e internacionalização, seja do capital, das leis ou das instituições de poder, são efeito e reforço ao modelo.

Com variações de país a país, observa-se uma implementação em larga escala de medidas de forte disciplina orçamentária e social, com contração na emissão de moeda; elevação das taxas de juros; queda nos impostos sobre rendimentos; corte em gastos sociais; aumento do desemprego; crescimento da desigualdade; desestruturação dos sindicatos; retirada dos espaços de atuação direta do Estado com ondas maciças de privatizações. Paralelamente, o deslocamento do lugar do comum para o do indivíduo acarreta uma transferência do conteúdo material das lutas por direitos: se antes tinham um foco em perspectivas de classe, com demandas universalizáveis, de solidariedade, estas são substituídas por demandas de inclusão e identitárias. Por fim, tem-se início um processo de despolitização e desdemocratização em ampla escala.

Perry Anderson destaca que esse projeto implementado tinha por escopo recuperar uma situação de crescimento e estabilidade que, após uma década, não foram observadas. Apesar de todos os incentivos ao sistema, a taxa de acumulação do capital não cresceu, mas, ao contrário, caiu. Segundo o autor,

> a recuperação de lucros não levou a uma recuperação dos investimentos (...) porque a desregulamentação financeira, que foi um elemento tão importante no programa neoliberal, criou condições muito mais propicias para a inversão especulativa do que produtiva.[424]

Ou seja, o impacto concreto da desregulamentação foi o *boom* do capitalismo financeiro-especulativo, com diminuição do comércio de mercadorias e ênfase em transações virtuais, muitas parasitárias e nocivas ao sistema. Ademais, os gastos reflexos com o desemprego gerado e o aumento demográfico, ironicamente, terminaram por descarregar seu peso nas costas do Estado, agravando o déficit orçamentário.

Em 1991, quando surge uma nova grande recessão, a dívida pública começa a assumir patamares alarmantes e as dívidas privadas tocam níveis não antes

---

[424] ANDERSON, Perry. Balanço do Neoliberalismo. In: SADER, Emir; GENTILI, Pablo. (orgs). **Pós-neoliberalismo**: as políticas sociais e o Estado democrático. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995, p. 13.

observados. Apesar do fracasso prático do pacote neoliberal em termos econômicos para solucionar os supostos problemas gerados pelo Estado de bem-estar, como ideologia e sistema político-institucional permanece mais forte do que nunca; como projeto de sociedade, ele venceu. Com novas roupagens, o discurso se renova e se dissipa para todo o globo.

Um dos pontos fundamentais é perceber o impacto em nível global da pauta neoliberal no que toca à democracia. Como já exposto, a democracia substancial é um impasse, um problema, para a teoria neoliberal, que demanda medidas drásticas de superação. Por esta razão não havia absolutamente nenhuma incompatibilidade em um governo ditatorial como Pinochet, no Chile, ser abertamente neoliberal. O mito da relação necessária entre capitalismo e democracia é absolutamente nefasto nesse aspecto, pois, além de não corresponder à realidade, impede que perceba como a democracia adquire uma função muito precisa, ideológica e instrumental. A tomada do sistema capitalista pela lógica neoliberal tem como pressuposto desde sempre, intrínseco, o esvaziamento da democracia em qualquer modo substancial. Quando a democracia realmente implica um espaço de poder, no qual a maioria excluída é capaz de fazer força e impor demandas de redistribuição ou direcionamentos estruturais ao Estado, isso implica um direcionamento estatal de recursos e uma interferência direta nos destinos do mercado que é incompatível com a pauta de acumulação. Se a acumulação implica concentração de renda e dos meios de produção, é fundamental que haja um Estado que bloqueie, impeça, as forças de distribuição e desconcentração. E isso só pode ocorrer com uma alta concentração de poder em um Estado forte e blindado das interferências da maioria, que atue de forma mínima, em pontos específicos.

É fundamental compreender como o neoliberalismo sempre soube que seria mais bem implementado por um Estado forte, autoritário e antidemocrático. Todavia, é preciso destacar que não necessariamente um Estado autoritário será um Estado ditatorial. Mas para que seja possível esse Estado num marco democrático é preciso um processo profundo de despolitização e esvaziamento da democracia. Isso demanda analisar algumas questões.

Primeiramente. A perspectiva de democracia se alterou profundamente com o passar do tempo. Na dinâmica moderna, de democracia formal, para material,

terminando com uma noção substancial. Desta forma, não se trata mais de um procedimento formal de eleição, na qual haveria a escolha de dirigentes e, no mesmo ato, o controle do desempenho de suas funções. O poder do povo – já que o "kratos" está supostamente nas mãos do "demos" – implica possibilidade efetiva de participação, intervenção e controle; poder efetivo de afetar e influenciar o conteúdo material das decisões e escolhas; escolhas e decisões essas que devem ser democráticas no seu conteúdo. A democracia assim é um processo, um fim e um meio. Esse aspecto substancial da democracia é precisamente o que é negado pela lógica neoliberal.

Para Hayek, a democracia é reduzida a um processo técnico de designação e escolha de governantes. Há, então, um processo de subvalorização da democracia, que termina reduzida a um meio descolado dos fins. Esse ato tem por reflexo o esvaziamento completo da soberania popular como fundamento e do bloco de direitos sociais e garantias como conteúdo. Como já exposto, Hayek considerava a democracia substancial uma tirania da maioria e disso decorria seu temor ante o amplo poder dos legislativos eleitos. A solução para tal era: reduzir a democracia ao processo formal de escolha e reduzir ao máximo o espaço de atuação do Poder Legislativo. A saída era deslocar o espaço de poder e "última palavra" ao Poder Judiciário e produzir um esvaziamento simbólico do legislativo com base no discurso da técnica.

Em segundo lugar, e nessa trilha, opera-se uma defesa do discurso da estabilidade e do direito privado e penal como os únicos aos quais deve o sujeito se submeter; um direito que se reduz ao âmbito do privado, com foco na tutela da propriedade de si mesmo e de bens. Como destacam Laval e Dardot, "l'unica coercizione legittima che lo Stato può escitare è quella che costringe gli individui al rispetto dele regole del diritto privato".[425] A submissão ao direito público e a própria existência deste fica amplamente enfraquecida. Desta forma, o neoliberalismo impõe uma nova forma de se observar a Constituição: a Constituição política é substituída por uma Constituição da liberdade, com prevalência dos direitos individuais e

[425] DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **Guerra alla democrazia:** l'offensiva dell'oligarchia neoliberalista. Roma : Derive Approdi, 2016, p. 35.

negativos sobre os sociais. A soberania da Constituição nesses termos demanda uma autoridade superior do Poder Judiciário sobre o Legislativo.

É nesse sentido que Hayek defende uma "demarquia" no lugar de uma democracia. Segundo Dardot e Laval, "mentre la parola democrazia ha finito per assumere il senso di potere assoluto del popolo, la parola demarchia ha al contrario la funzione di significare la limitazione della volontà del popolo attraverso le regole del diritto privato".[426] Na demarquia, então, o "kratos" está nas mãos de uma minoria de ricos e experts sobre o "demos" em nome da supremacia das leis. A separação de poderes é subvertida e usada como retórica para esvaziar o Poder do Legislativo em benefício do Judiciário. Para Hayek, a verdadeira democracia tenderia naturalmente a forçar e se converter numa democracia social, de modo a favorecer as maiorias e criar desestabilidade às relações de poder e ao mercado. Para tal, seria necessário um Poder Judiciário forte e contramajoritário, que forçasse as regras do jogo em benefício dos direitos individuais e privados sobre o comum e o social.

Essa transmissão de poder do Legislativo ao Judiciário não vem descolada de um discurso eficientista, focado no tempo e técnica. O Judiciário seria mais rápido e preparado, mais apto a guardar uma Constituição para a qual ele mesmo tem o poder de dizer qual é. Paralelamente, advém um discurso de custo dos direitos sociais e da democracia. Hayek não era contra "direitos", desde que esses fossem de cunho individualista e privatista ou formais, e não mais sociais, com um ônus ao mercado e ao Estado. Toda essa sistemática buscava permitir uma ordem livre de mercado que per si atingiria uma estabilidade natural de funcionamento.

É precisamente nesse ponto a divergência do neoliberalismo ao ordoliberalismo, a versão "neoliberal" alemã. O ordoliberalismo[427] rejeita a ideia de

---

[426] DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **Guerra alla democrazia**: l'offensiva dell'oligarchia neoliberalista. Roma : Derive Approdi, 2016, p. 37.

[427] O ordoliberalismo surge na Alemanha no pós-guerra, como uma "terceira via" ao capitalismo liberal do *laissez-faire* e o socialismo. Diferente do neoliberalismo, que pugnava pela retirada do Estado, o ordoliberalismo reconhece que o mercado não tem a capacidade de se autorregular. Assim, defende que cabe ao Estado atuar para corrigir imperfeições dos mercados a fim de assegurar sua máxima eficiência. Caracteriza-se por três pontos fundamentais: (i) a criação de uma ordem que evite e conserte as falhas do mercado a fim de evitar abusos de poder econômico; (ii) essa ordem deve organizar e regular a economia permitindo que os mercados sejam competitivos e eficientes; (iii) garantir uma ordem forte para a economia. Há um reconhecimento da tendência ao monopólio que esvazia os ganhos possíveis de uma economia de mercado, com risco de se converter de poder

"autorregulação" do mercado capaz de operar de forma estável. O mercado demanda, assim, uma política de ordem; demanda que esse "bom andamento" seja produzido por um Estado forte e ativo. O medo aqui tem outra cara: não é mais do Legislativo, mas do Executivo. O núcleo da doutrina é a defesa de bancos centrais independentes, cujas decisões econômicas fundamentais sejam autônomas e arbitrárias e escapem do controle e pressões populares que podem ocorrer quando estes estão fortemente vinculados ao Executivo. O argumento de independência e de decisão por experts a fim de evitar influências supostamente busca blindar as decisões fundamentais econômicas de pressões de grupos de interesse, mas na prática busca esvaziar a possibilidade de controle e influência popular. Isso permite decisões amplamente arbitrárias e insindicáveis com efeitos e responsabilizações públicas e gerais. Na base argumentativa está a subversão da categoria "cidadão" em consumidor, de modo que seria do interesse de todos um sistema de mercado eficiente, concorrencial e estável. A atuação arbitrária em âmbito monetário estaria assim justificada no suposto interesse comum na estabilidade do sistema econômico. Aqui prevalece a ideia de soberania popular como fundamento constitucional, mas o "popular" é entendido como "grupo de consumidores".

Há, assim, em síntese, pela combinação de ambos, um processo de atribuição concreta do lugar de poder ao Judiciário quanto à palavra final sobre a Constituição e as leis, e a um Banco Central independente quanto à política econômica, ambos fora do controle popular. Assim, a capacidade de controle e influência concreta das decisões fundamentais pelo povo "demos" fica comprometida. Quando os lugares de poder concreto são deslocados dos postos eleitos, o mínimo de poder que outrora foi exercido pela via democrática perde ainda mais razão, já que carecem os meios de controle e participação efetiva, que, mesmo se ampliados, não poderiam produzir impactos estruturais.

A liberdade do cidadão sai do âmbito público e se desloca para o privado, num esvaziamento do comum em prol do individual, restando esse reduzido à

---

econômico em poder político. Assim, deve o Estado ser forte e agir de forma a assegurar um ambiente de concorrência com ênfase em princípio de mercado. Ver os seguintes autores: Wilhelm Röpke, Walter Euken, Franz Böhm, Hans Doerth, Alfred Müller-Armack, Alexander Rüstow, Escola de Friburgo. Para crítica: Laval e Dardot na obra "A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal".

figura do cidadão-consumidor. A desdemocratização é um elemento constitutivo do processo neoliberal e ordoliberal, com a redução do já fraco espaço de soberania popular.

Por fim, é preciso destacar um último ponto. O Estado no Capitalismo neoliberal tem uma função muito bem delimitada: assegurar a continuidade do processo de reprodução e acumulação e garantir legitimação. O capitalismo é um sistema repleto de contradições internas que sucessivamente chegam ao limite, autoprovocando crises. A crise é constitutiva do modo de funcionamento. Pensar um Estado na lógica neoliberal e ordoliberal é pensar um ente que deve expulsar o *demos* e atuar de forma forte e autoritária para garantir o bom funcionamento e crescimento do mercado; que não esteja fora do mercado, mas atue como extensão deste.

As cada vez mais frequentes e sucessivas crises de acumulação e reprodução do capitalismo agravadas pela financeirização demandaram um Estado forte e ativo para reequilibrar o andamento do sistema e garantir sua manutenção. Na prática isso exige um Estado que atue de forma cada vez mais impopular e isso só é possível jogando o povo e a pressão gerada pela democracia substancial para escanteio. Como exposto, o neoliberalismo prega um Estado autoritário porque assegurar os interesses do mercado (não personalizando a questão, mas pensando numa estrutura em crescimento e operação) demanda sujeitar o povo e assujeitar seus interesses ao primeiro; isso se dá por uma retórica segundo a qual o povo consumidor tem como interesse o bom andamento do mercado, no interior do qual estaria legitimado o sacrifício da própria carne. Na tensão entre justiça de mercado e justiça social, a primeira só pode prevalecer caso seja retoricamente entendida como do interesse geral; isso gera uma deformação argumentativa que anula a tensão entre ambos e engloba a primeira na segunda.

Na prática, o próprio andamento do mercado e as medidas de contenção de ordem neoliberal trataram de dialeticamente produzir essa nova feição estatal. A relação mercado-Estado lentamente e progressivamente desembocou na atual

situação. Quem melhor explica essa sistemática é Wolfgang Streeck na obra "Tempo comprado". [428]

Streeck demonstra como as grandes crises do capitalismo pós 1970 foram superadas através de atuações concretas dos Estados que "compraram tempo" ao sistema às custas do *demos*, com impacto político fortíssimo. Isso se deu através de três etapas sucessivas: (i) inflacionamento monetário; (ii) endividamento público; (iii) endividamento privado com subida do endividamento público.

Os Estados que outrora estavam amplamente dependentes da carga tributária, se tornam cada vez mais dependentes do capital, endividando-se com este e tendo sua economia dependente de sua boa vontade. Diferentemente do povo que está obrigado a pagar impostos, sem poder de recusa e com baixo espectro de controle e imposição de destino do dinheiro, o capital como condição empírica de funcionamento do sistema e credor do Estado força medidas político-econômicas internas, com ameaça de retirada de investimentos, redução das notas internacionais de confiança e sanções de impacto micro e macroeconômico. O Estado (independentemente de quem for eleito) se torna refém de um credor que precisa ter sua "confiança no pagamento" amplamente suportada.

Streeck é brilhante quando demonstra aquilo que é absolutamente ignorado por grande parte da doutrina marxista: o Estado oscila entre duas crises de legitimação, a do povo *demos* cidadão e a de um novo povo *soberano* que surge, o povo *mercado*. O capital não é meramente aparelho, mas agente; um agente que, ciente de seu poder, passa a se recusar a ser partícipe num projeto social de bem-estar comum e volta-se à meta de maximização de vantagens e lucros. Todavia, somente a um tem o Estado poder de violência legítima de imposição de medidas jurídicas e econômicas: ao primeiro, o povo cidadão.

A três medidas utilizadas já indicadas solucionaram o problema, mas geraram diversos outros, demonstrando ser um tiro no pé. A cada medida, impactos de desdemocratização passaram a operar, implicando derrotas e perdas à população:

> o fim da inflação foi acompanhado por um enfraquecimento secular dos sindicatos, pelo fim da sua capacidade de greve e pelo início do

[428] STREECK, Wolfgang. **Tempo comprado**: a crise adiada do capitalismo democrático. Coimbra: Conjuctura Actual Editora, 2013.

> desemprego estrutural de longa duração que persiste até hoje; a consolidação das finanças públicas nos anos 90 foi acompanhada com cortes profundos em direitos sociais, pela privatização dos serviços públicos e por diversas formas de comercialização dos serviços de interesse geral, tendo sido os partidos políticos e governos, enquanto garantes da segurança social, substituídos pela companhias de seguro privadas; e o fim do capitalismo a crédito foi acompanhado por uma perda de poupança e rendimentos de capital planeados cuja extensão não se consegue prever (...). Além disso, a arena do conflito de distribuição político-económico foi sendo transferida cada vez mais para longe do mundo das experiências e das possibilidades de intervenção política (...): essa arena passou do conflito salarial anual na empresa para eleições periódicas de parlamentos e governos, depois para mercados privados de crédito e seguros e, por fim, para uma diplomacia financeira internacional, totalmente afastada da vida quotidiana cujos objetos e estratégias constituem um livro fechado a sete chaves para todos.[429]

Isso tudo levará a uma subsequente "tentativa de liberação definitiva da economia capitalista e dos seus mercados, não do Estado – uma vez que os primeiros continuarão a ser dependentes da proteção dos últimos e muitos aspectos –, mas da democracia, enquanto democracia de massas, de acordo com a forma que assumia no capitalismo democrático".[430]

É aqui que se deve focar. Esse processo não se dá sem medidas concretas baseadas em um discurso deslegitimador e ideológico muito potente. Seja pela exaltação da eficiência e da técnica, seja pela culpabilização da democracia pela crise das finanças, seja na ideia de tirania da maioria, seja na retórica de custos dos direitos, seja na prevalência do Judiciário sobre o Legislativo e, pior, na prevalência da arbitragem sobre o Judiciário. O discurso de excesso de reivindicações da democracia, que operariam uma sobrecarga ao Estado, é falso, como Streeck demonstra com dados em sua obra, e abafa um outro excesso de reivindicações muito mais poderoso e feroz: aquele do capital ao Estado. O endividamento estatal cresceu à medida que o neoliberalismo foi sendo implementado, os direitos sociais foram se esvaziando e a concentração de lucros do capital crescendo.

Isso serve para deixar claro um ponto: o neoliberalismo é absolutamente incompatível com um Estado (cada vez mais) democrático, entendendo-se democracia como um regime de poder e capacidade de pressão e intervenção direita no conteúdo substancial das mais relevantes decisões sobre distribuição e

---

[429] Ibidem, p. 83-84.
[430] Ibidem, p. 84.

redistribuição, bem como de ordem jurídica, política, econômica e social. A eterna tensão entre capitalismo e democracia é exponencialmente potencializada e o neoliberalismo e o ordoliberalismo como teoria e prática politica-institucional vêm para colocar a pena na balança: prevalece a justiça do mercado sobre a justiça social. E sendo a justiça social uma ameaça iminente à logica de crescimento e desempenho,[431] é preciso uma despolitização e uma expulsão da democracia substancial da equação, a fim de produzir uma "imunização do capitalismo contra intervenções da democracia de massas".[432]

Um precário, mas possível equilibro de tensões entre capitalismo e democracia só é possível às custas de ampla regulamentação rigorosa e eficaz. Num espectro de liberalização e alto índice de dependência econômica dos Estados ante o capital, é crucial notar que a tendência é uma crescente e sucessivamente maior desdemocratização, com ampliação de um autoritarismo estatal, refém e servo de um povo mercado em detrimento do povo cidadão. Essa relação entre o Estado e capital é de tal forma engendrada que faz pouca diferença ao sistema quem será eleito; o espaço de fuga da situação é muito restrito, como se observou na chegada ao poder pela esquerda em todo mundo. O melhor cenário foi uma política de contenção dos efeitos da desigualdade estrutural por política de inclusão pelo consumo, com margem de atuação muito reduzida. Governos que decidiram atuar de forma radical contra o sistema enfrentam embargos e um bombardeamento de reprimendas (ex.: Venezuela, Cuba) com efeitos concretos à população seríssimos. Entender o funcionamento e o projeto neoliberal e ordoliberal é entender que ele não vem desacompanhado de desdedemocratização e instauração de um Estado autoritário; e quanto mais frequentes e maiores as crises do capital, com redução dos espaços de "retirada de dinheiro", mais severas, impopulares e arbitrárias serão as medidas. O reforço de contenção é ideologia (inclusive do neoliberalismo como epistemologia e tomada de subjetividades) e aparato policial. Exatamente o que Hayek havia previsto, 70 anos atrás, de forma positiva; e o que Rosa de Luxemburgo

---

[431] Para crítica da justiça social, ver: HAYEK, Friedrich A. **Direito, legislação e liberdade**: uma nova formulação dos princípios liberais de justiça e economia política, v. 2. São Paulo: Visão, 1985, p. 78-122.

[432] STREECK, Wolfgang. **Tempo comprado**: a crise adiada do Capitalismo Democrático. Coimbra: Conjuctura Actual Editora, 2013, p. 104.

já alertava em 1899, na obra "Reforma ou revolução", de forma negativa: não há democracia no capitalismo senão na forma instrumental.[433]

4. Fabricando as condições da Ordem espontânea: mito de origem científico – *big bang*, evolucionismo – e de ordenação pelo mercado e costumes

4.1 Hayek: ataque ao "racionalismo construtivista" e defesa da ordem espontânea de mercado

Segundo Hayek, haveria um suposto problema crucial da organização política que consiste em "como limitar a vontade popular sem lhe sobrepor uma outra vontade".[434] Todavia, isso não demanda a criação de uma ordem, mas perceber como valores e princípios geral podem desenvolver esse papel. Essa distinção de respostas ao problema marcam o antagonismo entre duas maneiras racionais distintas de considerar a estrutura das atividades humanas: uma construtivista (também denominada por ele de ingênua) e uma evolucionista (também chamada crítica).

A primeira acredita que as instituições humanas apenas atenderiam aos propósitos humanos se fossem intencionalmente criadas para esse fim, o que justificaria um (re)planejamento da sociedade e suas instituições. Essa posição estaria vinculada a um pensamento primitivo de antropomorfizar a regularidade dos fenômenos e teria sido ressuscitada e reformada pelo pensamento iluminista de base cartesiana.

A segunda teria sua origem na Antiguidade e defenderia que a ordenação social resulta de um processo denominado evolução,[435] em que práticas a princípio

---

[433] Ver obra: LUXEMBURGO, Rosa. Reforma ou revolução? (1899) In: **Rosa de Luxemburgo:** textos escolhidos. São Paulo: Unesp, 2011, p. 1-88. v.1.

[434] HAYEK, Friedrich A. **Direito, legislação e liberdade**: uma nova formulação dos princípios liberais de justiça e economia política, v 1. Normas e Ordem. São Paulo: Visão, 1985, p. xlv.

[435] Hayek se sustenta num conceito de evolução e seleção natural que ele identifica presente nas obras de Mandeville, Hume, Smith, Ferguson, Burke Humboldt, Savigny, Maine e Menger. Ele destaca algumas premissas de abordagem: (i) embora Darwin seja tratado como precursor, o conceito de evolução teria surgido no Século XVIII para análise da língua, moral, direito e moeda; (ii) O "darwinismo social" teria confundido o processo de seleção biológico com o social: não se trata da seleção de indivíduos, mas de instituições e práticas; (iii) Não existem "leis da evolução" ou teleologia. Marx, Hegel e Comte teriam errado quando associaram evolução com um percurso definido; (iv) Na evolução não há sequência necessária de etapas ou fases; (v) A evolução não serve

adotadas por outras razões ou pelo acaso permitiram um grupo preponderar sobre os demais e aumentar a eficácia da ação individual.

Hayek defende a segunda posição e destina o primeiro volume inteiro, dos três existentes, da obra "Direito, Legislação e Liberdade", na qual pretende fazer uma "nova formulação dos princípios liberais de justiça e economia política", para explicitar sua escolha. É mister notar que essa escolha não tem nada de ingênua ou aleatória; ao contrário, ela marca claramente uma posição epistemológica e constitui a base de todo o pensamento sobre a concepção da ordem social através da ideia de "ordem espontânea".

Embora Hayek recusasse a nomenclatura neoliberal, autodeclarando-se um liberal *old whig*, é fundamental perceber como sua obra constitui um marco explicativo crucial para compreender o verdadeiro giro epistemológico subversivo operado pelo neoliberalismo sobre a própria base liberal. Uma leitura superficial pode levar à ilusão de que ele estaria operando com as mesmas categorias, criando uma ficção de continuidade, porém essa leitura simplista negligencia a radical mudança na base de compreensão do fenômeno social. Compreender o neoliberalismo é ir à raiz da sua constituição. Não adianta atacar seus efeitos ou desdobramentos; é preciso destruir sua base epistemológica, mas, para isso, é necessário conhecê-la.

O racionalismo construtivista pressupõe que as instituições sociais são – ou ao menos deveriam ser – produto de um plano deliberado ou uma criação intencional. Essa concepção seria efeito de uma falsa concepção de que a mente humana existiria fora da sociedade e não produto ela mesma do processo de evolução ao qual se devem as instituições da sociedade.

Segundo Hayek,

> os erros do racionalismo construtivista estão estreitamente relacionados com o dualismo cartesiano, ou seja, com a concepção de uma mente independente, que paira fora da ordem da natureza e que permitiu ao homem, dotado de tal mente desde o início, planejar as instituições da sociedade e da cultura entre as quais vive. A verdade, sem dúvida, é que essa mente é uma adaptação ao meio natural e social em que o homem vive,

---

para explicar o surgimento de normas de conduta ou base para uma ética prescritiva. Ibidem, p. 19-24.

> tendo desenvolvido em constante interação com as instituições que determinam a estrutura da sociedade.[436]

O racionalismo construtivista seria embasado, então, em premissas factualmente falsas que levam à crença da necessidade de um poder soberano ilimitado.

A base do racionalista construtivista estaria no pensamento de Descartes, tendo sido retomando por Hobbes e depois Rousseau. Para Descartes, apenas poderia ser justificado como adequado aquilo que possui bases racionais através de um método de verificação. A ação racional passa também a ser aquela determinada pela verdade conhecível e demonstrável. A tradição e o costume aparecem como irracionais e opiniões, sendo a mente capaz de reconstruir a sociedade e novos moldes. Desse momento em diante, a origem das instituições sociais passa a ser pensada a partir da ideia de criação intencional e questões como moral, direito e religião passam a ser pensados como fossem ou pudessem ser deliberadamente construídos por alguém.

Ocorre que, segundo Hayek, "muitas instituições da sociedade que são condições indispensáveis para a consecução de nossos objetivos conscientes resultaram, na verdade, de costumes, hábitos ou práticas que não foram inventadas nem são observadas com vistas a qualquer propósito semelhante".[437]

O erro do construtivismo estaria em não perceber que as ações individuais são eficazes em razão justamente de se adaptarem aos fatos particulares que ele conhece, mas também aos que não conhece. Nossas ações não são sempre racionais, numa relação de meios e fins previsíveis e predeterminàveis, mas pautadas por circunstâncias de que não temos consciência.

A racionalidade da ação cartesiana demanda um completo conhecimento dos fatos relevantes que determinam as ações, o que Hayek denomina "ilusão sinótica". Todavia, para ele, "nossa irremediável ignorância da maioria dos fatos particulares que determinam os processos da sociedade é, no entanto, a razão pela qual a maioria das instituições sociais assumiu a forma que realmente tem".[438]

---

[436] Ibidem, p. 12-13.
[437] Ibidem, p. 5-6.
[438] Ibidem, p. 7.

As instituições, assim como as normas sociais de conduta que orientam as ações, são, na verdade, "ajustamentos à impossibilidade em que se encontra qualquer pessoa de considerar conscientemente todos os fatos particulares que integram a ordem da sociedade".[439]

Segundo Hayek, a confiança irrestrita na ciência engendra uma falsa crença que, (i) com o progresso da técnica e o método apropriado, as limitações do conhecimento podem desaparecer e (ii) é possível acessar as coisas "como elas são". Todavia, há uma limitação do conhecimento que não pode ser superada, pois é materialmente impossível averiguar todos os fatos e prever todos os efeitos. Mas isso não deveria ser visto como um problema, pois "a civilização se funda no fato de nos beneficiarmos todos de conhecimento que não possuímos".[440]

Quando o homem vive em sociedade, ele adquire hábitos e práticas que aumentam as possibilidades de sobrevivência do grupo; ele aprende por observância, transmissão e aperfeiçoamento das práticas. Isso gera um conjunto de normas que passam a governar a ação do indivíduo, mas que não foi ele que deliberadamente criou. Elas se tornam imperativas de forma inconsciente e não por um gesto deliberado de razão, mas porque concretamente se mostram úteis.

Parte da dificuldade em se lidar com essa questão estaria, para Hayek, na falsa dualidade entre fenômenos naturais e artificiais (por convenção ou decisão deliberada), que negligenciava a existência de uma terceira categoria, que teriam sido identificados por Hume, Mandeville e Ferguson como aqueles que são produto da ação humana, mas não de sua intenção.

Esse "início de abordagem evolucionista"[441] e elucidação teria sido sufocado pelo racionalista construtivista, que subverte a ideia de "natural" e "razão" presente desde a Antiguidade. Se nos gregos e na Idade Média, racional era julgar o que estava de acordo ou não com a lei natural, sendo que "natural" se referia justamente àquilo que independia da ação humana, com o racionalismo construtivista a "razão" se torna a capacidade de construir leis por dedução de premissas e direito natural se converte em um "direito fundado da razão".

---

[439] Ibidem, p. 8.
[440] Ibidem, p. 10.
[441] Ibidem, p. 18.

Para Hayek, a recusa às normas de conduta cujo fundamento não fosse a vontade racional humana está presente no pensamento de uma gama de autores como Voltaire, Rousseau, Keynes e é o ponto que marca a falsa contenda entre idealistas e positivistas: seja fundada em premissas racionais *a priori,* seja no conhecimento empírico, ambos tinham em comum a crença na possibilidade de se criar um direito racional para um fim.

Segundo Hayek, a super crença na capacidade totalizante e modeladora da razão demonstraria, paradoxalmente, a natureza irracional do racionalismo construtivista, justamente por recusar a abstração como "um meio fazer face à complexidade do concreto, que a nossa mente não é capaz de dominar por inteiro".[442] Segundo ele, a abstração deve ser considerada como:

> não só uma propriedade apresentada por todos os processos mentais (consciente ou inconsciente) em maior ou menor grau, mas a base da capacidade do homem de mover-se com êxito num mundo que conhece de modo muito imperfeito – uma adaptação à sua ignorância da maioria dos fatos particulares que o cercam (...) a abstração não é algo que a mente produz por processos de lógica a partir de sua percepção da realidade, e sim uma propriedade das categorias com as quais opera.[443]

Para Hayek, essa crença de que a razão pode ultrapassar a abstração, dominar completamente o concreto e determinar inteiramente ações e o processo social é falsa e gera uma revolta contra a razão, negando seu grande mérito que é "a capacidade comum de pensamento abstrato".[444] Esse mérito seria o que o racionalismo evolucionista teria percebido.

A crítica de Hayek ao "racionalismo construtivista" serve para atacar a ideia daquilo que ele denomina "interpretação autoritária", que é a pressuposição de que a ordem social deve decorrer de uma relação hierárquica onde haveria uma autoridade superior determinando como os indivíduos deveriam agir. O equilíbrio, aqui, partiria de fora e não de dentro, sendo fruto de uma construção dirigida. Ele relaciona essa ordem ao conceito grego de "taxis", como ordem feita que serviria a um propósito previamente determinado.

Para ele, ordem designa "uma condição em que múltiplos elementos de vários tipos se encontram de tal maneira relacionados entre si que, a partir de nosso

---

[442] Ibidem, p. 29.
[443] Ibidem, p. 30.
[444] Ibidem, p. 34.

contato com uma parte espacial ou temporal do todo, podemos apreender a formar expectativas corretas com relação ao restante ou, pelo menos, expectativas que tenham probabilidade de se revelar corretas".[445] Essa ordem existiria na sociedade e seria espontânea, produto da evolução. Diferentemente da "taxis", essa ordem estaria relacionada à ideia de "kosmos".

Segundo Hayek, existem estruturas ordenadas na sociedade (ex.: linguagem, moral, costumes) que são produto humano enquanto interação de múltiplas ações individuais, mas não fruto de uma intenção e são efeito de circunstâncias que não podemos apreender. São ordens puramente abstratas e complexas, porém operantes, que estão em alteração constante sempre rumo a uma melhor adaptação.

A margem de controle e a previsibilidade da ordem espontânea são muito menores do que ocorreria numa suposta ordem produzida, porém, sendo a ordem de mercado assim, é "a única maneira pela qual tantas atividades dependentes de conhecimento disperso podem ser efetivamente integradas numa ordem única".[446]

Segundo Hayek, as normas que determinam uma ordem espontânea não precisam estar escritas ou verbalizadas – daí a valorização à tradição cultural comum. Há, segundo ele, "um processo de seleção, tiverem evoluído normas que levam os indivíduos a se comportar de maneira a tornar possível a vida social".[447]

O problema é que essas normas devem ser obedecidas por todos. Hayek não consegue enfrentar o problema de como isso seria possível. A suposta ordem espontânea, fruto de ações espontâneas não determinadas, rui. Ele se vê forçado a concluir que: "para que a ordem resultante seja benéfica, é preciso que as pessoas observem também certas normas convencionais (...) que são prescritivas, dizendo-lhes o que devem ou não fazer."[448] De modo que: "é concebível que a formação de uma ordem espontânea dependa por completo de normas deliberadamente criadas".[449] E, em razão disso, "na maioria das circunstâncias a organização

---

[445] Ibidem, p. 36.
[446] Ibidem, p. 44.
[447] Ibidem, p. 46.
[448] Ibidem, p. 47.
[449] Ibidem, p. 47.

denominada governo se torna indispensável para garantir sua observância [da ordem espontânea]",[450] exercendo funções coercitivas e de serviços.

Essas normas criadas e impostas devem ser gerais, abstratas e universais, pautadas em princípios gerais, que não pretendam dirigir os membros da sociedade. Aqui encontramos uma tensão: a liberdade na ordem espontânea tem valor por se tratar de "ações imprevistas e imprevisíveis".[451] Todavia, existem certas ações imprevistas e espontâneas que não poderiam ser toleradas e deveriam ser punidas; ou seja, a espontaneidade tem limites e ele não confia tanto assim na natureza "livre". Hayek afirma que a liberdade depende, assim, do Direito, porém recusa peremptoriamente qualificar esse processo de organizador.

A ordem espontânea não deve ser criada pelos Estado através da lei, mas sim as suas condições de funcionamento. Essa ordem espontânea é reflexo da interação de indivíduos agindo livremente, buscando seus interesses egoísticos de forma não racional. A racionalidade, assim, é efeito da concorrência e das tradições e não sua condição.[452] Tudo é pensando, então, pela lógica de um mercado concorrencial positivo. Isso vale, por exemplo, para as ideias. O Estado não deve dizer quais ideias são boas ou não, mas num espaço público visto como um mercado de ideias em concorrência, as melhores prevalecerão. O Estado deve garantir a operacionalidade, impedindo censura e preservando as condições de fala. Isso geraria, *per se*, progresso e aprimoramento.

O interesse comum das pessoas, então, é a contínua adaptação a condições de transformação.[453] As pessoas são diferentes e estão em permanente concorrência, mas têm um interesse comum, que é a manutenção da estrutura de mercado e instituições, que estão naturalmente se transformando e aprimorando, numa lógica evolutiva, pelo seu processo natural de funcionamento. O que deve ser mantido não é a instituição em si, cristalizada, mas as condições de seu desenvolvimento.

O problema para Hayek é que as leis que deveriam prescrever apenas normas gerais de funcionamento, pautadas num princípio de liberdade, deixaram

---

[450] Ibidem, p. 49.
[451] Ibidem, p. 63.
[452] Ibidem, p. 81.
[453] Ibidem, p. 98.

de cumprir seu papel. Ele atribui esse problema à democracia como poder ilimitado e absoluto sem controle; ou seja, a regra majoritária tomada como fim e não meio. Assim, "um parlamento soberano e onipotente, não limitado ao estabelecimento de normas gerais, significa governo arbitrário".[454] Subitamente, tudo que o legislativo decide passou a se chamar lei, [455] e a tarefa de governar se tornou sua função.

A lei que deveria assegurar as condições da ordem espontânea e livre passou a produzir ordem, dirigindo as ações, restringindo as liberdades e invadindo as esferas privadas para adequá-las a uma visão de ordenação construída racionalmente. A lei passa a ser usada para fazer "justiça social", rompendo a noção de igualdade perante a lei, usando sua força para atender a interesse de alguns grupos em detrimento de outros. A democracia se torna, segundo Hayek, um meio antiliberal de pressão de extorsão de grupos para usar a força da regra majoritária, que deveria servir para ampliar as liberdades de todos, para melhorar sua posição às custas dos demais. Para ele há uma diferença entre "governo da maioria" e "governo das leis aprovadas pela maioria".[456]

A solução para Hayek é uma atuação legislativa presa e constrangida por uma Constituição, que estabeleça princípios delimitadores de ação e controle. O princípio fundamental é a liberdade individual como universal dado. Assim:

> A cláusula básica de tal constituição teria de declarar que, em tempos normais, e com exceção de certas situações de emergência claramente definidas, os homens só poderiam ser impedidos de fazer o que desejassem, ou coagidos a fazer determinadas coisas, em conformidade com as normas reconhecidas de conduta justa destinadas a delimitar e proteger o domínio individual de cada um; e que o conjunto aceito dessas normas só poderia ser deliberadamente alterado pelo que chamaremos de Assembleia Legislativa. [457]

Essa cláusula básica restringe o que pode ser chamado "lei" dentro de uma noção delimitada de *nomos*. Esse controle das propriedades formais deve ser feito, segundo Hayek, por uma Corte Constitucional, com vistas a "favorecer a formação e preservação de uma ordem abstrata cujos componentes concretos seriam

---

[454] Ibidem, p. 107.
[455] Ibidem, p. 107.
[456] Ibidem, p. 38.
[457] Ibidem, p. 115.

imprevisíveis",[458] de modo a "excluir todos os dispositivos que tivessem por fim afetar principalmente determinados indivíduos ou grupos identificáveis".[459]

O propósito de uma constituição é, então, "impedir que mesmo o legislativo pratique qualquer restrição ou coerção arbitrária".[460] Segundo Hayek, "nenhum dos Direitos Humanos tradicionais, como a liberdade de expressão, de imprensa, de religião, de reunião e associação, ou a inviolabilidade de domicílio ou de correspondência, etc., pode ser ou jamais foi direito absoluto, não limitável por normas jurídicas gerais".[461] Todavia, a coerção só deve, assim, ser usada para fazer cumprir as normas universais que preservam os domínios individuais (ex.: quando a conduta busca "violar o domínio protegido de outrem) e arrecadam recursos para garantir o funcionamento do governo voltado a esse fim. [462] Ou seja, a coerção deve ser prevista em uma norma geral com o fim de proteger a liberdade individual.[463]

No entanto, além dessas limitações justificadas pela lei para preservar as condições normais de geração de ordem espontânea, Hayek afirma que as liberdades podem ser excepcionalmente suspensas de forma temporária. Isso ocorre quando:

> as instituições destinadas a protegê-la [a liberdade] a longo prazo estão ameaçadas, ocasião em que se torna necessário participar da ação comum com vistas à finalidade suprema de defendê-las, ou repelir alguma ameaça comum a toda a sociedade.[464]

Assim, Hayek prevê que o poder coercitivo de governo, que está limitado à aplicação de normas universais de conduta justa para garantir o funcionamento normal da sociedade, pode ser "temporalmente sustado quando a própria manutenção dessa ordem a longo prazo está em risco".[465]

Segundo Hayek, diante de certas circunstâncias[466], como (i) um inimigo externo ameaça a ordem; (ii) irrompe uma rebelião ou há violência; (iii) existe uma catástrofe natural, "a preservação da ordem global se converte no objetivo comum

---

[458] Ibidem, p. 115.
[459] Ibidem, p. 115.
[460] Ibidem, p. 117.
[461] Ibidem, p. 116.
[462] Ibidem, p. 117.
[463] Ibidem, p. 117.
[464] Ibidem, p. 117.
[465] Ibidem, p. 129.
[466] Ibidem, p. 129.

preponderante e em que, por conseguinte, a ordem espontânea, em escala local ou nacional, deve ser transformada por algum tempo numa organização".[467]

Hayek compara a sociedade nessa situação com um animal em fuga de um perigo mortal. Aqui, ele admite, para escapar da destruição, que "até funções vitais de que depende sua existência a longo prazo" sejam suspensas.[468]

Nesses casos, ele afirma "torna-se necessário conferir a alguém poderes de organização compulsória que normalmente ninguém possui".[469] Notem-se as palavras de Hayek. Por um lado, esse poder de declarar a emergência deve ser conferido a "alguém", ou seja, há uma pessoalização. Por outro, esse poder é de organização compulsória.

Invocando Schmitt, Hayek afirma que o poder ditatorial de decretar a emergência e suspender qualquer parte da constituição é o que constitui o verdadeiro soberano. Todavia, sua saída para o problema é:

> "Isso [a posição de Schmitt] seria verdade se uma pessoa ou organismo pudessem arrogar-se esses poderes decretando um estado de emergência. Mas não é de modo algum necessário que o único e mesmo órgão tenha o poder de decretar e, ao mesmo tempo, assumir poderes de emergência".[470]

Para Hayek, então, a Assembleia Legislativa deve decretar o poder emergencial e renunciar neste ato seus poderes ao Executivo, mantendo o único poder de revogar, a qualquer momento, os poderes de emergência que conferiu.

Hayek, no entanto, além da prevista, descreve uma outra forma de emergência. Trata-se da "possível descoberta de uma lacuna entre seus dispositivos [constitucionais], como o surgimento de conflitos de competência que as normas constitucionais não solucionam".[471] Mesmo em um sistema bem construído, "é de todo possível que surjam questões que precisam ser rapidamente solucionadas por quem de direito para que todo o aparelho governamental não seja paralisado".[472] O poder de decidir *ad hoc* essas questões devem, para Hayek, estar nas mãos de um chefe de Estado, valendo a decisão até que a Assembleia legislativa, o Tribunal Constitucional ou o mecanismo regular de emenda preencham a lacuna com a regulação adequada.

---

[467] Ibidem, p. 129.
[468] Ibidem, p. 129.
[469] Ibidem, p. 129.
[470] Ibidem, p. 130.
[471] Ibidem, p. 130.
[472] Ibidem, p. 130-131.

A teoria de Hayek, assim, suporta-se no ataque ao que ele chama de "superstição construtivístico-positivista"[473] que se assenta na ideia que deve haver um poder supremo e ilimitado do qual derivam todos os poderes e que estaria fora da sujeição às normas gerais. O núcleo do problema está na visão de democracia em que o povo, enquanto poder absoluto e soberano, atua por maioria no parlamento criando leis de ocasião sem respeito a princípios prévios. Hayek, assim, repudia qualquer forma de poder ilimitado e desvinculado da submissão a princípios gerais de liberdade previstos na constituição. Para ele, isso geraria arbítrio e implicaria ataques infundados à liberdade na tentativa de produção de uma ordem fabricada de forma orquestrada, impedindo que, pela liberdade, a ordem surja espontaneamente.

Todavia, ele mantém essa posição até segunda ordem. Diante de uma situação de emergência, a solução para Hayek é justamente suspender a ordem espontânea e convertê-la numa organização fabricada por um poder ditatorial. Como a ameaça decorre de fatores imprevisíveis, não há Estado de Direito e ordem espontânea sem um elemento autoritário, absolutista e ditatória segurando a estrutura da ameaça de seu colapso. Hayek critica, mas numa situação limite recorre justamente à "superstição construtivístico-positivista" que tanto ataca.

Num determinado momento ele defende que os valores básicos de uma sociedade são negativos – paz, liberdade e justiça[474] – e devem ser assegurados por normas que "possibilitam a formação de uma ordem autogeradora que utiliza os conhecimentos e satisfaz os desejos dos indivíduos".[475] Nessa "sociedade de homens livres",[476] a autoridade deve forçar cada um a agir em conformidade a um princípio geral, de modo que:

> "a coerção só pode auxiliar homens livres na busca de seus fins mediante o estabelecimento de uma estrutura de normas universais que não os constranjam a determinados fins, mas lhes permitam criar, para si mesmos, um domínio protegido contra perturbações imprevisíveis causadas por outros homens – inclusive agentes do governo – a fim de alcançar seus próprios objetivos".[477]

---

[473] Ibidem, p. 134.
[474] Ibidem, p. 135.
[475] Ibidem, p. 135.
[476] Ibidem, p. 135.
[477] Ibidem, p. 136.

Mas isso ocorre apenas em relação ao que ele chama de "tempos normais".[478] Em tempos "não-normais", a autoridade pode, sim, emitir "ordens positivas",[479] determinações específicas. Hayek afirma:

> Não há, porém, nada que justifique essa crença "positivista". A não ser quando, em decorrência de forças humanas ou da natureza, ocorre uma perturbação da ordem autogeradora e se requerem medidas de emergência para restaurar suas condições de funcionamento (...).[480]

Hayek assim critica o modelo contratualista, que se assenta numa suposta racionalidade construtivista, por sustentar a ilusão de que a Ordem pode ser artificialmente fabricada. Para ele, a Ordem é produzida de forma mais lógica, racional e eficiente pela ação espontânea dos agentes autointeressados. Todavia, como visto, essa ordem espontânea depende de condições de funcionamento e, logo, do Estado. Para Hayek, o Estado não deve fabricar Ordem, mas garantir as condições de funcionamento do mercado, para que esse, então, espontaneamente, gere Ordem. Diante de problemas e crises desses pressupostos de funcionamento, ele não tem outra saída senão recorrer aos poderes emergenciais de Estado.

De forma conveniente, Hayek se esquiva de justificar o fundamento legitimador desse poder. A forte e contundente crítica de Hayek à fabricação da Ordem esbarra em um limite em si mesma, sendo substituída por uma Autoridade soberana que fabrique as condições de o mercado gerá-la. Note como ainda estamos operando na lógica do Todo, mas por outros termos. Precisamos ver como a própria base liberal lockeana de Hayek o impede de se livrar do Estado e, logo, da presunção mítica de um pacto comum.

Não devemos jamais ver Hayek como um crítico da ideia de igualdade. Observando seus pressupostos, vemos que ele parte da noção de que sujeitos agem de forma autointeressada, mas que essa racionalidade contém um núcleo inconsciente e que os sujeitos são absolutamente diferentes uns dos outros. Diante disso, ele conclui que a igualdade Total, positiva e concreta, é da ordem da impossibilidade. A diferença e a desigualdade são naturais, logo, nem boas ou más, justas ou injustas, mas um dado concreto inescapável. Todavia, como a liberdade para ele é pensada pelo viés negativo, ou seja, como não intervenção, ela pode ser

---

[478] Ibidem, p. 135.
[479] Ibidem, p. 135.
[480] Ibidem, p. 136-137.

universalizada. Desta forma, ele considera um contrassenso o ataque à liberdade, que ele identifica pelas medidas de distribuição e regulação estatal, para gerar igualdade. Pela base lockeana, ele reduz a igualdade à liberdade, logo, à condição de todos, igualmente livres, poderem dispor de sua propriedade (de si, de seu trabalho e de seus bens) no âmbito do mercado. O mercado, então, como espaço absoluto de liberdade, garantiria a igualdade dos sujeitos como proprietários.

Hayek confunde diferença radical entre sujeitos com desigualdade, logo ele não consegue perceber como a busca da liberdade como valor fundamental pode justamente, considerando a diferença, justificar uma ação estatal para buscar condições de paridade. Por certo que essas condições são um objetivo inatingível, especificamente dentro do marco do capitalismo. Mas Hayek não está disposto a considerar outra forma de sistema econômico e de relação social. A idealização do mercado impede que ele veja como justamente a ausência de igualdade nas trocas impede que elas sejam mecanismos de autêntica liberdade. Por outro lado, como a liberdade de mercado pressupõe condições ideais e contenção de crises, Hayek não escapa da base autoritária liberal que coloca a segurança acima da liberdade e, portanto, à existência de um poder autoritário de exceção.

Essa perspectiva nos ajuda a compreender a relação de Hayek com a demarquia, que para ele é a única e verdadeira democracia possível. Hayek não era um crítico da democracia. Pelo contrário, acreditava estar defendendo a única democracia justa e legítima: uma democracia a serviço da liberdade como valor fundamental. Desta forma, para ele, um verdadeiro poder democrático não deveria ceder a pressões de grupos organizados na sociedade civil, buscar igualdade material e substancial e operar distribuições de bens e direitos como mecanismo de justiça. Sendo a liberdade o valor fundamental, a justiça estava atrelada à sua concretização e, se há liberdade apenas no capitalismo e pelo mercado, um poder realmente democrático deveria garantir as condições de funcionamento deste mecanismo. Os meios justificam esse fim. É exatamente isso que permitiu a Hayek identificar o governo de Pinochet no Chile como um governo democrático. A democracia, chamada por ele de demarquia, estava no atingimento do fim supremo: liberdade e, para isso, na preservação das condições de mercado.

Como Hayek estava atacando o *Welfare State*, sua crítica a grupos de pressão que, para ele, buscavam parasitar o Estado para interesse próprio às custas dos demais, era direcionada a sindicatos e a movimentos sociais. Todavia, a força popular organizada confrontava, sob o recorte de uma luta de classes para si, um outro lado, negligenciado por ele: a organização burguesa para preservar sua condição e ampliar seu poder econômico e político. Quando o neoliberalismo hayekeano se implementa concretamente e as bases sociais são progressivamente esfaceladas, os efeitos desse processo tornam-se gritantes.

Devidamente destruídas as bases de democracia social substancial, as forças de resistência popular se enfraquecem e o poder econômico toma de vez o Estado. Já vimos que o Estado atuava para preservar o capitalismo como estrutura, mas o custo de mediação dos conflitos e demandas reduz. Ao lado desse processo, temos de pensar o núcleo epistemológico e simbolizador do neoliberalismo. Sua narrativa se torna hegemônica e coloniza as formas de subjetivação de corpos, desejos e relações. Progressivamente, o interesse público passa a ser pensado como interesse em assegurar as condições de funcionamento do capital. Veja: não bastava atacar sindicatos; era preciso atacar a própria ideia de trabalhador; não bastava atacar a democracia republicana e igualitária, era preciso atacar a noção de *cidadão*, substituindo-a pela de *consumidor*. A demarquia de Hayek não acaba como a posição do Estado de atender a interesses de grupos de pressão; ela efetivamente cria um sistema onde os grupos burgueses não encontram resistência organizada e forte que obrigue concessões.

Não estou de forma alguma dizendo que não existem movimentos sociais organizados e fortes. Estou dizendo que a promessa do capitalismo como sistema de liberdade e igualdade pelo mercado coloniza as mentes e as formas de percepção de mundo social de maneira tão contundente, que termina inclusive pautando os desejos e as visões de mundo da própria esquerda. Hayek atacava o *Welfare State*, mas foram justamente os ganhos desse modelo que permitiram que uma grande massa de pessoas passasse a conceber o capitalismo como um modelo de "boa vida". Progressivamente, as lutas revolucionárias se tornam reformistas e as demandas identitárias se afastam do recorte de classe.

O capitalismo enquanto sistema exploratório e de crescimento econômico atrelado à concentração de riquezas passa a operar de forma mais selvagem e, logo, suas contradições se agravam, gerando mais crises. Como o interesse público é engolido pela lógica do capital, salvar o sistema pela preservação de suas condições de funcionamento se torna função legitimada de Estado. Os momentos de crise atestam a operacionalização da privatização de lucros (na normalidade) e socialização das perdas (nas crises).

Como própria ideologia de Ordem, o capitalismo na sua vertente neoliberal se apresenta não como uma forma de ordem, mas de Ordem, cuja superação implicaria caos e colapso. Uma vez que a forma epistemológica e de subjetivação se assenta na narrativa neoliberal, as soluções para as crises não conseguem romper como os seus próprios fundamentos. Um gesto revolucionário sobre o neoliberalismo demanda, necessariamente, um outro mito de ordenação.

O ataque à democracia substancial por Hayek veio, também, junto a um ataque ao Poder Legislativo e Executivo (eleitos, logo, para ele, pressionáveis). Sua preferência pelo Judiciário reflete a ilusão de um poder que atua de forma técnica e neutra, imune às pressões (que, como já dito, ele atrelava a movimentos populares organizados da sociedade civil). Nada mais falso! O *boom* de arbitragens marca o ápice desse desdobramento, quando o Estado parece menos desejável para a soluções de querelas privadas ante o risco do que sobrou de interesse público no viés social contaminar as intepretações e soluções. Ademais, precisamos fortemente pensar a relação entre neoliberalismo e o desenvolvimento de teorias de ativismo e juristocracia.

Por outro lado, a radical visão do político reduzido à lógica e a valores econômicos busca afastar as decisões econômicas fundamentais de controle democrático (ex. defesa de bancos centrais independentes). Já o ataque à postura igualitária e distributivista coloca as políticas públicas de cunho social como um peso a ser eliminado e as políticas públicas de segurança como meta de operação. A segurança social, fruto da luta organizada do trabalhador, esvazia-se, e a segurança policial da propriedade ganha força.

Dentro da valorização do mercado, todo o campo de atuação estatal possível é jogado para a iniciativa privada, engolido pelo capital. Temos de ver o

gesto de desoneração do Estado do campo social como um golpe de duas vias. O Estado se exclui e, ao deslocar para o mercado essas funções, fomenta e empodera o capital. Os direitos sociais progressivamente se tornam, cada vez mais, uma mercadoria comprável no mercado. Assim, ricos tem mais direitos, porque podem comprá-los. Isso é fundamental: note como, para o neoliberalismo, a liberdade não está em ter direitos, mas em poder comprá-los no mercado. A comoditização dos direitos é vista como um processo de liberdade e não de perda desta.

Na mesma linha, uma vez que o Estado se exclui de sua função garantidora de direitos sociais e nem todos concretamente acessam os mesmos direitos via mercado, ele joga a questão da reprodução do capitalismo no colo das famílias. Conservadorismo à parte (o que vamos abordar mais adiante), temos de pensar a defesa da "família tradicional" não apenas como um tradicionalismo vazio, mas pela sua função concreta. Assim, fabricar o trabalhador e o sujeito consumidor, não apenas por gestar, literalmente, e dar à luz, mas na dimensão do cuidado (alimentação, saúde, educação, previdência, etc.), vira núcleo constitutivo da função familiar, recaindo, obviamente, de forma mais pesada na figura feminina.

O mesmo processo de "função" serve para compreender outros fenômenos da vida social. Muito é dito da natureza anticoletivista do neoliberalismo, mas é preciso que pense com clareza sobre isso. O neoliberalismo não é contra o "comum" em si; ele redesenha o que isso significa. Como o mercado é o paradigma de funcionamento da liberdade, ele coloca o sujeito buscando seu interesse privado e a concorrência como algo positivo em si. Há uma extensão dessa lógica a todas as searas da vida, uma "mercadorização de tudo": as eleições são pensadas como uma competição entre candidatos que se vendem como uma mercadoria para o eleitor consumidor; a decisão por constituir uma família é reduzida à dimensão de custos e benefícios e a escolha de um parceiro é reduzida à escolha de um produto; as pessoas passam a se enxergar como uma fonte de investimento em si mesmas e a se relacionar pela lógica de trocas e ganhos; as ideias são vistas como expostas num "mercado livre", onde a atuação do Estado restringindo tipos de narrativa é como atentar contra a liberdade individual de mercado, o que atenta contra o interesse público; vários outros exemplos podem ser destacados (e serão abordados melhor adiante). O ponto é notar como a lógica de

concorrência, de consumo e de mercado recorta todos os espaços da vida social e das construções subjetivas.

Nesse sentido, as pessoas se relacionam como consumidores capitalistas a todo momento. O comum, então, exclui, para o neoliberalismo, o campo da solidariedade e do sacrifício "imposto" que não gere a percepção de ganho pessoal concreto. Assim, qualquer medida estatal que não se justifique como necessária ao funcionamento do mercado ou não produza "lucro privado" é percebida como ilegítima, injusta e autoritária; como escravidão, ou seja, ser forçado a um sacrifício para o ganho de outro. O custo ideológico legitimador está aqui. O comum se reduz às condições de funcionamento do mercado, que é o espaço do interesse privado e da concorrência.

Veja: não é que as pessoas não aceitem restrições e determinações de ação, não-ação e sacrifício de direitos e liberdades. Ao contrário. Elas aceitam quando entendem que são justificadas; e o são dentro das condições acima expostas. Entender isso é fundamental para compreende por que muitas pessoas aceitam medidas de austeridade como necessárias, mas não aceitam políticas de renda de cunho assistencial.

A leitura da cidadania à luz da noção de consumidor implica compreender que tipo de coletivismo é considerado justo e positivo no marco neoliberal; assim como o que se pode depreender de um projeto comum em curso. Nessa seara, o campo da solidariedade e do auxílio antes pensado em âmbito social macro, passa a ser reduzido ao micro, gerando fenômenos como retorno de igrejas, fortalecimento das famílias, etc., depois novamente voltando ao macro (ex.: igrejas disputando o poder político). Novamente: são espaços de suporte e auxílio, da dimensão de cuidado, de construção de um comum no vácuo do Estado, pensados à luz do interesse privado, numa ética de mercado. O espaço de solidariedade é reduzido à dimensão privada e comum ao campo do mercado. Não precisamos de uma ética do comum; precisamos de uma nova ética do comum, do coletivo; não utilitária e privatista. Negar que há um comum impede que se conceba o núcleo legitimador social das decisões e práticas estatais no marco do neoliberalismo. O ponto é entender como a eticidade se resinifica e se desenha aqui. O social é reduzido

ao mercado; o cidadão ao consumidor; operando na busca de lucro, interesse privado e pela concorrência.

Por fim, queria destacar como a mudança paradigmática do neoliberalismo na sua base filosófica, econômica, social, simbólica e epistemológica teve uma natureza progressista em relação ao liberalismo social e subverteu a forma como compreendemos a nós mesmos e nossas relações sociais e políticas, conquistando hegemonia. Trata-se de uma narrativa que adentrou todos os campos, inclusive o Estado e a própria esquerda outrora revolucionária. Dito isso, deve-se perceber como certos dispositivos, instituições e fenômenos subsistem, mas são pensados em outros termos. Trata-se de uma mutação interpretativa com efeitos absurdos e radicais. Assim, família, Estado, democracia, poderes estatais e a própria Constituição são transformados à luz da nova lógica e o que se mantém é relido em novos termos.

Se a Constituição representa um projeto de comunidade por vir, uma promessa que fideliza, a materialização de um pacto consensual que nos une a todos apesar das diferenças, uma vez que esse projeto muda, se a noção de comunidade e de comum muda, se o fundamento do pacto muda, o que a Constituição representa e se torna em ato também muda. Veja: é certo que as emendas vão refletir os novos interesses em curso, mas a mudança da Constituição é muito mais radical no *shift* do paradigma interpretativo, que recorta o fundamento das emendas por vir e a interpretação de tudo que restou. Digamos que a emendas são efeito de um processo muito mais profundo.

Entender isso permite ver como o projeto de sociedade se redesenha constantemente e redesenha a Constituição. Se saímos do recorte reducionista institucional estatal, vemos como essa mutação aparece em todos os poderes, mas na sociedade civil também na forma como as pessoas entendem que tipo de legalidade e violação de legalidade é legítima, na forma como articulam suas demandas por direitos e liberdades. A Constituição e a identidade do sujeito constitucional se alteram porque o Direito não está fora do mundo, mas dialeticamente produz e é produzido por uma visão de ordem predominante. Ou seja, por questões externas e também inconscientes. Quando o econômico engole o político, isso gera um impacto no jurídico, que vai e volta.

Falar da predominância do econômico não é só falar da importância do capitalismo, da dominação e exploração e da relação entre Estado e capital; é entender que há uma lógica de propriedade, de mercado, de concorrência, de consumo, de comoditização que está enraizada na forma como as pessoas são capazes de construir uma narrativa sobre si e sobre o mundo ao redor. A condição de agente econômico redesenha a condição de cidadão. A ética utilitária e a lógica da eficiência se perfazem pelo Direito. Se ele é mecanismo de ordenação, a forma como se concebe Ordem social determina seu conteúdo e sua finalidade.

Como toda promessa de ordenação não gera Ordem, o neoliberalismo está também em crise. Mas já vimos que a crise é inevitável numa lógica do Todo, quanto mais ele avança, mais a crise se agrava. A maximização e a máxima realização de um sistema andam lado a lado com sua superação. Quando vemos na prática, nenhum país efetivamente adotou a cartilha neoliberal de forma absoluta. Ademais, o que se implementou se mostrou um esquema econômico ruim, que não cumpre sua promessa. E a descrença na promessa do mito de ordem gera uma crise de simbolização.

Nesse cenário, a disputa sobre a crise bordeia a questão sobre se o problema é que o projeto não foi implementado o suficiente ou se ela é efeito daquilo que foi colocado em prática. Ademais, o hiato entre a teoria e a promessa e os efeitos concretos, não previsto e indesejados, agrava a questão. Ou seja: é preciso mais neoliberalismo ou outro modelo de ordem; reforma ou revolução. O ponto é que não há como voltar no tempo; só atravessar e superar por novos termos. Para superar, é preciso um gesto de aposta e de inventar o que ainda não existe.

Na mesma linha, precisamos compreender que existem questões de estrutura que são efeito de conceber a Ordem pela lógica do Todo. Como já exposto, o neoliberalismo se assenta num mito de origem de base científica e evolucionista, o que reflete a forma como lida com a demanda de Ordem. Ele mantém a lógica do Todo, da Ordem, mas constitui uma nova forma de conceber a ordem nesse marco, pensando a Ordem como efeito de uma ordem espontânea. Quando vemos Hayek, fica claro que ele não consegue se livrar totalmente do mito do contrato como pacto social para um fim, mas ele o ressignifica à luz do mercado como mecanismo de gerar Ordem e o Estado deixa de fabricar ordem social para fabricar ordem para o

mercado, ou seja, garantir sua condição de operação. Assim, o lugar da exceção se mantém, também a necropolítica como eliminação do que resta, a lógica da segurança. Trocar de forma de ordenar mantendo a lógica do Todo é carregar certos problemas junto, mesmo através de novas coordenadas. A questão então é: reforma, revolução ou subversão.

É preciso tentar separar o que é efeito do neoliberalismo do que é efeito de lógica. Para aquilo que é da lógica, o neoliberalismo é uma ordem como outras possíveis; ou seja, muda as vestes, mas o sujeito continua o mesmo.

Não é à toa que Hayek parte na sua reflexão da noção de Ordem, racionalidade, princípios. Ele claramente viu algo que muitos resistem em ver: o fundamento lógico de estrutura; um fundamento que recorta todos os campos; uma dimensão filosófica, epistemológica, com efeitos inconscientes. Na minha opinião, entender isso é fundamental para qualquer análise. É ir à raiz; e ,etimologicamente falando, é preciso ir à raiz para ser radical.

4.2 Uma teoria da justiça para o neoliberalismo: Nozick e o libertarianismo

Se o neoliberalismo tivesse uma teoria da justiça, seria a teoria libertária de Robert Nozick. Desenvolvida na obra "Anarquia, Estado e Utopia", escrita em 1974, trata-se de uma reação à obra "Teoria da Justiça", publicada em 1971, por John Rawls.

Rawls apresentou uma defesa da justiça social recorrendo ao neocontratualismo, sustentando uma visão ampla de igualdade de oportunidades e distribuição de renda. Embora tivesse suas críticas ao *Welfare State*, num momento de crise do modelo na década de 1970, Rawls produz uma justificação moral do Estado Social de base liberal-igualitária.

Como resposta a Rawls, Nozick afirma que a teoria do primeiro não respeita a liberdade o suficiente, pois, tratando os direitos individuais de propriedade como um limite moral ao distributivismo, elabora uma forte defesa de um Estado mínimo e forte como o único efetivamente justo. Como já vimos anteriormente nessa tese, há uma relação direta entre Ordem e Justiça. É fundamental analisar o paralelo entre Hayek e Nozick para compreender como o neoliberalismo se apresentou não apenas

como uma alternativa de ordenação dentro da lógica do Todo, mas como a única alternativa Justa.

Assim, Hayek e Nozick devem ser lidos de forma complementar. Enquanto Hayek sustenta o neoliberalismo libertário na defesa de mecanismos de mercado como fonte da liberdade e produtores, no seu curso espontâneo, de Ordem, os quais seriam distorcidos por medidas social-distributivas, Nozick recorre a uma base moral pautada na autopropriedade para defender o libertarianismo.

Como já exposto, Rawls era um neocontratualista. Nesse sentido, ele mantém a necessidade do contrato hipotético como um mito de ordenação, mas, em vez de recorrer aos modelos clássicos, elabora o seu próprio mito contratual. Vamos analisar suscintamente sua posição e, após, observar a alternativa proposta por Nozick.

Para Rawls, a eficiência das instituições deve operar dentro de princípios de justiça, sendo esta a primeira virtude das instituições sociais. Segundo Gargarella, Rawls sustenta sua teoria na oposição entre duas doutrinas: o intuicionismo e o utilitarismo.[481]

Segundo o intuicionismo, haveria uma pluralidade de princípios da justiça conflitantes entre si, inexistindo um método possível que determine *a priori* qual deve prevalecer sobre o outro. O que restaria seria recorrer às intuições para definir, caso a caso, a saída mais justa. Rawls não nega a importância da intuição, mas acredita que é importante que se estabeleça um critério objetivo de análise. A falha do intuicionismo identificada por Rawls estaria na:

> incapacidade de propor um sistema de regras capaz de hierarquizar nossas intuições (sobre qual princípio de justiça adotar em determinada situação), no caso habitual de serem gerados conflitos entre elas. [482]

Por outro lado, Rawls ataca o utilitarismo quanto este apresenta um critério de hierarquia de valores diante de querelas morais (em diferença ao intuicionismo), mas para tal recorre ao consequencialismo, na busca pela maximização da felicidade geral. Para Rawls, a moralidade de um ato está atrelada às qualidades intrínsecas de uma ação e não nos possíveis efeitos que ela enseja, num cálculo hipotético de custos

---

[481] GARGARELLA, Roberto. **As teorias da justiça depois de Rawls**. São Paulo : Martins Fontes, 2008, p. 2.
[482] Ibidem, p. 3.

e benefícios que, inclusive, podem não se concretizar na prática. O utilitarismo cria um referente de justiça que prejudica as minorias, produzindo injustiça e sacrifício a elas, negando sua dignidade e autonomia. Assim, o utilitarismo, sob a alegação de promover justiça, torna-se compatível com uma tirania da maioria, chancelando preconceitos e falsas consciências, ignorando que as preferências majoritárias podem, inclusive, mostrar-se nocivas a essa própria maioria. Para Rawls, a democracia como vontade da maioria não precisa ser pensada com uma justiça que foque apenas no interesse desta. O procedimento majoritário pode operar com uma noção de justiça e uma deontologia mais universalista. Nesse ponto, a base kantiana de Rawls se revela, na medida em que o sujeito deve ser um fim em si à luz de sua autonomia e dignidade.

Desta forma, Rawls busca provar que é possível que se produza uma teoria da justiça que estabeleça critérios objetivos e princípio universais de justiça e que considere os meios tão importantes quanto os fins. Para tal, ele propõe uma releitura do contrato social, por novos termos.

O contratualismo tem a função de justificar o lugar e legitimar a autoridade que ordena. Sendo essa uma criação dos próprios indivíduos num gesto de liberdade, autointeresse e razão, carrega consigo a presunção de consenso e obediência voluntária condicionada a seus termos. Esse contrato rawlsiano hipotético, mais do que estabelecer as bases do poder político, tem como objetivo estabelecer princípios básicos de justiça que devem determinar a estrutura básica de uma sociedade e como suas instituições operam.

Segundo Rawls:

> Para nosotros, el objeto primario de la justicia es la estructura básica de la sociedad o, más exactamente, el modo en que las grandes instituciones sociales distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social.[483]

Rawls afirma que o procedimento do contrato garante que se chegue a resultados equitativos. Para tal, formula uma situação hipotética segundo a qual há uma "posição original", e na qual, sob um "véu da ignorância", os sujeitos ainda são racionais, livres e autointeressados, mas desconhecem sua situação particular:

---

[483] RAWLS, John. **Teoría de la justicia.** Mexico : Fondo de cultura económica, 2012. Apple books, p. 35.

classe, status social, gênero, raça, geração, se tiveram sorte ou não na loteria natural da vida. Assim, fica excluída qualquer condição contingente que oriente sua decisão em favor próprio, às custas dos demais, e se constitui uma situação de igualdade prévia. O contrato, assim, opera como um teste de equidade.

Segundo Rawls, os sujeitos deliberariam sobre como obter o que ele denomina de bens primários, indispensáveis a qualquer sujeito para a persecução de seu plano de vida, qualquer que seja. Esses bens são (i) sociais, distribuídos pelas instituições, como liberdades básicas fundamentais, riquezas, oportunidades, direitos, ou (ii) naturais, que não decorrem da atuação das instituições, como saúde, inteligência, talentos.

Por não saberem quais suas condições, particulares, Rawls conclui que, racionalmente, os sujeitos chegariam a dois princípios básicos de justiça, organizados por uma ordem lexicográfica: (i) cada pessoa deve ter direito ao esquema mais abrangente de liberdades básicas que possa ser atribuído aos demais; (ii) princípio da diferença, que governa a distribuição de recursos, pelo qual as desigualdades econômicas e sociais serão toleradas desde que sejam vantajosas aos demais e se vinculem a empregos acessíveis a todos.

Rawls afirma que compete ao Estado criar condições circunstanciais de igualdade, pois só assim se pode falar em responsabilidade por suas ações. Ademais, não é justo que pessoas sejam beneficiadas ou prejudicadas por circunstâncias alheias à sua vontade ou escolhas. Contrariamente a qualquer benefício ou prejuízo em relação aos demais por fatores de "loteria natural", Rawls defende que o Estado atue para conter as disparidades, de modo que desigualdades só se justificariam quando benéficas a todos. Para ele, a natureza não é justa ou injusta em si, mas um dado; o que é injusto é a maneira como o sistema lida e reage às diferenças naturais. Desta forma, objetivamente justo é um Estado grande a ativista, que atue para promover justiça social como igualdade e distribuição, buscando equiparar as pessoas em suas circunstâncias básicas.

Nozick ataca fortemente a posição de Rawls, especialmente por não a considerar respeitosa da liberdade o suficiente. Para Nozick, a teoria de Rawls ignora como o direito natural de propriedade constitui um limitador moral ao poder distributivo do Estado. Se Rawls defende um Estado social, Nozick afirma que:

> Um estado mínimo, limitado às funções estritas de proteção contra a violência, roubo, fraude, execução de contratos, e por aí em diante, justifica-se; que qualquer estado mais abrangente violará o direito que as pessoas têm de não serem forçadas a fazer certas coisas e não se justifica; e que o estado mínimo, além de correto, é inspirador.[484]

Por conseguinte:

> O estado não pode usar os seus instrumentos coercitivos com o objetivo de obrigar alguns cidadãos a ajudar os outros, ou de proibir determinadas atividades às pessoas para o próprio bem ou proteção delas.[485]

Nozick critica a ideia de anarquia, mas também a de um Estado ativista e distributivista. Na mesma linha, rejeita qualquer forma de atuação protetivo-paternalista. Ao final, converte o Estado mínimo e forte do neoliberalismo em o único Estado realmente justo.

O primeiro núcleo de ataque à teoria rawlsiana está na figura do contrato em si. Nozick recorre a Locke para sustentar sua posição e, na mesma linha de Hayek, sustenta-se num princípio evolucionista de ordem espontânea. Na prática, fica nítido que a figura do mito ordenador continua presente, mas sob outras vestes.

Nozick propõe uma experiência hipotética mental em que estaríamos vivenciando o estado de natureza lockeano. Aqui não há estado civil e poder centralizado ordenador, mas indivíduos proprietários convivendo, com direitos pré-políticos que decorrem justamente dessa sua condição. O indivíduo é, assim, independente do Estado, proprietário por natureza; a propriedade a que isso se refere envolve a propriedade de si (vida, corpo, ideias, razão, força de trabalho) e de coisas produzidas pelo seu trabalho. Por conseguinte, livre para dispor dessa propriedade como bem julgar pertinente.

Todavia, na linha de Locke, entende que esse estado de natureza gera instabilidade e insegurança, pois não há ninguém a quem recorrer diante de violações à sua propriedade e só lhe resta fazer justiça com as próprias mãos, sem referente de proporcionalidade e razoabilidade. A saída, como já vimos, para Locke, era a celebração de um pacto social. Nozick, no entanto, rejeita essa opção e elabora uma hipótese em que, como que por uma mão invisível da relação social,

---

[484] NOZICK, Robert. **Anarquia, estado e utopia**. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 21.
[485] Ibidem, p. 21.

naturalmente o Estado civil se produziria. Se o contrato representa uma abstração mítica e caricaturizada, a proposta de Nozick não foge desse padrão.

Segundo Nozick, os sujeitos, para proteger sua propriedade, perceberiam que seriam mais fortes unidos e isso geraria associações protetivas privadas que gerariam segurança e proteção. Como as pessoas não teriam tempo de se dedicar a essas atividades, essas associações profissionalizar-se-iam e haveria progressivamente uma divisão e qualificação do trabalho, atuando como empresas de segurança e proteção. A disputa entre sujeitos converter-se-ia em disputa entre associações pela concorrência. Pela lógica de mercado, que tende, naturalmente, ao monopólio, apenas uma prevaleceria. Venceria aquela que se mostrasse mais eficiente na proteção da propriedade com o menor custo de liberdade a cada um. Essa "empresa monopolística" seria um Estado mínimo, com monopólio da violência legítima, que superaria a instabilidade, protegendo de maneira máxima os direitos naturais de propriedade e a liberdade individual. Na mesma linha, como essa função é essencial e natural, quando o Estado não cumprisse esse papel, surgiriam associações paralelas para desempenhar essa função em concorrência.

Nozick eleva o mercado a mito ordenador que justifica e legitima o Estado e coloca-o efetivamente como uma empresa monopolística atuando, sendo todos associados. A lógica para justificar o Estado e sua ação é o cumprimento exclusivo da sua função: proteger, maximizar e preservar a propriedade individual e assegurar trocas justas. Ele se indaga, assim, que tipo de propriedade e troca deveriam ser asseguradas e que tipo de ação reprimida. Sua resposta é o que denominou "teoria da titularidade", subdividida em (i) justiça na aquisição; (ii) justiça na transferência; e (iii) retificação da injustiça.

A aquisição é justa e gera direito protetivo nos termos lockeanos, quando natural (autopropriedade) ou decorrente de uma ação legítima, do trabalho, sem ataque a direitos de propriedade de outrem, sem recorrer à força, fraude ou roubo.

Todavia, como já vimos, Locke cria uma restrição. Para ele, o sujeito poderia se tornar proprietário de algo existente no mundo, desde que tivesse necessidade, enquanto essa se justificasse, e deixasse parcela ideal igual aos demais. Convenientemente, Nozick rejeita essa parte, subvertendo-a pela máxima de que qualquer aquisição é permissível, desde que não prejudique ninguém. Ele dribla a

questão, afirmando que não há direito prévio a nada, e que, por exemplo, caso alguém acesse um recurso nunca encontrado, não está deixando ninguém em piores condições, mas na mesma, e apenas melhorando a sua.

Uma vez considerada justa a aquisição, e, logo, digna de proteção estatal, o indivíduo tem direito a negociar e dispor de sua propriedade num contrato, bem como transferi-la a outrem. A transferência deve ser consciente, voluntária e não prejudicar os direitos de propriedade de outras pessoas. Respeitadas essas condições, o Estado não deve fazer juízos morais e interferir nas transações; ao contrário, garanti-las.

Por fim, caso exista uma aquisição ou transferência histórica injusta (ex. aquisição mediante expropriação violenta no passado, como indígenas pelos colonizadores americanos e judeus pelos nazistas), o Estado deve retificar a injustiça. Note: o fundamento não é gerar igualdade, mas corrigir uma aquisição de propriedade onde não há voluntariedade e é feita mediante força; o fundamento é proteger a condição natural de proprietário. Nozick, ironicamente, é atacado em massa por essa posição, sob o argumento que toda propriedade se constitui historicamente pela força e expropriação, de modo que sua teoria só faria sentido pela defesa de um *reset* social garantido por uma perspectiva socialista. Ele claramente rejeita essa posição, que fica em aberto.

Como decorrência de sua posição teórica, Nozick rejeita qualquer postura utilitarista ou distributivista, ambas baseadas na união entre Locke e Kant. Para ele, o utilitarismo nega o núcleo de autonomia e dignidade do indivíduo e, com base numa ficção de bem comum, avoca-se ao poder de invadir a propriedade de certos sujeitos, tratando-os como meios para fins.

Já o distributivismo, que ele associa à teoria rawlsiana, escravizaria e instrumentalizaria os sujeitos, obrigando-os a contribuir para melhorar a situação dos demais contra sua vontade. Nozick afirma que não é contra a solidariedade, mas, segundo ele, contra aquela imposta por um terceiro. Segundo ele, quando o Estado obriga uma pessoa a trabalhar e pagar impostos para fornecer serviços públicos que não são necessários para a proteção e maximização de sua propriedade, e que ela não tem interesse em utilizar, está escravizando-a, ou seja, tomando frutos do seu trabalho sem anuência.

Na mesma linha, Nozick rejeita qualquer forma de juízo moral do Estado sobre transações voluntárias e racionais que envolvam propriedades adquiridas de forma legítima. Desta forma, contratos como barriga de aluguel, venda de órgãos, prostituição, dentre outros, não deveriam ser impedidos pelo Estado ante um juízo moral prévio. Na mesma linha, não poderia o Estado interditar decisões e medidas que envolvam todas as de decisão sobre o uso e o gozo do próprio corpo, quando não causadoras de efeitos à propriedade de outras pessoas. A propriedade de si, somada à liberdade, blinda as decisões privadas sobre formas de vida e de disposição de si do juízo valorativo do Estado: "meu corpo, minhas regras".

Veja como, enquanto Rawls afirma que a liberdade depende de uma condição de igualdade prévia, Nozick entende que a única igualdade possível é na condição de proprietário no mercado; a igualdade não é, então, condição da liberdade, mas efeito desta. Como a diferença entre sujeitos é um dado natural, qualquer tentativa de igualdade é do campo da impossibilidade e, na prática, implicaria um ataque gratuito à liberdade. Nozick entende que, como a diferença é insuperável, também o é a desigualdade. Ele não acredita que o Estado possa, mantendo a diferença, e partindo dela, buscar promover igualdade nas relações.

Desta forma, qualquer tentativa de gerar igualdade é vista como totalitária e injusta; qualquer restrição à liberdade em nome do social vista como um sacrifício análogo à escravidão. Nozick cria, assim, a justificativa moral para Hayek. O mercado não é apenas lugar de ordem espontânea, mas condição de liberdade e, logo, de justiça. A sociedade se torna, assim, um grande mercado de proprietários se relacionando entre si, com uma empresa-Estado gerindo e garantindo o processo. Já vimos como Hayek afirma que a atuação do Estado para garantir as condições de funcionamento do mercado é seu núcleo legitimador. Agora, vimos como essa ação se torna sinônimo de justiça.

Isso representa o completo esvaziamento de qualquer postura social como campo de construção e sacrifício em nome da solidariedade mediada pelo Estado. A função do Estado não é mais gerar bem-estar através de políticas públicas de inclusão, mas garantir o mercado. Sendo esse mercado o capitalismo em ato, paradoxalmente, tornou-se sinônimo de justiça preservar um sistema de

desigualdade, exploração e concentração sucessiva de renda, sendo o Estado o agente que protege os proprietários da fúria e da força dos desprovidos.

Nozick não vê qualquer problema em poucos terem muito e muitos terem pouco. Na linha lockeana, todos, enquanto vivos, sempre serão proprietários de algo (seu corpo) e poderão usá-lo num mecanismo de troca. Ademais, para ele, caso alguém ocupe um lugar privilegiado pela loteria natural, não é justo essa pessoa ser prejudicada por ter sorte. Progressivamente, o egoísmo vira o referente de moral privada e o capitalismo se converte num sistema promotor de justiça. Progressivamente, o discurso de ódio e a manutenção de preconceitos e discriminações se tornam direito legítimo, exercício de liberdade e espaço de justiça, sendo qualquer atuação do Estado autoritária e ditatorial (a chamada ditadura do politicamente correto, por exemplo). Progressivamente, não há mais um comum como comunidade, mas um aglomerado de proprietários que tem direitos como mercadorias, pensando nas relações consigo mesmo e com os demais em termos de ganhos privados.

Por detrás do discurso libertário de emancipação do indivíduo, livre da regulação moral do Estado, compatível com uma pauta identitária e de liberdade na busca por uma vida boa por cada um no âmbito privado, está a defesa do livre mercado no seio do capitalismo, com o agravamento de uma situação de opressão e exploração. A pretensa máxima liberdade nas escolhas pessoais carrega seu avesso, que é a máxima dominação num sistema estruturalmente alienante e reprodutor de desigualdades; lado esse oculto, por operante de forma silenciosa.

Para concluir, vou expor três exemplos que refletem a postura libertária de justiça. O primeiro é trazido por Michael Sandel, na obra "Justiça";[486] o segundo proposto por mim; e o terceiro por Wendy Brown, em "Nas ruínas do neoliberalismo".

O primeiro exemplo, vindo de Sandel, quando analisa a posição libertária sobre a venda de órgãos: embora muitos países regulem e autorizem a doação de órgãos pós morte e de órgãos em vida que não causem morte ao sujeito, a venda destes é vetada. Sandel afirma que, se a posição libertária for considerada, sendo o

---

[486] SANDEL, Michael. **Justiça:** O que é fazer a coisa certa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016, p. 90-92.

corpo propriedade de si e estando o sujeito agindo de forma voluntária e consciente, não haveria razão para vetar essa transação. Como a liberdade é deduzida do ato objetivo de troca, as razões que levaram a isso (ex.: pobreza extrema) são negligenciadas e tratadas como irrelevantes, o que impede que se analise, diante das condições materiais concretas, em que medida um ato que parece livre é realmente livre. Nozick e os libertários não se permitem ver como a necessidade opera como uma arma apontada para a cabeça.

O segundo exemplo reflete o mesmo problema e são as denominadas barrigas de aluguel. Países como Grécia, Albânia, Estados Unidos, Rússia e Ucrânia permitem o aluguel da barriga para a gestação de outro mediante pagamento, na forma de um contrato privado. Outros, como Brasil, sequer têm leis regulando (somente resoluções do conselho federal de medicina – resol. 2121/2015, CFM) e permitem apenas como gesto de doação para parentes de até quarto grau, demandando autorização do CFM nos demais casos. Ou seja, não seria uma barriga de aluguel, mas uma barriga solidária. A Lei 9434/1997 considera o ato, fora das condicionantes, criminoso. Todavia, há uma rede ilegal de negociação[487] e o recorte de classe, assim como a necessidade financeira, fica explícito no fundamento da oferta. Segundo um libertário, uma mulher alugar seu útero por dinheiro é um gesto de liberdade, independentemente dos motivos que a levaram a isso. A perversidade está em, por um lado, defender como justo um sistema exploratório que coloca pessoas em posição de pobreza e vulnerabilidade, reduzidas ao próprio corpo, e por outro tratar como livre um gesto de necessidade de negociar esse corpo por sobrevivência. Ou seja, nos dois lados da moeda, não perceber como o sistema de livre mercado no capitalismo agrava justamente a condição que impede que se afirme que se trata de um gesto livre de negociação.

O terceiro exemplo é dado por Wendy Brown, no capítulo 4 de "Nas ruínas do neoliberalismo", e envolve a discussão sobre liberdade de expressão. A primeira emenda da Constituição dos Estados Unidos impede que o congresso (estendido pela Suprema Corte aos demais poderes estatais) infrinja seis direitos fundamentais: (i) estabelecer uma religião oficial ou dar preferência a uma dada religião; (ii) proibir

---

[487] "Carrego seu filho por R$ 100 mil": o mercado online da barriga de aluguel. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-42573751>. Acesso em: 20 mai. 2020.

o livre exercício da religião; (iii) limitar a liberdade de expressão; (iv) limitar a liberdade de imprensa; (v) limitar o direito de livre associação pacífica; (vi) limitar o direito de peticionar ao Estado visando reparar agravos. Wendy Brown demonstra como progressivamente a primeira emenda passou a ser interpretada à luz de valores libertários:

> A nova jurisprudência da Primeira Emenda rechaça as leis de igualdade e antidiscriminação na educação, no emprego, na seguridade social e no comercio; rechaça também o secularismo nas esferas comercial e pública; os limites de financiamento de campanha e a transparência na política; a verdade na publicidade; a saúde pública e a regulação de segurança; e as escolhas informadas e direitos do consumidor.[488]

A liberdade de expressão passa, progressivamente, a ser instrumentalizada para contestar e minar a democracia substancial, com o auxílio da Suprema Corte. Segundo ela:

> A Suprema Corte está ajudando a estabelecer uma versão distorcida do sonho de Hayek – substituindo a sociedade governada democraticamente por uma sociedade organizada pelos mercados e pela moralidade tradicional, sob o signo da liberdade.[489]

Tal situação se operacionalizaria por três técnicas, que praticamente tornam tudo liberdade de expressão e impedem qualquer forma de regulação e controle. Estas são:

> designar tudo como "expressão", do dinheiro aos bolos, à publicidade, a notificações judiciais, e tudo o mais; designar corporações, pequenos negócios e organizações sem fins lucrativos como "entidades que se expressam"; designar atos, práticas e leis específicos como "controversos" para aqueles com "crenças profundas". [490]

Brown cita o exemplo do caso *Masterpiece Cakeshop vs Colorado Civil Rights Comission*, no qual o confeiteiro e dono da Masterpiece Cakeshop se recusou a fazer um bolo de casamento para um casal em razão de sua orientação homoafetiva. O casal apresentou uma queixa no Colorado Civil Rights Comission acusando o confeiteiro de violação ao Ato Antidiscriminatório do Colorado. Sua resposta foi: direito de liberdade religiosa e de expressão, afirmando ter direito de não usar suas habilidades artísticas como forma de expressão de modo contrário a suas crenças. A

---

[488] BROWN, Wendy. **Nas ruínas do neoliberalismo.** São Paulo: Editora Politéia, 2019, p. 152.
[489] Ibidem, p. 154.
[490] Ibidem, p. 154-155.

Colorado Civil Rights Comission concluiu que os direitos do casal foram violados e o caso chegou à Suprema Corte.

A Corte entendeu que a Colorado Civil Rights Comission violou o direito de liberdade de expressão e religiosa do confeiteiro. A condição de proprietário e fornecedor é lida à luz da noção de artista e criador cristão, de modo que "a propriedade está sendo caracterizada como propriedade cristã, o capital está obtendo direitos civis como capital cristão".[491]

A junção entre liberdade de expressão, valores morais privados de cunho preconceituoso e religiosos e lógica ampliada de mercado constitui uma situação em que qualquer narrativa de ódio é tratada como exercício justo de liberdade, entrecruzando inclusive mercado de ideias e mercado de consumo. Aos poucos, as leis e regulações antidiscriminatórias se tornam normativas abusivas, autoritárias e injustas, violadoras da liberdade individual, e a justiça passa a ser atrela a uma visão de sociedade onde o discurso de ódio circula livremente.

4.3 Ordoliberalismo, constituição econômica e quarta fase de policiamento

O ordoliberalismo é popularmente conhecido como a versão alemã do neoliberalismo. Tal visão foi fortalecida pela obra de Michel Foucault, "Nascimento da Biopolítica", onde destina duas aulas específicas sobre o tema (7 de fevereiro de 1979 e 14 de fevereiro de 1979), nomeando o ordoliberalismo de "neoliberalismo alemão". Todavia, para além das aulas expostas, é possível ver como a discussão recorta todo o curso de 1978-1979.

O ordoliberalismo é frequentemente negligenciado nas análises sobre o fenômeno neoliberal, em comparação com seus "irmãos" austríacos e norte-americanos. Parte da dificuldade está na escassez de traduções dos textos originais e na postura fácil e negligente de colocar todos no mesmo balaio, focando mais em suas similitudes do que nas suas diferenças. Todavia, como esta tese pretende justamente discutir a questão da lógica do Todo e da relação entre demanda de Ordem e ordens possíveis, e como o ordoliberalismo é justamente uma versão

[491] Ibidem, p. 162.

"neoliberal" que foca na questão da Ordem, seria absolutamente imprudente negligenciar a importância dessa análise.

Infelizmente a limitação de páginas e a limitação da língua me impedem, por enquanto, de fazer a discussão com a profundidade que gostaria. No entanto, gostaria de frisar que, longe de uma questão periférica e secundária, entendo que hoje é tão ou mais importante discutir o ordoliberalismo do que as demais doutrinas neoliberais. E isso por inúmeros motivos. Dentre eles está a aproximação entre políticas neoliberais e a noção de um Estado forte; dito isso, a questão da biopolítica no marco ordoliberal deixa explícita a intensidade da regulação dos corpos, com uma forte dimensão moral; o ordoliberalismo foca no mercado e na competitividade e ajuda a compreender melhor a narrativa que circula atualmente; há um forte componente organicista e conservador que parece ausente nos modelos austríaco e norte-americano, muitas vezes dando a entender que certos efeitos da política neoliberal são desvios não previstos e a análise do ordoliberalismo mostra como foram devidamente pensados desde a origem e sendo efeitos calculados; o ordoliberalismo é a base para entender a forma como o neoliberalismo se concretizou na Europa e delimitou as bases da União Europeia; logo, a forma como as crises são enfrentadas; o ordoliberalismo é uma forma de implementação de políticas neoliberais mais próxima e adequada à transição de um modelo de *Welfare State*. Poderia citar diversos outros, que talvez apareçam no curso da exposição. Mas serve de abertura da temática.

Apesar de ser considerado um viés do neoliberalismo considerado secundário, devido à grande influência da Alemanha nas decisões sobre os destinos da União Europeia, o ordoliberalsimo é considerado para muitos a base filosófica, econômica e ideológica que fundamenta e guia os rumos do bloco. Diante das crises econômicas recentes vividas por vários países pertencentes e das respostas dadas pelos demais membros, o ordoliberalismo ganhou os holofotes. Mais especificamente através de uma reportagem publicada em 9 de maio de 2015 pelo *The Economist*, intitulada "*Of rules and order: German ordoliberalismo has had a big*

influence on policy during the euro crisis",[492] que abriu o caminho para uma narrativa forte sobre a questão. Progressivamente, a relação entre ordoliberalismo e política de austeridade despertou interesses. Mas afinal, o que é e o que propõe o ordoliberalismo?

Os fundamentos do ordoliberalismo surgem na década de 1930, na Alemanha[493], na chamada Escola de Freiburg, num projeto de pesquisa que uniu o economista Walter Eucken e os juristas Franz Böhm e Hans Großmann-Doerth. Tal pesquisa buscava estabelecer fundamentos constitucionais para uma sociedade e uma economia livre e teve sua base materializada num documento denominado "Nossa tarefa", publicado em 1936 e hoje denominado "Manifesto Ordoliberal de 1936", que era a introdução da obra conjunta "*Ordnung der Wirtschaft*".

Posteriormente, a Escola de Freiburg se tornou a base para a denominada "Economia Social de Mercado",[494] que uniu outros pilares fundamentais: o neoliberalismo sociológico de Alexander Rüstow e Wilhelm Röpke; a Escola de Economia de Colônia, guiada por Alfred Müller-Armack, Franz Oppenheimer e Ludwig Erhard; a Ética Social Cristã de Oswald von Nell-Breuning e Joseph Höffner; e o apoio midiático viabilizado por Erich Welter, fundador do Frankfurter Allgemeine Zeitung.[495] Para compreender o amplo-espectro, é necessário olhar as bases do pensamento e depois averiguar como ela foi apropriada e transformada.

No "Manifesto Ordoliberal de 1936", Eucken, Böhm e Großmann-Doerth discorrem sobre o que identificam como o problema a ser combatido e elucidam as bases de sua proposta. Para os autores, a Economia e o Direito, ambos ciência, deixaram de exercer influência nas decisões fundamentais de natureza político,

---

[492] The Economist. "Of rules and order: German ordoliberalismo has had a big influence on policy during the euro crisis". Disponível em: <https://www.economist.com/europe/2015/05/09/of-rules-and-order>. Acesso em: 21 jul. 2020.

[493] O transcurso do pensamento ordoliberal na Alemanha, de sua origem até sua implementação, deve ser compreendido num contexto histórico, diante de uma sociedade em transição e marcada por diversas crises: "Primeira e Segunda Guerras Mundiais, a hiperinflação, a crise econômica global, o desemprego em massa, o surgimento de ideologias radicais e totalitárias, como o Nacional Socialismo e o Comunismo". WÖRSDÖRFER, M. On the Economic Ethics of Walter Eucken. In: GLOSSNER, C; GREGOSZ, D (org). **60 Years of Social Market Economy**: Formation, Development and Perspectives of a Peacemaking Formula. Sankt Augustin: Konrad Adenauer Stiftung, 2010, p. 25.

[494] A economia de mercado socialmente comprometida se torna o paradigma operacional oficialmente pela reforma econômica e cambial alemã de 20 de junho de 1948 e a adoção do Grundgesetz em 23 de maio de 1949. Ibidem, p. 21.

[495] Ibidem, p. 22.

jurídica e econômica. Diante disso, tais decisões passaram a ser tomadas por pessoas sem conhecimento técnico e guiadas por interesses privados de grupos de pressão, que "vão contra a análise sistemática da economia e reduzem um sistema bem regulamentado ao caos".[496] Para eles, as decisões fundamentais devem ser técnicas e independentes:

> Men of science, by virtue of their profession and position being independent of economic interests, are the only objective, independent advisers capable of providing true insight into the intricate interrelationships of economic activity and therefore also providing the basis upon which economic judgments can be made. They are also the only ones who, on the strength of their intimate knowledge of those interrelationships – a knowledge which is constantly being expanded and refined by the continuing penetration of new ideas – are capable of forming an objective judgment, independent of their own immediate economic interests, about economic measures appropriate in particular circumstances.[497]

Para eles igualmente, o responsável por esse afastamento da ciência jurídica e econômica tem nome: historicismo.[498] Friedrich von Savigny, ao propor que a lei reflete o processo de desenvolvimento da nação e é efeito de forças silenciosas internas, teria gerado a ideia de que a lei e a ordem não podem ser produzidas racionalmente. A consequência disso seria relativismo, pela descrença na capacidade do direito e da política de transformar o mundo, e fatalismo, para o qual caberia ao agente apenas se adaptar. Concretamente, cartéis e violações constitucionais por grupos de poder econômico passaram a ser vistos como processos naturais, inevitáveis e incontroláveis.

O ingresso do historicismo na economia política teria na figura de Karl Marx o ápice do fatalismo e de Gustav Schmoller o ápice do relativismo.

Quanto a Marx, os autores recorrem ao prefácio do volume 1 de "O Capital", no trecho em que afirma que a descoberta de leis naturais do movimento da história

---

[496] "(...) run counter to the systematic analysis of the economy and reduce a well-regulated system to chaos". BÖHM, F; EUKEN, W; GROßMANN-DOERTH, H. The Ordo Manifesto of 1936. In: BIEBRICHER, T; VOGELMANN, F (org) **The birth of austerity**: German ordoliberalism and contemporary neoliberalism. London, New York: Rowman Littlefield International, 2007, p. 28.

[497] Ibidem, p. 27.

[498] "In Germany during the nineteenth century law and political economy were affected by that intellectual movement which permeated the whole of scientific and non-scientific thought: historicism. Although historicism has attracted waves of criticism, it has prevailed until the present day. Historicism is much more than a scientific point of view – it denotes a specific scientific attitude. Romanticism and the school of historicism have destroyed the belief in a natural system in both law and political economy". Ibidem, p. 28.

não permite que se ultrapasse por saltos ou remoção a força de obstáculos. Isso refletiria o fatalismo de Marx, com uma atitude de resignação cautelosa que anda lado a lado ao gesto heroico, como se o destino já estivesse traçado e coubesse apenas a postura de observador. Ademais, a postura de Marx implicaria a descrença na capacidade de o político determinar o econômico, o que seria historicamente incorreto. Assim "How can the intellect shape events when it accepts them as inevitable?"[499]

Quanto a Schmoller, ao tentar transformar a economia em uma ciência moral, para a qual não haveria decisões de princípio, o efeito teria sido o relativismo, com uma inibição que impediu a tomada de decisões nos momentos necessários. Isso somou-se à crença de Schmoller na ideia de progresso e seu otimismo, que o impediram de "ver os perigos do caos"[500] diante da ilusão que desenvolvimento real do sistema econômico levaria a algo melhor.

Diante desse cenário, os autores desenvolvem a base do ordoliberalismo, que era um programa para restaurar o Direito e Economia como ciência e técnica no centro da tomada das decisões fundamentais, através de quatro pontos nodais:[501]

(i) crença na ciência como técnica que permite unir pensamento racional e criativo para construir e reorganizar o sistema econômico;

(ii) combate concreto ao historicismo, na sua dimensão fatalista e relativista, com o tratamento de todas as questões político-jurídicas e político-práticas pautados a partir de uma constituição econômica;

(iii) tratamento das questões históricas por outro referente, sem ideologias, com uma combinação entre realismo e pensamento racional;

(iv) a constituição econômica como uma decisão política geral sobre como a vida econômica da nação deve ser estruturada. Isso ocorreria pela adoção de regra confiáveis e conclusivas, que permitam interpretar diversos aspectos do direito público e do privado. São parte dessa constituição econômica: lei de falências, lei de obrigações, direito imobiliário, direito de família, direito do trabalho, direito administrativo. Ela, também, deve

---

[499] Ibidem, p. 32.
[500] "He did not perceive the dangers of chaos". Ibidem, p. 34.
[501] Ibidem, p. 35.

> influenciar e ser a base para a elaboração de uma legislação adicional. O princípio estrutural deve ser a livre concorrência, que não pode ser interrompida, mas não pode ser permitida sua degeneração em concorrência desleal. Assim, o Estado deve atuar para manter a linha entre concorrência admissível e desleal.

A partir dessa base, é possível destacar alguns pontos relevantes de divergência entre pensadores.

Primeiro: para a Escola de Freiburg, a ordem de mercado, como uma ordem de concorrência não discriminatória e livre de privilégios, é, por si só, uma ordem *ética.* A ordem de mercado competitiva pode ser, e deve ser, combinada com um sistema de garantias de renda mínima para aqueles que são, temporariamente ou permanentemente, incapazes de ganhar a vida fornecendo serviços vendáveis no mercado. Todavia, tais disposições de seguro social devem ser de natureza não discriminadora, livre de privilégios, e não devem ser fornecidas de forma que corrompam o princípio ético fundamental da ordem de mercado, ou seja, sua natureza livre de privilégios (ex.: subsídios). Müller-Armack, ordoliberal da Escola de Colônia, por outro lado, considera a ordem de mercado como uma ordem economicamente mais eficiente, mas não com qualidades éticas inerentes. É um "instrumento técnico" que pode ser usado pela sociedade para produzir riqueza, mas a constitui *per se* como uma sociedade "boa". Ela se torna ética por políticas complementares, em particular sociais.

Segundo: há um ponto fundamental de divergência entre ordoliberais e outras correntes do neoliberalismo que já havia ficado claro desde as primeiras reuniões da Sociedade Mont Pelerin, o grupo interdisciplinar de estudiosos liberais que Hayek havia reunido pela primeira vez em 1947 na Suíça. Mais especificamente, na disputa entre a posição de Eucken e de Mises sobre concorrência e atuação estatal. Enquanto Mises defendia um mercado próximo da sua leitura de *laissez-faire,* no qual o Estado apenas deveria garantir suas condições de funcionamento e atuar e forma focal, Eucken pensava o mercado como uma ordem constitucional, que é definida pelo seu arcabouço institucional e, como tal, sujeita a escolha constitucional (explícita ou implícita). A questão é a percepção da ação do Estado não como pontual

e excepcional, mas como necessária e incisiva, com um papel positivo essencial em garantir pela criação e manutenção de um quadro adequado de regras e instituições que a concorrência de mercado funcione efetivamente. Eucken não acreditava que o mercado sozinho espontaneamente fosse capaz de gerar Ordem. Para Eucken, o Estado não deveria apenas garantir as condições de funcionamento, mas criar essas condições. Ele deveria, por regras jurídicas, moldar o mercado na forma desejada.

Essa questão fica mais nítida na abordagem diversa sobre cartéis dada por Mises e pelos ordoliberais. Mises é contra a regulação e atuação contra cartéis. Para ele, no livre mercado, produtores e consumidores ajustam suas ações em cooperação voluntária, o que inclui a liberdade dos produtores de buscar a maximização de suas rendas. Desta forma, os cartéis são contratos voluntários e legítimos entre os produtores. Já os ordoliberais entendem que a busca desenfreada pelos interesses dos produtores não garante que o mercado se torne meio para o interesse comum.

Segundo Böhm,[502] a concorrência é a espinha dorsal moral de uma economia baseada no lucro, sendo a competição mais do que um incentivo, mas um instrumento de liberdade e privação de poder. Assim, só a concorrência permite que o mercado seja realmente espaço de liberdade, de modo que coloca a busca do produtor pelo lucro a serviço do consumidor. O Estado deve, então, moldar todo seu sistema de regras e ações para assegurar a concorrência, o que implica atuar na prevenção e punição rígida de mecanismos de cartelização e manipulação de preços. A concorrência como competição demanda a existência e o respeito a fortes regras do jogo. O mesmo vale para os monopólios, que devem ser desencorajados e, quando artificiais, impedidos.

Eucken é muito claro:

> What kind of economic policy is here appropriate? Should they simply be dissolved, or what else could be done?
> The dissolution of monopolies is called for in markets where this can create the conditions of perfect competition – hence involving collective monopolies and cartels that have many members. Outright prohibition here gives rise to something positive: the introduction of perfect competition. Cartels with many members should therefore be dissolved.[503]

---

[502] BÖHM, F. The Non-State (Natural) Laws Inherent in a Competitive Economy. In: STÜTZEl W. *et al*. (org), **Standard texts on the social market economy.** Stuttgart and New York: Gustav Fischer, 1982, p. 107.

[503] EUKEN, W. Competition as the basic Principle of Economic Constitution. In: BIEBRICHER, T; VOGELMANN, F (org) **The birth of austerity**: German ordoliberalism and contemporary neoliberalism. London, New York: Rowman Littlefield International, 2007, p. 90.

Note-se: para os ordoliberais, a característica essencial da ordem de mercado competitiva era ser uma ordem constitucional livre de privilégios, não discriminatória, dentro da qual os atores econômicos se encontram como juridicamente. Desta forma, o Estado não deveria de forma alguma conceder privilégios. Todavia, não deveria também permitir que atores privados manipulassem o sistema buscando lucro às custas dos demais.

Terceiro: na mesma linha, fica clara a distinção entre os ordoliberais e Hayek. Hayek faz uma separação entre ordem fabricada e ordem espontânea, criticando a primeira. Eucken acredita que a ordem espontânea só é possível se suas condições forem fabricadas.

Como afirmam Dardot e Laval, a noção de ordem, dos ordoliberais, tem um sentido epistemológico e normativo. A ordem da economia está relacionada:

> à realização e defesa de uma ordem econômica capaz de superar os múltiplos aspectos da crise da vida moderna, a saber, a ordem da concorrência. Dessa última perspectiva, se revela que a ordem da concorrência, longe de ser uma ordem natural, deve ser construída e regulada por uma política "ordenadora" ou de ordenação.[504]

Não se trata de fazer intervenções diretas na ordem econômica, mas de fabricar regras e atuar de forma forte para, pelo Direito, criar as bases de uma Ordem econômica e promover reformas necessárias.[505] O objetivo geral era que uma política econômica constitucional criasse, fabricasse, condições sob as quais os atores econômicos, na busca por promover seu próprio interesse, também promovessem o interesse comum. Nesse ponto, fica clara a posição que a mão invisível e a ordem econômica são efeito de uma escolha político-jurídica, que deve ser técnica.

Os ordoliberais sabem que todas as sociedades e economias são, em grande medida, o produto das forças evolutivas e não a criação de um plano mestre[506], e que, em particular, a ordem de mercado não foi inventada ou implementada pelo projeto deliberado, mas evoluiu gradualmente ao longo de milênios. No entanto,

---

[504] DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo**: ensaio sobre a sociedade neoliberal. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 101-102.

[505] Ver: FELD, Lars P.; KOHLER, Ekkehard A.; NIENTIEDT, Daniel. **Ordoliberalism, pragmatism and the eurozone crisis:** How the German tradition shaped economic policy in Europe. In: Freiburger Diskussionspapiere zur Ordnungsökonomik, n. 15, v. 04, p. 10, 2015.

[506] EUKEN, W. **The Foundations of Economics**: History and Theory in the Analysis of Economic Reality. Berlin, New York : Springer, 1992, p. 82.

acreditavam que as ordens econômicas estão sujeitas ao projeto humano e podem ser estruturadas e melhoradas por uma reforma deliberada. Nesse sentido, Eucken afirma:

> The problem will not solve itself simply by our letting economic systems grow up spontaneously. The history of the last century has shown this plainly enough. The economic system has to be consciously shaped. The detailed problems of economic policy, trade policy, credit, monopoly, or tax policy, or of company or bankruptcy law, are part of the great problem of how the whole economy, national and international, and its rules, are to be shaped.[507]

Assim, Viktor Vanberg defende que o programa ordoliberal tem um paradigma teórico e um político:

> The theoretical paradigm is based on the premise that an adequate analysis and explanation of economic phenomena has to account for the nature of the constitutional framework, or the rules of the game, under which they occur. The policy paradigm is based on the premise that economic policy should seek to improve the framework of rules, the economic constitution, such that a well- functioning and desirable economic order results, rather than seeking to bring about desired outcomes directly by specific interventions into the economic process. *Ordnungstheorie* is the name for the explanatory part of the Freiburg research program, the paradigm of systematically studying the working properties of alternative institutional-constitutional arrangements, and the complex interdependencies between various components (company law, patent law, tax laws, labor law etc.) of a nation's economic constitution. *Ordnungspolitik* is the name for its policy paradigm, for an integrated approach to the various components of the legal-institutional framework in which a market economy is embedded.[508]

Para os ordoliberais, o interesse público se perfaz no livre mercado. Desta forma, pela constituição econômica, o Estado deve cumprir seu *telos* e agir criando, preservando e gerenciando esse quadro regulatório de modo a garantir o funcionamento do livre mercado. Sendo o Estado o guardião da ordem competitiva, o cidadão é efetivamente reduzido à figura do consumidor. Sendo a concorrência o mecanismo de emancipação, ela deve recortar todas as searas da vida privada e social e ser garantida e moldada por regras estatais.

Diferentemente das correntes neoliberais que viam o Estado como um vilão e como um mal necessário, os ordoliberais decidem apostar no Estado e reconfigurar seu projeto de ação, reduzido à lógica de mercado pelo princípio da livre

---

[507] Ibidem, p. 314.

[508] VANBERG, Viktor. The Freiburg school: Walter Eucken and Ordoliberalism. **Freiburger Diskussionspapiere zur Ordnungsökonomik,** n. 4, v. 11, p. 8-9, 2004.

competição. Eles defendem, assim, explicitamente um Estado forte, atuante, que promova regras e controle social, com uma atuação biopolítica fundamental. Para eles, a influência de grupos de pressão da sociedade civil é tão nociva quanto grupos do capital. Eles criticam os demais neoliberais por negligenciarem a função de interesse público do mercado, com uma mão atacando organizações populares e com outra abrindo o caminho para grupos de *lobby* e de interesses do capital. Sua saída é: nenhum destes deve afetar a decisão estatal. A constituição econômica e a decisão técnica seriam a saída para blindar o Estado da ideologia e do poder político e garantir a livre concorrência.

Como afirma Wörsdörfer, compreender o ordoliberalismo implica a distinção entre *Ordnungs* e *Prozesspolitik*, ou seja, entre elaborar e determinar as regras do jogo e o processo de escolha dentro das regras previamente elaboradas. A intervenção forte na elaboração e cumprimento das regras não deve ser confundida com intervenção nas escolhas e no funcionamento do processo de mercado, ou seja, o Estado não deve intervir, afetar e prejudicar o funcionamento dos mecanismos de mercado e preços. Tais intervenções são consideradas arbitrárias, seletivas, fragmentadas, *ad hoc* e paternalistas, focando em grupos de interesse e subsídios não democráticos e ilegítimos.

Por outro lado, a regulação estatal deve levar em conta o que Eucken chama de "Interdependência das Ordens", que é o fato de que a intervenção econômica pode ter impacto sobre as demais estruturas sociais. Desta forma, o Estado deve ser forte e com poder ordenador, atuar apenas como defensor da ordem competitiva, utilizando a regulação para estabelecer um sistema econômico que permita que o desempenho competitivo floresça, promovendo, assim, a inovação e de modo que a concorrência impeça que grupos de interesses socioeconômicos exerçam poder.[509]

Segundo Wörsdörfer:

> The "strong", "owerful" state – governed by the rule of law – must be, constitutionally speaking, in a position to ward off particular interests; it should ideally be above interest groups, seek to remain neutral and serve the common good. In this respect, it is particularly important that the role of the state, but also the boundaries for state activity, are clearly defined, so

[509] WÖRSDÖRFER, M. On the economic ethics of Walter Eucken. In: GLOSSNER, C; GREGOSZ, D (org). **60 years of social market economy**: formation, development and perspectives of a peacemaking formula. Sankt Augustin: Konrad Adenauer Stiftung, 2010, p. 24.

> as to prevent abuses of power and particular interest groups from exerting influence.[510]

No núcleo do projeto ordoliberal está o que acreditavam ser um programa de liberdade e desconcentração de poder pelo mercado e pela concorrência, de forte inspiração kantiana (especificamente na noção de autonomia). A liberdade como autonomia está relacionada à noção de responsabilidade, autodeterminação e emancipação. O mercado livre e competitivo garantido pelo Estado através das regras do jogo é o meio para esse fim. Desta forma, independentemente dos efeitos, não é pensado como uma pauta anticoletivista, mas antimassificadora. Ou seja, o mercado como uma forma de constituir um coletivo que não produza desindividualização.

Aqui é possível ver a aproximação do ordoliberalismo com a ética cristã. Para Eucken, a perda dos valores religiosos que guiam a vida levaram a uma crise de sentido e orientação, gerando um vazio interno generalizado, niilismo ético e um declínio dos valores como referentes não-jurídicos de ordenação individual e coletivo. Tanto Eucken como Röpke defendiam que uma reforma religioso-espiritual e a criação de um novo modo de vida social eram necessários, lado a lado com o mercado, de modo a superar a crise espiritual e o vácuo ético-religioso. Para os ordoliberais, não havia uma contradição na defesa da ciência jurídica e econômica e da técnica como referentes de decisão "neutros" no campo político e a exaltação de valores religiosos de regulação ética no campo privado. Para Eucken, a relativização da noção de Verdade e do conhecimento gerados pelo historicismo geraram descrença sobre a religião e a ciência, justamente os dois *locus* de ordenação necessários.

A liberdade de base kantiana e gerada pelo mercado competitivo não implica uma dimensão anárquica e ilimitada, mas tem uma dimensão negativa (não intervenção) e positiva (autodeterminação), pautada em regras do jogo que são jurídicas (Estado de Direito) e morais (aqui o papel da religião). Liberdade econômica, política e individual estão interligadas e se afetam mutuamente. A concorrência garante não apenas um livre mercado, mas permite o livre

---

[510] Ibidem, p. 24.

desenvolvimento dos indivíduos do ponto de vista econômico e sociocultural. A concorrência impede a concentração do poder de mercado e a atuação dele pelo bem comum.

Para Eucken, há três ameaças à liberdade: o poder privado dos produtores, o poder semipúblico dos coletivos sociais e o poder do Estado. Desta forma:

> Using the rule of law and in connection with the competitive order (i.e. Fundamentals of Economic Policy plus Constituent and Regulatory Principles), it is possible to prevent the aforementioned threat scenarios – the continual danger of an abuse of power and "group anarchy" which will inevitably led to totalitarianism (i.e. slippery slope argument) – and to secure individual liberties. The idea of liberty under the law serves, therefore, to protect the individual from the caprice of others.[511]

Desta forma, o mercado tem uma função de garantir dignidade e tem uma função social emancipatória em si. Os ordoliberais defendem que se pensem as regras de mercado e seu funcionamento pela finalidade de interesse comum que ele gera. Ele tem o que Eucken chama de *função humana* e Röpke de *vital-política*, sendo papel do Estado garantir que ele crie as condições materiais para uma vida autônoma e independente, com liberdade e o desenvolvimento pessoal. Ou seja: "an economic system must be able to cope adequately with economic shortages, to satisfy basic needs and to supply the population with essential economic goods".[512]

A descrença na ordenação espontânea do mercado implica que é função do Estado garantir que o mercado concilie interesses privados e interesse comum, o que só seria possível com um sistema competitivo. Os sujeitos devem se relacionar numa ética kantiana de liberdade, viabilizada pela lei, e através de uma ética cristã de compromisso ético-individual. O interesse privado egoístico seria delimitado pelo Estado no mercado e o espaço de competição e concorrência amenizado no âmbito das relações privadas por uma ética cristã de cooperação, solidariedade e coesão. Ciência no Estado e no mercado; religião no privado. Esse papel que os ordoliberais atribuem à religião, Hayek identifica nos costumes: uma forma de ordenação e regulação social não fabricada pelo Estado, que gera vínculos de coesão e formas morais de relação. Ou seja, que fique claro: não há contradição teórica entre

---

[511] Ibidem, p. 32.
[512] Ibidem, p. 34.

neoliberalismo e defesa de costumes e religião. Isso abre um caminho para analisarmos melhor a relação entre ordoliberalismo e biopolítica, adiante.

Pelo momento, vamos concluir a discussão sobre ordoliberalismo analisando a relação entre a União Europeia e a teoria ordoliberal. Primeiramente, é importante notar como a defesa de uma constituição econômica e a redução do cidadão à figura do consumidor, com foco no mercado competitivo como espaço de liberdade e emancipação, coloca o projeto econômico ordoliberal como possível num cenário transnacional. Mais especificamente: a defesa de que as decisões políticas e econômicas fundamentais devem ser tomadas de forma técnica, neutra e independente, traveste uma prática absolutamente antidemocrática como se, ao contrário, fosse a única forma de atingimento do bem comum. Desta forma, uma das críticas feitas à União Europeia, que centra sua atuação em espaços institucionais "independentes", atuando pela criação e coerção de regras técnicas sem participação e controle da população em geral é vista pela doutrina ordoliberal como ação mais democrática do que se participação houvesse. Isso se dá porque, na mesma linha do neoliberalismo hayekeano, a democracia é medida pelo respeito à lei e pelo fim que gera, sendo irrelevantes os meios. Nesse sentido, paradoxalmente, para os ordoliberais, uma prática jurídico-político-econômica de liberdade e emancipação é justamente garantida por medidas blindadas de controle populacional.

Nesse sentido, o foco da União Europeia nas regras do jogo e a defesa de uma constituição econômica do bloco são vistos pela lógica ordoliberal não como um ataque à soberania estatal e popular, mas como garantia de um projeto comum de emancipação.

Por outro lado, note como a dimensão tradicional do cidadão é centrada na figura do Estado, costurada pela noção de soberania e território. Quando o ordoliberalismo reduz o cidadão ao consumidor, ele cria uma linha lógico-argumentativa que permite uma forma de organização e relação mediada pelo mercado e o mercado ultrapassa fronteiras. Como se sabe, há uma leitura corrente de que a noção de Estado-nação e as categorias tradicionais da Teoria do Estado estariam com seus dias contados, pois a internacionalização do capital, novas tecnologias e a globalização teriam gerado novos problemas e desafios que não podem ser atendidos pela lógica da jurisdição territorial soberana. A leitura do

cidadão como consumidor se aproveita das categorias clássicas e as ressignifica à luz da lógica de mercado. Quando a técnica, supostamente neutra, é o que garante a boa finalidade da ordenação, o controle e intervenção popular dificultados (para não dizer ausente) num âmbito internacional compartilhado deixa de ser um problema e se torna necessidade e condição de possibilidade. A economia do ordoliberalismo não é uma economia boa. É preciso que se diga isso. Todavia, é fundamental que se note que seu atrativo está mais no fundamento de estrutura da teoria que permite o ultrapassamento de uma lógica territorial e democrático-popular, para uma dimensão de ordenação mais adequada à nova realidade do capital.

Hayek, em 1937, já pensava sobre a figura de um entre transnacional numa lógica neoliberal. Mas foi a teoria ordoliberal que deu a fundamentação lógica para que isso operasse em solo europeu.

Como exposto, os ordoliberais pensavam que as decisões fundamentais deveriam ser tomadas pela Economia e pelo Direito, sendo a unificação de ambos materializada pela ideia de constituição econômica. Esta teria como função nodal estabelecer as regras do jogo do mercado competitivo, moldando a forma como este atua e deveria ser baseada em sete princípios constitutivos: sistema de preços estável; responsabilidade; livre competição por mercados abertos; liberdade de contrato; propriedade privada; política econômica estável e constante; e primazia da política monetária, guiada pela técnica.[513]

Na prática, essa primazia da política monetária somada à técnica se reflete na figura da estabilidade monetária com disciplina fiscal (lógica de austeridade; oferta de dinheiro não sujeita à manipulação política; crítica ao keynesianismo por gerar supostamente distorção de preços), cujas decisões são tomadas por órgãos técnicos e "independentes" (Banco Central independente). "Independentes" significa livres de influência política. Essa aversão a qualquer forma de instabilidade monetária deve ser compreendia no contexto de origem do orliberalismo, após décadas de hiperinflação e a deflação da República de Weimar, sendo o desafio a busca de competitividade com estabilidade.

---

[513] FELD, Lars P.; KOHLER, Ekkehard A.; NIENTIEDT, Daniel. Ordoliberalism, pragmatism and the eurozone crisis: how the German tradition shaped economic policy in Europe. **Freiburger Diskussionspapiere zur Ordnungsökonomik**, n. 15, v. 04, p. 13-14, 2015.

O modelo keynesiano de pleno emprego foi predominante até a década de 1970, sem espaço para as teorias ordoliberiais. A política monetária era considerada como parte de um conceito global de política de pleno emprego e esperava-se que o Banco Central promovesse crescimento econômico mantendo as taxas de juros baixas.

No início da década de 1970, o monetarismo emergiu como uma grande força intelectual na discussão alemã da política monetária, inspirado por Milton Friedman. Quando a Alemanha reconfigurou sua política monetária após Bretton Woods, em 1973, o Bundesbank aceitou a prescrição monetarista e a escolheu como seu modus operandi e a estabilidade de preços se torna o carro chefe da política econômica. Quando o Tratado de Maastricht foi assinado em 1992, o monetarismo era a grande influência econômica na Alemanha, sendo o ordoliberalismo ainda secundário[514]. Todavia, não se deve negligenciar a importância e o papel que o ordoliberalismo desempenhou quando da criação das bases da União Europeia, especialmente quanto ao foco no estabelecimento de regras do jogo e oposição à responsabilidade conjunta:

> While the distinct institutional set-up of EMU can hardly be traced back to the origins of ordoliberal monetary thinking, it can still be argued that the German perspective on EMU has been shaped by ordoliberal ideas in a more general sense. First, the rule-based focus in ordoliberal economic thought might very well describe the German stance during the Eurozone crisis. Second, Eucken's constitutive principles explain German resistance against joint liability.[515]

Na mesma linha, o fato de os países compartilharem uma moeda comum retira o poder individual de emitir dinheiro e mexer na taxa de câmbio, deslocando-o para um Banco Central supostamente técnico, neutro e independente. Na prática, exclui a moeda e a política econômica da ação direta da soberania estatal e, obviamente, na mesma medida, popular. Como a taxa de câmbio é fixa, as diferenças entre países devem ser corrigidas por políticas de reajuste de preços e salários, com medidas fortes de austeridade para forçar os países a recuperar sua competitividade e crescimento, preservando o valor da moeda.

---

[514] Ibidem, p. 9.
[515] Ibidem, p. 10.

Por outro lado, a política fiscal de responsabilidade, também na linha ordoliberal, é marcada pela lógica de não resgate, ou seja, "the principle that one member state does not accept liability for another member state, and the prohibition of monetary financing of fiscal policy".[516] Desta forma, não é permitido aos países membros endividados deslocarem o ônus e o peso de sua condição aos demais, nem receber tratamentos especiais e diferenciados por atentar à igualdade na competitividade.

Todavia, como todo o bloco se afeta pela condição de cada membro, mormente no valor da moeda e na competitividade, e os Estados membros devem custear suas dívidas com dinheiro que não podem fabricar e diretamente afetar na sua valorização, as políticas de auxílio de crise vêm acompanhas de fortes medidas restritivas de controle, regulação e austeridade impostas pela União Europeia, sem espaço e liberdade de questionamento democrático intranação.

Poder político forte e "independente", constituição econômica, sistema rígido de regras, ordem de mercado fabricada, competição, sujeitos como consumidores, tecnocracia, político reduzido ao jurídico, reduzido ao econômico, austeridade, responsabilidade individual, expulsão da democracia substancial e valores costumeiros e religiosos no âmbito privado constituem o núcleo do ciclo ordoliberal.

A instrumentalização do Estado à fabricação da ordem de mercado e garantia das condições de competitividade configura o que estou chamando de quarta fase de policiamento: preservar o mercado a qualquer preço vira interesse público. Enquanto Hayek quer se livrar do racionalismo construtivista, atribuindo um papel do Estado de garantir as condições para que o mercado espontaneamente gere Ordem, os ordoliberais recorrem ao Estado para fabricar as condições em que o mercado gerará, porque assim direcionado, certo tipo desejável e pré-articulado de Ordem. O mercado é o centro de tudo; mas o Estado tem o papel de guiar o processo fabricando Ordem através dele. Os ordoliberalis explicitam a relação entre Estado, mercado e Ordem.

Reduzindo o cidadão a consumidor, desaparece a oposição entre interesse do povo e interesse do mercado. Essa quarta fase de policiamento, focada no Direito

---

[516] Ibidem, p. 12.

a serviço do mercado, que tem uma dimensão ultrafronteiras (já que o mercado não obedece à lógica do Estato-nação), tem uma dimensão biopolítica. É o que vamos agora analisar.

4.4 Neoliberalismo, ordoliberalismo e biopolítica: fabricando e gerenciando formas de vida pela lógica de mercado

Em "A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal", Dardot e Laval apontam o núcleo central da questão neoliberal:

> O neoliberalismo, portanto, não é o herdeiro natural do primeiro liberalismo, assim como não é seu extravio nem sua traição. Não retoma a questão dos limites do governo do ponto em que ficou. O neoliberalismo não se pergunta mais sobre que tipo de limite dar ao governo político, ao mercado (Adam Smith), aos direitos (John Locke) ou ao cálculo da utilidade (Jeremy Bentham), mas, sim, sobre como fazer do mercado tanto o princípio do governo dos homens como o do governo de si. Considerando uma racionalidade governamental, e não uma doutrina mais ou menos heteróclita, o neoliberalismo é precisamente o desenvolvimento da lógica de mercado como lógica normativa generalizada, desde o Estado até o mais íntimo da subjetividade.[517]

O neoliberalismo, assim, é um princípio de governo (social e pessoal) e implica uma nova racionalidade, carregando uma dimensão política, social, econômica, jurídica, epistemológica e inconsciente. Na prática, dentro de uma lógica do Todo, ele implica uma nova narrativa de ordenação que garante, pelo mito do mercado e da concorrência como lócus da liberdade e da emancipação, a percepção de consistência e completude da realidade. O neoliberalismo cria uma nova forma de produção de subjetividades, desejos, afetos e formas de relação social. A ideologia de Ordem apresenta essa forma particular de ordenação como única Ordem possível, como o fim da história e o ápice do progresso.

É fundamental isso. Entender essa operacionalidade e, eventualmente, romper com ela demanda que se entenda que o neoliberalismo é uma forma de construção de mundo, pois ele se sustenta num mito de ordenação da vida que, dentro de uma lógica que não permite seu abandono, permite apenas seu ultrapassamento.

---

[517] DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo:** ensaio sobre a sociedade neoliberal. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 34.

A mercantilização da vida encarna nos sujeitos e em todas as formas de relação, determinando a forma como a justiça, a liberdade, a moral e a verdade são definidos. Quando Hayek começa a construção do seu pensamento discutindo a questão da racionalidade evolucionista e do conceito de *kosmos* como ordem espontânea, em oposição à taxis como ordem fabricada, ele estava bem ciente de que se tratava de algo a mais do que defender um novo modelo econômico. Era preciso construir uma estrutura de sentido de amplo espectro, ou seja, a partir dessa nova racionalidade, produzir uma nova maneira de se compreender e ordenar a realidade. Ordenação de sentido, ordenação de desejos, ordenação de afetos, ordenação política. Veja: dentro da lógica do Todo, Hayek parte do novo mito de origem (científico, evolucionista) e produz um novo mito de ordenação social, que estabelece as bases da sociedade, da filosofia e da ciência. Ele redesenha a eticidade e a cultura por uma nova lógica e, assim, reconfigura a forma como as subjetividades se constituem.

Por detrás da narrativa de um Estado mínimo e não interventor nas liberdades privadas, está um corpo fundacional que sustenta uma gama de dispositivos de construção de verdade que encarnam nos corpos, de forma extremamente violenta. A suposta retirada do Estado na regulação das liberdades mascara que a forma como essa liberdade é definida se dá por valores e dispositivos de verdade neoliberais que são extremamente violentos. O neoliberalismo cria, assim, uma nova coordenada de ordenação, apreendendo e reificando de forma violenta a realidade do mundo, incluindo corpos, afetos, desejos e identidade, numa nova dimensão simbólica e imaginária de sentido. Ele, assim, produz sentido para o mundo e, pelo mito do mercado, assegura que este apareça como coeso e consistente; ao produzir sentido, dá o sentido como direção da vida. Mas como vimos, a lógica do Todo produz um resto, um Real, um resíduo não assimilável que resiste e insiste em não se integrar. É vendo como se dá a construção imaginário-simbólica de sentido que podemos olhar também para as resistências.

Queria repetir um ponto aqui, já dito diversas vezes, mas que é fundamental notar: a lógica do Todo só se sustenta com um referente externo de Verdade que se acessa pelo mito; esse referente garante a ordenação da cadeia como algo que aparece como completo e consistente. Dito isso, há uma relação direta entre mito de

origem, mito ordenador e narrativas sobre a realidade. Não é possível compreender nada do neoliberalismo caso se ignore o papel que a superação do mito de origem divino para o científico-evolucionista opera. O darwinismo social é a marca dessa nova racionalidade evolucionista que identifica competição e luta como algo natural, com a vitória dos mais hábeis, sendo essa a receita para evolução natural como progresso e aprimoramento da espécie e da sociedade. O livre mercado no neoliberalismo, por exemplo, não é uma retomada do *laissez-faire*; é sua ressignificação pela lógica da competição como evolução.

Toda a valorização do sujeito atuante no mercado e competidor, assim como de valores que ordenam, são "espontaneamente" gerados e aprimorados (como costumes para Hayek e religião para os ordoliberais) e devem ser compreendidos nesses termos: esses valores representam aqueles que venceram na disputa cultural. Na mesma linha, o sujeito autointeressando em melhorar sua condição, a competição por melhores parceiros amorosos (mercado de relações), a disputa de ideias (espaço público como mercado de ideias), a percepção de que o sujeito é uma mercadoria que se valoriza em si quando recebe investimentos (ex.: ensino, capital humano) e está em competição com os demais, bem como que escolhas privadas movidas por custos e benefícios (ex.: ter um filho, a escolha profissional), tudo isso são perspectivas vistas pela linha neoliberal como geradoras de progresso e aprimoramento. Se o progresso e a evolução vêm pela competição e pela disputa, a mercantilização da vida na linha do darwinismo social é condição de emancipação, liberdade e gera resultados positivos. E quanto mais adaptado nessa lógica, mas apto o sujeito é para perseverar. Para o darwinismo social deixar o "fraco" morrer não é um problema, porque a lógica da evolução é feita para que os melhores vençam; é um custo operacional do sistema e não uma questão moral. É isso que Herbert Spencer chama de sobrevivência dos mais aptos.

Nesse sentido, Dardot e Laval reiteram que o darwinismo social é o ponto de virada no liberalismo, quando a concorrência econômica se integra a uma luta pela vida e pela sobrevivência em geral. Assim, "o ponto decisivo que permite a passagem da leia da evolução biológica para suas consequências políticas é a

prevalência na vida social da luta pela sobrevivência[518]". A questão aqui – nessa tese – é entender o que está por detrás disso, qual a base lógica e o fundamento desse processo. Por exemplo, se o que está por detrás é uma lógica do Todo, a exceção e o resto que é da estrutura lógica vão sempre se repetir, mas em novos termos. Muda o simbólico e o imaginário, mas o Real como efeito de estrutura continua operando, mas com uma nova roupagem.

Para além de Hayek, a questão do darwinismo social aparece também em Ayn Rand. Na obra "A revolta de Atlas", de 1957, um romance distópico que se passa nos Estados Unidos, onde industriais, artistas, empresários e cientistas, descritos como cidadãos produtivos, começam a se revoltar e desaparecem sem deixar vestígio, abandonando suas fortunas, empresas, trabalhos e o próprio país como resposta à excessiva interferência, regulação, tributação e controle de um Estado corrupto, populista e intervencionista. O desaparecimento dos "homens produtivos", retratado como desastre social, reflete a lógica de eliminação seletiva, em que a vida pode ser mantida apenas por uma ação deliberada e racional de autossustentação. É nesse sentido que o protagonista da obra afirma: "há apenas uma alternativa fundamental no universo: existência ou não existência – e ela pertence a uma única classe de entidade: a dos organismos vivos" (p. 23).

Ademais, a obra reflete de forma literária toda uma lógica neoliberal. A protagonista, Dagny Taggart é apresentada como heroína-empreendedora-inovadora-batalhadora, que luta contra a falta de matéria-prima, excesso de regulações de um governo corrupto e ausência de mão-de-obra qualificada para manter a empresa férrea Taggart Transcontinental, fundada por seu avô. Sua ambição, busca pelo lucro e riqueza e pelo êxito pessoal é retratada como uma virtude heroica, que permite que o motor do mundo entre em operação. Por outro lado, a obra retrata sindicalistas, políticos e alguns empresários como pessoas que usam seu poder e influência para, através do Estado, obter benefícios às custas do esforço de outros.

---

[518] DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo:** ensaio sobre a sociedade neoliberal. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 52.

Nesse sentido, o que Rand relata é a luta e vitória do que Foucault chama de *homo oeconomicus*, sendo a vida e as relações pensadas pela competição e pelo mercado, e os "mais aptos" prevalecem.

Em "Nascimento da biopolítica", Foucault discute o que seria esse *homo oeconomicus*. Se no liberalismo ele aparece como um parceiro de troca, no neoliberalismo "o *homo oeconomicus* é um empresário, e um empresário de si mesmo". [519] A partir da teoria do capital humano, com ênfase em Gary Becker, Foucault discute como a economia se torna uma questão de racionalidade interna que guia estrategicamente a atividade dos indivíduos, sendo que o trabalhador deixa de ser apenas força de trabalho e passa a ser pensado também como um sujeito economicamente ativo. Assim:

> Não é uma concepção da força de trabalho, é uma concepção do capital-competência, que recebe, em função de variáveis diversas, certa renda que é um salário, uma renda-salário, de sorte que é o próprio trabalhador que aparece como uma espécie de empresa para si mesmo.[520]

Em "The Economic Approach to Human Behavior",[521] Gary Becker estabelece as bases de uma teoria que permita analisar o comportamento humano numa dimensão epistemológica e psicológica à luz da lógica e da racionalidade econômica, como um sistema de preferências estáveis, conscientes e transitivas, logo, racionais, que buscam maximização da utilidade. Assim, mais do que uma questão de produção e reprodução da vida, a economia carrega uma dimensão axiomática que constitui uma forma de compreender a realidade e determinar escolhas e ações, caracterizadas por um método próprio focado na maximização da utilidade individual:

> A assunção combinada de comportamento maximizador, equilíbrio de mercado e preferencias estáveis, usadas implacavelmente e inabalavelmente, forma o coração da abordagem econômica como eu a vejo.[522]

---

[519] FOUCAULT, Michel. **Nascimento da Biopolítica**: curso dado no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 311.
[520] Ibidem, p. 310.
[521] BECKER, Gary. **The Economic Approach to Human Behavior.** Chicago: The University of Chicago Press, 1990, p. 153.
[522] Ibidem, p. 5.

Embora a escolha seja a unidade essencial de análise, Becker ignora os fatores que determinam esse comportamento, as condições concretas das ações e a diferença entre sujeitos e grandes e pequenas escolhas. A "liberdade" atrelada à escolha é fechada em si mesma; é a escolha, presumida como autônoma, que constitui a liberdade em ato. Desta forma, o sujeito é reduzido à condição de um agente que está incessantemente escolhendo e alocando recursos escassos, buscando maximizar sua utilidade. Para Becker, isso recorta todas as searas da vida, a todo momento, de forma espontânea e inconsciente.[523]

A pressuposição de explicar o comportamento de forma objetiva e generalista busca desenvolver um modelo universal que permita fazer previsões futuras de comportamento. A crença nessa possibilidade revela justamente a natureza "ordenadora" de mercado no seu âmago, como se constituísse as escolhas e a dimensão psíquica como uma ordem espontânea e natural aferível.

Como a ação maximizadora opera a todo instante e de forma inconsciente, Becker trata a lógica psíquico-econômica como um dado para o qual não há alternativa possível. Ou seja, não há escolha sobre a forma como se escolha, logo não há meta-escolha. Como não haveria "meta-escolha", eventuais mudanças na forma como os recursos são alocados é efeito exclusivamente de condições de mercado (ex.: sistema de preços; variação dos custos e benefícios).

Como o sistema de preferências e a lógica de mercado são a condição da escolha, não se pode escolher sobre eles; eles simplesmente operam e, logo, o sujeito aparece como efeito das decisões. Desta forma, a economia se torna a condição do sujeito, logo, do pensar, colonizando epistemologicamente qualquer forma de produção de sentido e verdade. Ao elevar a economia ao nível epistemológico, ela ressignifica a base da construção do sentido do político, de modo que o autenticamente político só pode ser aquilo que resta desse processo como resistindo a qualquer forma de incorporação. Se o sentido é Imaginário-Simbólico e ele é tomado pela lógica do indivíduo maximizador econômico, o Real, que resiste, é político por excelência.

É nesse sentido que Foucault afirma que o *homo oeconomicus* no neoliberalismo é o empresário de si mesmo, produtor da própria satisfação, movido

---

[523] Ibidem, p. 7.

pelo próprio interesse, "sendo ele próprio seu capital, sendo para si mesmo seu produtor, sendo para si mesmo a fonte de [sua] renda".[524] Trata-se, então, de um capital humano, para a qual educação passa a ser uma forma de investimento para a autovalorização de si como capital e a decisão de procriar é pautada por um cálculo racional de custo-benefício. Na mesma linha, questões de saúde, higiene pública, mobilidade (migração), etc., são pensadas à luz da lógica de custo-benefício, pela máxima eficiência na alocação de recursos.

Como empresário de si, a categoria "trabalhador" se esvazia diante da generalização da forma-empresa e da posição de consumidor. A mudança do referente imaginário e simbólico cultural altera também os dispositivos e os mecanismo de verdade que exercem controle e dominação das formas de pensar e agir.

O empreendedorismo é, então, como afirmam Dardot e Laval, uma forma de governo de si, cujo nome é "*entrepreneurship*", de modo que "todo indivíduo tem algo de empreendedorístico dentro dele, e é característica da economia de mercado liberar e estimular esse "empreendendorismo" humano".[525] O empreendedor:

> é um ser dotado de espírito comercial, à procura de qualquer oportunidade de lucro que se apresente e ele possa aproveitar, graças às informações que ele tem e outros não. Ele se define unicamente por sua intervenção específica na circulação dos bens.[526]

Desta forma, "o mercado é um processo de formação de si",[527] onde os sujeitos são empreendedores especuladores operando por risco e previsão, através das escassas informações que possuem, buscando maximizar seus ganhos, mediando conhecimento e execução.[528] O mercado "é como um cenário em que ignorantes isolados, ao interagir, pouco a pouco revelam uns aos outros as oportunidades que vão melhorar a situação de cada um".[529] O processo de empreendedorismo configura-se numa dimensão ideológica por excelência.

---

[524] FOUCAULT, Michel. **Nascimento da Biopolítica**: curso dado no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 311.
[525] DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo:** ensaio sobre a sociedade neoliberal. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 145.
[526] Ibidem, p. 145.
[527] Ibidem, p. 145.
[528] Ibidem, p. 151.
[529] Ibidem, p. 146-147.

Tudo isso ajuda a pensar como o neoliberalismo redefine a forma e os dispositivos pelos quais a biopolítica se exerce. Em "A História da Sexualidade", Foucault afirma que a biopolítica configura o poder soberano de tirar a vida ou deixar viver/referendar. Uma vez que o controle do indivíduo e a regulação da população se constituem como problemas-chave no Estado moderno, há uma relação entre corpo, disciplina, dominação, narrativas e violência de forma correlacionadas, de modo que no neoliberalismo a lógica econômica empreendedora e os valores de mercado operam como referentes de ordenação. Quem pode viver e morrer passa a estar dimensionado por esse valor e a forma de vida naturalizada, que não é neutra, aparece como espontânea, velando as condições de sua operação. Na necropolítica neoliberal, a vida matável é aquela que não interessa ao funcionamento do mercado. A morte é não apenas a execução direta, mas o deixar perecer pelo abandono ou a expulsão simbólica pela inadequação a uma realidade imaginária ordenada de mercado.

Como o Estado é visto como "não-interventor" no campo privado, as relações de dominação e poder sobre os corpos aparecem de forma ainda mais extrema como naturais, necessárias e contingentes, mascarando a violência que recorta a forma como as subjetividades se constituem em si e em relação. Por outro lado, o próprio neoliberalismo advoga que os costumes e a religião ocupem uma posição central na ordenação espontânea dos corpos em relação, e a valorização da família vem suplantar um espaço de cuidado e fomento do empreendedorismo de si fundamentais à reprodução do capital às custas dos próprios sujeitos individuais. Note-se: aparentemente, trata-se de um modelo em que há o menor espaço de intervenção como domínio sobre as formas de vida. Todavia, o fato dessa operar de forma velada impede que a violência fique explícita, tornando-a ainda mais agressiva. A dominação, assim, é reproduzida pelos próprios sujeitos, sob a aparência de liberdade e naturalidade. Quando o discurso neoliberal se torna hegemônico, sua violência objetiva molda silenciosamente o mundo como a única forma possível de ser, permitindo que a opressão apareça para os sujeitos como liberdade. Isso torna extremamente importante e relevante fazer a crítica dessa ideologia, pois, sendo ela a base simbólico-imaginária, sua retirada produz um vazio de sentido que não é possível de ser suportado. É preciso que se constitua, assim,

mais do que a crítica, a transposição por outra base narrativa, e isso é um gesto de superação violento que desarticula a forma acomodada como as subjetividades se amoldam. E elas resistem a isso.

É nesse sentido que podemos nos aproximar do pensamento de Frédéric Lordon. Lordon se pergunta por que o trabalhador se sujeita a relações de exploração. Segundo ele, há uma intersecção entre sujeito, afetos e sociedade, de modo que o que os sujeitos desejam é definido pelo contexto concreto onde vivem e por relações que os afetam e determinam. Desta forma, assim como Lacan já dizia, o desejo é um processo e, em sim, vazio de objeto; esse objeto é definido no processo histórico.

Segundo Lordon, no contexto do pós-fordismo, há o desmantelamento da lógica de segurança e estabilidade do trabalho, quando o regime de esperança dá lugar ao do medo e da insegurança, agravado pela precarização, com a imposição do risco como regra. Se no fordismo se trabalhava para consumir, no pós-fordismo o trabalho se torna um objeto de consumo *per se*. A insegurança e o risco passam a ser narrados como oportunidade e chance e a estrutura de dominação encarna nos corpos que a reproduzem.

Na mesma linha, Yves Citton afirma que as narrativas são transindividuais, sendo o desejo humano um subproduto do contexto. Destarte, o desejo é subproduto das condições políticas e econômicas que o estruturam, no interior das quais as narrativas naturalizadas e hegemônicas moldam-nos. O capitalismo funciona com narrativas e mitos que, por sua vez, ordenam a forma como somos sujeitos e desejamos. Como a economia depende da reprodução de ações dos sujeitos, há toda uma estrutura narrativa que funciona de forma inconsciente que marca a maneira como construímos e organizamos de forma imaginária e simbólica o mundo, os afetos e quem somos. No neoliberalismo, redesenham-se essas estruturas ordenadoras da realidade e seus efeitos concretos ao guiar a maneira como somos, agimos e nos relacionamos.

Para Citton, superar o neoliberalismo não é apenas superar o capitalismo neoliberal como modo de produção, mas como modo de organização da vida, do pensar, do agir e dos afetos. Essa forma silenciosa de ordenação é política por excelência; mais: é bipolítica. Ela faz os corpos existirem de uma dada forma, ela

estabelece como eles são moldados e alienados na linguagem e como existem no mundo. Ela tem uma dimensão moral e epistêmica, que determina o que é justiça e verdade. Como biopolítica, ela tem sua dimensão necropolítica.

Citton marca bem o ponto dessa tese. O neoliberalismo, dentro da lógica do Todo, sustenta-se em mitos e narrativas que são formas de ordenação. Ele estabelece uma forma de falar sobre o mundo e, como somos parte do mundo, de falar sobre quem somos, nossos desejos e afetos. Por óbvio, o modo de produção é econômico, mas a dimensão econômica que recorta a produção e a reprodução atravessa todos os espaços do viver. Assim, uma transformação radical implica uma mudança revolucionária do imaginário-simbólico neoliberal que constrói a forma como a realidade é acessada; uma transformação subversiva implica superar essa lógica de ordenação.

Assim, como afirma Jason Read:[530]

> Given that every economy, every orientation of striving, is sustained by an imaginary, with its corresponding characters and conditions for acting, a purely economic change, a change of the mode of production, is impossible. Similarly any change of the imagination without a corresponding change of economic relations would crash against the fact that every economy is also a series of practices that ground and determine a particular way of interpreting the world. Neither the economy nor ideology can be the site of transformation in itself. This connection between the order of bodies and ideas does not mean that everyone is forever locked in the same action and thoughts. Rather it suggests that every transformation must be transformation of both thoughts, a reorganizing of ways of thinking, of imagination, and actions, of practices and relations. This transformation begins with a transformation of a narrative, of myth, and not a transition from myth to knowledge.

Ou seja, dentro da lógica do Todo, a superação do neoliberalismo não implica a negação do mito, porque, dada sua função lógica-operacional na estrutura, mas a constituição de um novo mito, uma transformação de narrativa, por uma nova coordenada que segure a realidade. Isso geraria outra forma de produzir ordem, diante de um desejo de Ordem, e, logo, de produzir sentido sobre o mundo. Como o resto, o fora é também efeito lógico-estrutural e a mudança do mito gera um novo

---

[530] READ, Jason. The order and connection of ideology is the same as the order and connection of exploitation: or, towards a bestiary of the capitalist imagination. **Philosophy today**, 28 fev. 2015. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.5840/philtoday201522059. >. Acesso em: 20 abr. 2020.

inassimilável: assim o ciclo se redesenharia na mesma forma de operação, mas por diferentes termos.

Por outro lado, há uma dimensão muito mais profunda, que seria a superação não no neoliberalismo apenas, mas justamente dessa forma lógica de Ordenar. A passagem de uma lógica do Todo, para uma do não-Todo. A questão então é: reforma, revolução ou subversão?

4.5 Policiamento na era do capital financeiro improdutivo: da quarta para a quinta fase

Em 2013, Wolfgang Streeck escreveu a brilhante obra "Tempo Comprado: a crise adiada do capitalismo democrático", onde analisa o papel do Estado diante das sucessivas crises do capitalismo contemporâneo. Segundo o autor, a resposta do Estado é efetivamente comprar tempo para o capitalismo, com a ajuda de dinheiro, adiando um acontecimento iminente que seria o colapso do sistema por autoexaurimento. Na prática, trata-se de uma autuação para "apaziguar conflitos sociais potencialmente desestabilizadores, primeiro através da inflação depois através do endividamento do Estado, a seguir através da expansão dos mercados de crédito privados e, por fim – atualmente – através da compra de dívida de Estados e de bancos pelos bancos centrais".[531]

Segundo Streeck, esse processo de adiamento e prolongamento da crise pela compra de tempo ocorre após a 2ª Guerra Mundial pelo processo de financeirização.

Concretamente, a aparente superação de uma crise cria as condições para uma nova crise, de modo que as medidas de estabilização são sempre provisórias, dada a natureza estrutural dos processos.

Com o fim da 2ª Guerra Mundial, uma crise do capitalismo, que se anunciava, foi contida e deu-se início a uma nova fase de crescimento, que perdurou até o final da década de 1960. Nesse processo, o capitalismo parecia um mecanismo tecnocrático de prosperidade, que poderia ser mantido em funcionamento crescente e regular pela interação entre Estados e grandes corporações, através de mecanismos econômicos de base keynesiana. A aparente boa relação entre Estado e capital

---

[531] STREECK, Wolfgang. **Tempo comprado**: a crise adiada do capitalismo democrático. Coimbra, Lisboa: Actual, 2013, p. 19.

parecia uma receita de sucesso e progresso, gerando inclusive a percepção de amizade entre capitalismo, democracia e emancipação.

Progressivamente, a crítica do capitalismo pela esquerda foge da base econômica e se desloca à questão cultural, tecnológica e política (vide Escola de Frankfurt). A crise de legitimação se torna mais importante do que as crises de produção, num contexto em que as supostas contradições econômicas poderiam ser evitadas e contidas pelo Estado, girando a questão de superação do modo de produção para luta por inclusão e participação neste. Em decorrência, o capitalismo funcionava controlado e regulado pelo Estado, que fazia a intermediação entre as demandas de reforma e o processo de crescimento movido pela lógica de pleno-emprego. O *Welfare State* e o keynesianismo funcionavam como um contrato social de classe mediado pelo Estado no pós-guerra. Na década de 1970 isso chega ao fim.

A crise do petróleo em 1972, já aqui citada, foi o gatilho para uma demanda reprimida do capital por liberalização, expansão interna e externa e desregulamentação[532]. Na prática, tratava-se de liberar o potencial de crescimento dos lucros, supostamente bloqueados e impedidos? pelas ações regulatórias do Estado, que colocavam limites e freios ao funcionamento do sistema em benefício da classe trabalhadora. Com a segunda crise do petróleo, em 1979, o movimento ganha mais força, com marginalização de sindicatos, reformas nos sistemas trabalhistas e de seguridade social e expansão externa pela globalização.

Nesse contexto, as altas inflações supriram o lucro ante a dificuldade de crescimento econômico. Segundo Streeck, "a inflação causou um aumento aparente, mas não real, do bolo a distribuir (...); criou a ilusão, tanto junto de trabalhadores como de empregadores – uma 'ilusão monetária' em termos keynesianos –, de um aumento de prosperidade que permitia um novo consumismo".[533] Mas isso durou pouco tempo e a deflação, a recessão e o desemprego constante voltaram a assolar. A solução proposta na década de 1980: estabilização monetária via projeto econômico neoliberal, com reformas estruturais.

Todavia, como cortar os direitos de uma vez não era opção, assim como os Estados não apostaram no aumento de impostos, a solução foi o empréstimo de

---

[532] Ibidem, p. 60.
[533] Ibidem, p. 69.

dinheiro de instituições privadas. Isso originou o fenômeno na década de 1990 do endividamento público, com as cartilhas do FMI e OCDE sobre os Estados impondo medidas de política econômica para assegurar os pagamentos, com sucessivos aumentos nos cortes de direitos sociais.

Com isso, o endividamento público aumentava sucessivamente sem resposta proporcional da economia, as perdas de rendimentos privados e o esvaziamento de direitos sociais que passam a ser assegurados pelos sujeitos particulares como mercadorias vem acompanhado de uma liberalização do crédito privado. Lado a lado, a liberalização dos mercados de capitais e privatização do Estado para fazer dinheiro. Nessa linha, Streeck afirma que as três fases sucessivas de compra de tempo foram:

> No início dos anos [19]70, a inflação disparou, situando-se, em 1980, após fortes oscilações, em cerca de 14%. Atingiu-se, assim, o primeiro ponto de viragem: a inflação foi suprimida e substituída pelo endividamento público, que aumentou rapidamente até 1993. A política de consolidação orçamental do governo Clinton conseguiu baixar este endividamento em mais de 10% em poucos anos; em compensação, isto acelerou a subida do endividamento privado.[534]

Esses três métodos - inflação, endividamento público e endividamento privado – resolveram a curto prazo, mas geraram mais crise e progressivamente impediram o processo de crescimento e acumulação. No curso do processo, geraram perdas às populações:

> o fim da inflação foi acompanhado por um enfraquecimento secular dos sindicatos, pelo fim da sua capacidade de greve e pelo início de um desemprego estrutural de longa duração que persiste até hoje; a consolidação das finanças públicas nos anos [19]90 foi acompanhada por cortes profundos em direitos sociais, pela privatização dos serviços públicos e por diversas formas de comercialização dos serviços de interesse geral, tendo sido os partidos políticos e os governos, enquanto garantes da segurança social, substituídos pelas companhias de seguros privadas; e o fim do "capitalismo a crédito" foi acompanhado por uma perda de poupanças e de rendimentos de capital planejados cuja extensão não se consegue prever, nem sequer aproximadamente, assim como pelo desemprego, o subemprego e outros cortes nas prestações estatais, na sequência de uma nova vaga de consolidação dos orçamentos públicos. Além disso, a arena do conflito de distribuição político-econômico foi sendo transferida cada vez para mais longe do mundo das experiências e das possibilidades de intervenção política das mulheres e dos homens da "rua": esta arena passou do conflito salarial anual na empresa, para eleições periódicas de parlamentos e governos, depois, para mercados privados de créditos e de seguros e, por fim, para uma diplomacia financeira internacional, totalmente afastada da vida quotidiana, cujos objetos e

[534] Ibidem, p. 78-79.

> estratégias constituem um livro fechado a sete chaves para todos, à exceção dos diretamente envolvidos ou, talvez, até mesmo para eles.[535]

Streeck afirma que a narrativa neoliberal aproveitou as crises financeiras, que ela própria ajudou a retroalimentar por suas políticas econômicas, para culpar o excesso de direitos sociais e de democracia pela situação. As reformas estruturais como mecanismo de estabilização macroeconômica vieram acompanhadas de um esvaziamento das práticas democráticas. A economia neoliberal é ruim, gera crescimento a curto prazo, deslocando e agravando o problema, e esse crescimento vem acompanhado de mais desigualdade pela concentração de capital. Com o endividamento público crescente e a facilidade da mobilidade do capital, os Estados, para salvar o capital, criaram as condições de seu aprisionamento nas demandas de grupos econômicos de pressão, sem a contrapartida democrática.

Ademais, o povo mercado, credor, engole o povo cidadão, que sofre as medidas de austeridade, perda de direitos e opressão policial e jurídica sob a instrumentalização dos mitos legitimadores que sustentam a relação Estado-povo-democracia. A democracia se esvazia de sua substancialidade e termina sendo retórica legitimadora para justificar a submissão do povo às incursões do Estado a serviço do capital. Na prática, o povo mercado governa às custas do povo do Estado. Assim, "o Estado endividado pode esperar lealdade do seu povo, enquanto dever cívico, enquanto no que diz respeito ao povo do mercado tem de procurar conquistar sua confiança, pagando devidamente as suas dívidas e provando que poderá e quererá fazê-lo também no futuro".[536]

Por outro lado, como a política do Estado endividado é uma questão de política internacional, suas regras e controle escapam da dimensão territorial. O que o mundo de Estado-nação com interesses comuns e acordos internacionais mascara é um sistema econômico-jurídico de controle e regulação sobre os Estados, às custas do povo cidadão, sem qualquer *accountability* democrático, para atender o interesse do povo mercado e de credores internacionais. Nessa linha, tratados e acordos internacionais valem efetivamente e tem mais coercibilidade do que qualquer constituição nacional. A lógica das constituições-nacionais não tem força para operar

---

[535] Ibidem, p. 83-84.
[536] Ibidem, p. 131.

como garantidora diante da realidade da internacionalização do capital, do endividamento dos Estados e da dependência dos Estados de um capital volátil, circulante e chantagista.

Diante desse cenário, o Estado endividado está se convertendo no que Streeck chama de Estado de consolidação. Nesse contexto, opera uma nova fase de policiamento. Se na quarta fase, implementada pelas políticas neoliberais, em que o Estado atua para garantir as condições de operacionalidade do mercado, em que o bem comum se confunde com o bem do mercado, a quinta fase que se desenha agora coloca o referente de ordenação no âmbito internacional. Há um nexo entre internacionalização, desnacionalização e liberalização. A garantia da concorrência e do mercado continua sendo o centro da ação política, mas agora em nível internacional, o que significa a criação de um corpo de regras padronizadas de *compliance* e cartilhas de adaptação das constituições e das legislações nacionais (ex.: normativas do GAFI) sob a lógica do mercado ultrafronteiras. Essas regras têm concretamente mais poder do que as constituições, que são redesenhadas ao seu interesse, pois representam uma demanda concreta de um sistema que tem poder para submeter os Estados. A política do Estado-nação, com seu povo e território delimitados cedem e se instrumentalizam à luz de um povo mercado que não tem território e rosto, reduzindo o globo a um grande centro de mercado competitivo, regido pela técnica e por instituições com poderes supranacionais, onde os cidadãos de cada país se unem na figura de consumidores sem casa. O Estado ainda é necessário para garantir o cumprimento dessas regras e sua execução no âmbito interno. Se soberania é decidir sobre os destinos de uma nação e sobre as situações de emergência; ela está nas mãos de um novo povo. A crise de legitimidade do Estado é evidente e o recurso à força e à ideologia sobrevêm como necessidade operacional. A internacionalização do capital conseguiu através da instrumentalização lógica do neo e do ordoliberalismo se implementar como forma de ordenação suprafronteiriça, gerando uma maneira de policiamento absolutamente nova.

No âmbito econômico, para Streeck, vivemos hoje numa crise tripla: bancária, das finanças públicas (orçamentária) e da econômica real[537], que se

[537] Ibidem, p. 32.

reforçam mutuamente. Quanto à bancária, decorre do fato de os bancos terem concedido excessivos créditos, privados ou públicos, colocando-se em situação de risco por não-pagamento. Todavia, diante do montante necessário para salvá-los, os Estados já todos endividados não têm como fazer frente. Quanto à orçamentária, decorre do déficit de orçamento público fruto do endividamento crescente dos Estados, especialmente diante de empréstimos feitos para salvar os mercados financeiros pela compra de títulos de dívida, recapitalização de institutos financeiros e concessão de estímulos fiscais. O risco de insolvência dos Estados eleva os valores para financiar suas dívidas e coloca a pressão de seus credores por medidas de austeridade. Quanto à crise da economia real, está relacionada à elevada taxa de desemprego e estagnação da economia pela dificuldade de crédito diante do já elevado endividamento.

Por outro lado, todo esse processo veio acompanhado de liberalização da economia e tomada do capital produtivo pelo financeiro com o aval e proteção do Estado. Esse fenômeno demanda que se compreenda o papel do Estado diante do chamado capital fictício, como ele destruiu o capital produtivo e como o predomínio do capital financeiro girou a economia do avesso e engoliu os Estados. Ou seja, o que se tornou esse capitalismo neoliberal.

Precisamos entender que o que estamos vivendo hoje é resultado do capitalismo tentando sair da sua crise; mais especificamente, ainda da crise de 2008. Olhando essa crise, vemos como o Estado salva o capitalismo de uma quarta forma: inflação, endividamento público, endividamento privado e, novamente, mais endividamento público. Já vimos que o neo e o ordoliberalismo colocam *garantir o funcionamento do mercado* e *estabilização macroeconômica* como sinônimos de bem comum. Agora vamos ver como isso se implementou mandando a fatura para o cidadão, sob a justificativa de atendimento de seu próprio interesse, enquanto o Estado salva seus próprios algozes.

Primeiramente, é fundamental notar que, após a crise da década de 1970, constroem-se novas formas de acumulação. Qualquer que seja a crise (mais profunda, geral, estrutural) do capitalismo, se expressa-se por uma dupla face: há crise porque existe capital demais (superacumulação, superprodução) e o capital não consegue mais se valorizar na mesma proporção, na mesma forma dinâmica

padrão, que vinha se valorizando. O ponto é que, mesmo que haja ainda crescimento, quando ele não está no mesmo patamar e ritmo, é interpretado pelo próprio capital como crise. Ou seja, quando não está mais tão bem como antes.

A contrapartida da superprodução e da superacumulação do capital se expressa na redução da taxa de lucro, que opera como um termômetro do capitalismo. As crises não ocorrem porque a taxa de lucro cai, é o contrário; ela cai porque as crises de superacumulação ocorrem. O fato concreto é que, em qualquer momento histórico, o capitalismo só sai da crise estrutural e se resgata numa nova etapa do processo de acumulação se for capaz de lidar com esse problema, que é a existência de capital excessivo com redução da taxa de lucro.

Basicamente, há duas formas, que geralmente vêm combinadas, de solução desse problema: (i) deixar a própria crise queimar esse excesso de capital produzido que se expressou na crise, trazendo-o para patamares que permitam que se resgate o processo de acumulação. Em outras palavras, deixa quebrar para recomeçar. Ou (ii) não queimar o capital em excesso, mas encontrar novos ou ampliar espaços já existentes de valorização, para onde esse capital superproduzido possa encontrar espaço. Diante disso, estabelecem-se planos de reconstrução: reestruturação produtiva, abertura comercial, desregulamentação de mercados financeiros e de trabalho, políticas econômicas de reconcentração de renda, etc.

Entender como isso operou após a década de 1980, com a liberalização dos mercados e foco no mercado financeiro, demanda retomar dois componentes do capitalismo contemporâneo já previstos em Marx: rotação e capital fictício.

O primeiro, é o que ele chama de rotação do capital, previsto no capítulo 4, da seção I, do volume 3 do Capital, e seus efeitos sobre a taxa de lucro. Na prática, o encurtamento do tempo de rotação do capital – seja pelo tempo de produção, seja pelo tempo de circulação – gera aumento da taxa de lucro; e vice versa. Isso, pois:

> Quanto mais curto o tempo de rotação, tanto menor se torna essa parte imobilizada do capital em comparação com o todo; tanto maior, também, torna-se o mais-valor apropriado, conservando-se inalteradas as demais circunstâncias. (...) o encurtamento do tempo de rotação ou de uma de suas duas seções, o tempo de produção e o tempo de circulação, aumenta a massa do mais-valor produzido. Mas, como a taxa de lucro expressa apenas a relação entre a massa de mais-valor produzido e o capital total engajado

> em sua produção, é evidente que todo encurtamento desse tipo aumenta a taxa de lucro.[538]

Ou seja, o fato de o capital fazer o que ele faz (produção e circulação), mais rápido, diminuindo o tempo de rotação, incrementa o que ele chama de taxa anual de mais-valor, que implicaria um incremento da taxa de lucro. Segundo Marx, o principal meio de encurtamento do tempo de produção é "o aumento da produtividade do trabalho, que se costuma chamar de progresso da indústria";[539] e principal meio para encurtamento do tempo de circulação é "a melhoria das comunicações, e nisso os últimos cinquenta anos acarretaram uma revolução, comparável apenas à revolução industrial da última metade do século anterior"[540].

Esse processo descrito por Marx ocorre de forma muito mais constante, feroz e acelerada após a década de 1970 (com repercussões inclusive na subjetividade e na percepção de aceleração do tempo).

O segundo componente é o que Marx chama de capital fictício, ou financeirização. Com o processo de desregulamentação, liberalização, abertura dos mercados financeiros e inovações financeiras através do surgimento de novos produtos, criam-se novos espaço de valorização, com novos instrumentos, e se ampliam instrumentos já existentes para dar conta da massa de capital produzida. A financeirização nos ajuda a entender como, a partir da década de 1970, o capitalismo tenta lidar com o excesso de capital. Esse processo se acelera substancialmente após década de 1990.

É fundamental notar que o capital financeiro não deve ser descrito apenas como aquele rentista, que se apropria sem participar da produção, logo, não gera emprego, renda, crescimento e não contribui para o desenvolvimento nacional. Isso, pois, numa linha marxista, todo capital – financeiro ou não – se apropria de algo sem participar da produção de valor. Ao pagar a mercadoria força de trabalho, permeada pela flutuação dos preços que é o salário, o capital adquire o direito de se apropriar do que é o consumo do valor de uso da força de trabalho, ocorra ele ou não. Todavia, na prática, nenhum capital produz valor; ele se apropria da produção, realizada pelo

---

[538] MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro III: o processo global da produção capitalista. Apple Books. São Paulo: Boitempo, 2006, p. 204-205.
[539] Ibidem, p. 205.
[540] Ibidem, p. 206-207

titular da força de trabalho. Ele justamente compra o direito de se apropriar daquilo que ele não produz. Logo, se financeiro for o capital que se apropria do que não produz, todo capital é financeiro e a categoria se esvazia.

Olhando o próprio Marx, no Capital volume 3, seção V, vemos uma melhor explicação. Em primeiro lugar, o que ele não é: capital portador de juros, previsto no capítulo 21[541]. O capital a juros é um capital que já existe, mas seu proprietário não quer utilizá-lo como um valor que se valoriza e se incrementa pelo processo de produção e circulação; todavia, outro quer. Destarte, estabelece-se, entre aquele que tem e não quer usa, e aquele que quer usar mas não tem, uma relação social de compra e venda mediada pelo contrato, de acordo com o qual a mercadoria é o capital e o preço a taxa de juros.[542] Note: o capital a juros já existe; sua venda dá direito à apropriação dos juros. Nas palavras de Marx: "Cessão, empréstimo de dinheiro por certo tempo e devolução desse dinheiro acrescido de juros (mais-valor) constituem a forma integral do movimento, que corresponde ao capital portador de juros como tal.[543]"

No capital fictício, previsto no capítulo 25, essa lógica é elevada a sua máxima potência. Aqui, o capital como mercadoria não existe ainda, mas há uma expectativa de que ele venha a existir no futuro. O que se vende não é o capital existente em si, mas um capital fictício, que é o direito de se apropriar futuramente desse valor que ainda não foi produzido. O que a pessoa compra é a crença, a aposta de que esse capital venha a existir. Se o capital portador de juros preexiste, existe uma mediação entre o capitalista que empresta, para entrar no capital produtivo, e o mais valor vai ser rateado. Já no fictício, ocorre o oposto: é a expectativa de apropriação no futuro que permite a constituição do capital hoje. O futuro se torna presente por uma antecipação.

O capital portador de juros sempre esteve presente no sistema capitalista. É a propagação em massa e com progressivo menos controle do capital fictício que caracteriza o capitalismo a partir da década de 1970, e mais claramente após os anos

---

[541] Ibidem, p. 847-894.
[542] "Assim, se o preço expressa o valor da mercadoria, os juros expressam a valorização do capital monetário e aparece, portanto, como o preço que se paga ao prestamista pelo capital monetário." Ibidem, p. 886.
[543] Ibidem, p. 872.

1990, não só mercado financeiro, mas também no produtivo. O que estoura em 2008 é essa lógica de valorização do capital fictício.

O capital fictício tem a característica de uma aposta de se apropriar daquilo que ainda não existe. Na prática, ele acelera a rotação do capital como nunca antes visto, pois coisas que não existem ganham vida pela simples expectativa que venha a futuramente existir. Ao acelerar a rotação do capital, ele contribui mediatamente para que o capital na esfera produtiva aumente a taxa anual de mais-valia e, assim, a taxa anual ou periódica de lucro. Num movimento cíclico da acumulação de capital, está essa funcionalidade, que gera uma disfuncionalidade.

Em 2008, a situação estoura porque cresce a massa de direitos de apropriação, papéis, instrumentos financeiros, de um valor que ainda não foi produzido. Quando a expectativa de que, no futuro, esse valor não viesse a existir, o valor dos papéis cai, pois sustentado na aposta de realização. As pessoas tentaram recorrer ao mercado secundário para revender os papéis e o excesso de oferta derruba ainda mais os preços – refletindo a descrença generalizada – e estoura a crise. Note: havia um excesso de capital que deveria, como em qualquer crise, ser queimado; mas de um capital que não existia. Pela lógica da crise, essa desvalorização implicava a queima e a perda que permitiria que um novo ciclo de acúmulo recomeçasse.

Na prática, para evitar as perdas, o Estado comprou os papéis "podres", através de um aumento de seu já grave endividamento, vendendo títulos da dívida pública a preços pífios a fim de conseguir recursos para "salvar" o mercado financeiro das perdas, dando liquidez aos papéis de capital fictício. Note: para o Estado comprar, ele tem de arrecadar em outro lugar. A fatura desse "salvamento" é o incremento do ajuste fiscal, para ajustar as contas.

No entanto, esse "salvamento" comprou tempo para a verdadeira "solução": constituir um processo de produção do valor, que é o surgimento autêntico do capital. Ou seja, gerar mais-valor de fato. Na prática, aumentar ainda mais a taxa de exploração do trabalho. Por isso, o ajuste fiscal veio necessariamente com reformas, como manifestação concreta da necessidade de o capital aumentar a taxa de exploração. Surgem reformas que cortam gastos do Estado (ex.: direitos sociais) e reformas que forçam o trabalhador a trabalhar mais pelo mesmo (ex.:

trabalhista e previdenciária). A cartilha desse processo de estabilização macro, com reformas, ajuste e austeridade chama-se: neoliberalismo.

O agravamento da crise, diante da insuficiência da resposta, cria uma situação de agravamento do ajuste. Nesse contexto, salvar o mercado financeiro vem às custas de qualquer possibilidade de conciliação de classe. Pelo golpe neoliberal à democracia e à organização de trabalhadores, as pessoas não conseguem se organizar e não têm forças para resistir ao sistema em operação. Paralelamente, o Estado atua com convencimento ideológico, terror e repressão. A narrativa é: o neoliberalismo não é o problema, mas a solução. A crise decorre de que não há neoliberalismo e ajuste o suficiente.

Ademais, a lógica de corte e queima do excesso vem lado a lado à lógica de corte e queima de "gastos". Pessoas que não produzem valor e não o fazem circular são vistas como sobra a serem eliminadas pelo bom funcionamento do sistema. A necropolítica ganha nova face, mais agressiva e explícita. Veja, golpear a previdência social tem uma tripla função: esvazia os gastos do Estado; cria uma mercadoria negociável no mercado (previdência privada), aquecendo-o; e deixa aqueles que não estão produzindo (dependem de ser segurados), mas não têm condições de adquirir isso no mercado, à própria sorte (ou seja, condena-os a lutar sozinhos pela vida, pois ao sistema eles não interessam).

O neoliberalismo reflete sim uma política econômica, que é uma instrumentalização (técnica, política, jurídica) de natureza monetária, fiscal, cambial, etc., que foca na estabilização macroeconômica, via reformas. Mas ele só consegue operar pela dimensão de mercantilização da vida; pela sua base mítica, ideológica, filosófica, epistemológica, que ressignifica a lógica liberal de securitização à luz do mercado. A mercantilização da vida reflete uma forma de se conceber a Ordem da vida em geral. Segundo eles, quanto maior a presença do mercado na vida, isso aumenta concorrência, competitividade, crescimento, a liberdade e até a igualdade. O mercado é um Deus literalmente; ele ocupa esse papel numa lógica do Todo de ordenação. Ele guia a base de construção das narrativas, dos desejos, do resto e da exceção.

O ponto é que o capital fictício depende do produtivo para sua realização. Mas, como o investimento se desloca para onde parece mais rentável, na prática ele

destrói o capital produtivo, reforçando o sistema de crises. Especular parece mais rentável do que investir; "os recursos existem, mas a sua produtividade é esterilizada por um sistema generalizado de especulação que drena as capacidades de investir da econômica real".[544]

Em "A Era do Capital Improdutivo: Por que oito famílias têm mais riqueza do que a metade da população do mundo?", o economista brasileiro Ladislau Dowbor demonstra isso claramente, analisando a nova arquitetura do poder, sob dominação financeira, sequestro da democracia e destruição do planeta. E mais: comprova com dados empíricos como o fenômeno descrito por Streeck operou no Brasil.

Paradoxalmente, o sistema financeiro destruiu o produtivo, drenando e sugando seus recursos, enquanto as demandas por desregulamentação do mercado financeiro criaram um sistema de acúmulo vazio, que necessariamente estouraria. O Estado, assim, é forçado a se ausentar e, quando a crise ocorre, chamado a salvar o mercado. Ou seja: a ausência de regulação e controle pressionada pelo sistema financeiro auxiliou em sua própria crise e a fatura foi dirigida ao Estado.

Sua conclusão é direta: "estamos destruindo o planeta em proveito de uma minoria, enquanto os recursos necessários ao desenvolvimento sustentável e equilibrado são esterilizados pelo sistema financeiro mundial".[545] Essa minoria é, concretamente, 1% da população mundial.

Dowbor mostra como as grandes corporações transacionais formam uma estrutura de rede na qual o controle tende para o meio: um núcleo fortemente articulado de instituições financeiras, que opera como uma superentidade. Como uma empresa possui parte de outras, na prática há uma concentração de renda e de controle nas mãos de poucas instituições financeiras, sendo que 1% das empresas controla 40% de toda a rede[546]. Esse poder econômico se reflete em poder político, evitando regulações e controle de trustes, num cenário de efetiva ausência de concorrência real e agravamento das crises pela interação sistêmica densamente

---

[544] DOWBOR, Ladislau. **A era do capital improdutivo**: por que oito famílias têm mais riqueza do que a metade da população do mundo? São Paulo: Autonomia Literária, 2017, p. 33.
[545] Ibidem, p. 17.
[546] Ibidem, p. 45.

conectada. Na prática, opera-se uma instabilidade financeira sistêmica, pois a crise de uma gera um rápido efeito dominó.

Concretamente, "o gigante corporativo, que abraça muito mais recursos do que a sua capacidade de gestão, é demasiado fechado e articulado para ser regulado por mecanismo de mercado, e poderoso demais para ser regulado por governos eleitos"[547]. Ou seja, na prática, diferentemente do que os neoliberais afirmam, o Estado não é um Leviatã sem controle; mas sim esse núcleo de corporações. Ao mirar na competitividade pelo mercado, surgiu um núcleo insubordinável ao controle e à regulação que escapa de qualquer pressão política. Diante do endividamento dos Estados, na prática controlam os Estados e não são controlados:

> Os Estados, devido ao endividamento público com gigantes privados, viraram reféns e tornaram-se incapazes de regular este sistema financeiro em favor dos interesses da sociedade.[548]

Segundo Dowbor, a concentração de recursos é tão extrema que as instituições financeiras, operando em oligopólio sistêmico, sequer compreendem seu próprio funcionamento, recorrendo a "algoritmos, tomadas de decisão automáticas e simplificadas para que os computadores otimizem resultados estreitamente definidos"[549]. O mesmo gigantismo que dificulta a gestão e o controle do processo de decisão, é inoperante no controle de fraudes, gera foco no lucro em detrimento dos meios e causa erosão de responsabilidade. *Compliance*, assim, surge como um mecanismo empresarial.

O controle das corporações sobre o Estado é tamanho que o *lawfare* é instrumentalizado em seu interesse e acordos internacionais engolem as constituições. Na prática, o que estou chamando de quinta fase de policiamento aqui é a gestão política mundial por grandes corporações financeiras, que usam o Estado como meio de operacionalização e instrumento. Muito se diz que as bases do Estado moderno estariam em crise: concretamente, ele opera pela sua funcionalidade. Se na quarta fase de policiamento o Estado atua para garantir as condições de

---

[547] Ibidem, p. 50.
[548] Ibidem, p. 78.
[549] Ibidem, p. 63.

funcionamento do mercado, na quinta há o aprofundamento da situação, quando o mercado dita suas condições de funcionamento usando o Estado para esse fim.

Na prática, observa-se a expansão dos *lobbyies;* controle do sistema eleitoral; tomada das constituições nacionais; captura da área jurídica, com a geração de um sistema jurídico paralelo; controle da informação e, logo, das narrativas; controle do ensino e das publicações acadêmicas; erosão da privacidade; apropriação dos governos pelo endividamento público; paraísos fiscais sem controle, que detêm 1/3 do PIB mundial sem lastro; exigência de rentabilidade financeira a qualquer custo, com erosão ética e captura dos processos decisórios das empresas de economia real; e captura dos processos decisórios de organismos internacionais, como ONU[550]. Dowbor conclui o mesmo que Streeck: na prática, chegou ao fim não o capitalismo, mas qualquer forma de capitalismo efetivamente democrático.

Como Dowbor afirma, "o Brasil não é uma ilha".[551] Segundo ele, a economia brasileira funciona movida por quatro motores: (i) exportações, (ii) demandas das famílias, (iii) iniciativas empresariais e (iv) políticas públicas.[552] Desde 2014 (já que a crise de 2008 aterrissa aqui em 2013), os quatro estão travados.

As (i) exportações são 10% do PIB. A monocultura de exportação gera poucos empregos e a queda do preço das *commodities* afetou as exportações. Na prática, "as soluções no curto e médio prazo, para a economia brasileira, concentram-se no mercado interno, no consumo das famílias, nas atividades empresariais e nos investimentos públicos em infraestruturas e políticas públicas".[553]

As (ii) demandas das famílias são o principal motor da economia e permitiram que o Brasil fugisse por cinco anos da crise de 2008 graças a programas de incentivo ao consumo (programas de distribuição de renda, elevação do salário mínimo, inclusão produtiva) dos governos Lula e Dilma. Todavia, os altos juros do sistema de crédito drenaram o dinheiro das famílias.

Dowbor mostra com dados como os intermediários financeiros no Brasil cobram 453,74% de juros no cartão de crédito, 314,51% no cheque especial; 31,68%

---

[550] Ibidem, p. 115-132.
[551] Ibidem, p. 135.
[552] Ibidem, p. 188.
[553] Ibidem, p. 189.

na compra de automóveis, 71,15% nos empréstimos pessoais em bancos e 160,05% nas financeiras[554]. No Banco Central Europeu, a média das taxas de juros é entre 1,5% e 3,5% ao ano, com exceção do cheque especial, em 6,5%.[555] Dowbor chama isso de agiotagem escandalosa. Ademais, a alta tributação sobre o consumo ajuda a reduzir a capacidade de compra do consumidor.

Na prática, "as famílias não só se endividam muito, como se endividam comprando muito pouco".[556] O grande vilão: "desvio da capacidade de compra para o pagamento de juros".[557]

Já as (iii) iniciativas empresariais são afetadas pela queda do poder de compra e também pelos altos juros bancários. O risco da atividade produtiva torna o rentismo mais interessante do que o investimento da produção.

Por fim, (iv) os investimentos públicos. O endividamento público colocou o Brasil numa posição onde, em 2007, pagava 162,5 bilhões de juros, aumentados para 501,8 bilhões em 2015. Em paralelo, emendas constitucionais permitem travar gastos com políticas públicas, mas não os gastos com juros da dívida. Assim:

> os investimentos públicos são essenciais para dinamizar qualquer economia moderna. Os dois grandes eixos de dinamização na esfera pública são os investimentos em infraestrutura, como transportes, energia, telecomunicações e água e saneamento, e as política sociais, como saúde, educação, cultura, lazer, esportes, habitação, segurança e outras atividades que constituem essencialmente investimento nas pessoas e ampliação do consumo coletivo. Ao desviar uma grande parte dos recursos públicos de investimento para remuneração aos intermediários financeiros e rentistas em geral, travou-se o quarto motor da economia.[558]

Ademais, o desvio dos investimentos agrava a condição de desigualdade. Dowbor destaca ainda que, com a abertura das aplicações do tesouro direto, cria-se um mecanismo perverso no qual o cidadão poupador da classe média lucra e torce contra o próprio país por lucrar com seu endividamento. O deslocamento de uma grande massa de dinheiro do Estado e das pessoas para as instituições financeiras e o fato de que o Estado entra para socorrê-las em caso de crises mostra por que elas estão sempre ganhando, enquanto o povo está sempre perdendo. O ápice da

---

554 Ibidem, p. 193.
555 Ibidem, p. 194.
556 Ibidem, p. 197.
557 Ibidem, p. 198.
558 Ibidem, p. 208.

perversidade está na lógica neoliberal apresentar essa situação como sinônimo de interesse público.

Numa cronologia do desastre, vemos como desde a abertura e da incursão do neoliberalismo na década de 1990, todos os governos atuaram conforme as determinações da cartilha neoliberal, salvando e fomentando o sistema financeiro. Isso se concretizou através de alterações constitucionais, fomento e aprofundamento do sistema de financeirização, ajuste fiscal, reformas de enxugamento do Estado, e mesmo nos governos Lula e Dilma, com relativa inclusão social, foi deixado intocado o marco estrutural, sem reformas de base. Ademais, as elites se recusam a aceitar tributações proporcionais e mecanismos de distribuição de renda. O que se observa é um sucessivo agravamento da situação, com mais austeridade e privatizações por um lado; e repercussão antidemocrática, necropolítica e lógica de exceção violenta por outro.

Na quarta fase de policiamento, vemos então o impacto da implementação dos projetos neoliberais dentro dos Estados pós década de 1990. O esvaziamento do *Welfare State,* acompanhado de ações explicitas para assegurar o capital, cada vez mais atuante na sua lógica financeirizada. O ataque à democracia substancial implica a desconfiguração da condição de cidadão, trabalhador e de movimentos organizados da sociedade civil, engolidos pela lógica identitária, de inclusão no sistema de mercado de consumo, com a sucessiva mercantilização da vida. A lógica de ordenação passa a se configurar através do funcionamento estável do mercado competitivo e da propriedade em todas as searas da vida, sendo a liberdade valor decorrente deste, fortalecendo e delimitando a segurança como referente central. A descrença e o ataque à democracia popular geram uma crise de legitimação dos poderes Legislativo e Executivo, com o fortalecimento do Judiciário e de mecanismos de solução de controvérsias paraestatais. A Juristocracia e o ativismo judicial vêm acompanhados de leituras do Direito pós-Segunda Guerra (internacionalização, direitos humanos e neoconsitucionalismo), discursos segundo os quais a Constituição sofre o reflexo da crise da redução da legalidade à legitimidade, bem como da capacidade de a legalidade conter os poderes de exceção. Na mesma linha, o Estado de Direito é redesenhado à luz da eficiência, competitividade e do paradigma de direitos como mercadorias. Progressivamente,

fica mais nítida a operacionalidade da lógica de exceção em atores e poderes estatais que não apenas o Executivo, deslocando o papel de fazer justiça como gerar Ordem para outras searas, abrindo o Direito. A supremacia da técnica se apresenta e a função repressiva do Estado ganha novas dimensões por novas tecnologias, necropolítica radicalizada à luz dos interesses do mercado e gestão social legitimada por uma nova visão de moral e justiça compatível com uma dimensão ordenadora de mercado. A transformação da Constituição pela mutação e por emendas refletes o processo de adaptação do direito a essa nova realidade.

Esse modelo se mostra útil, porém insuficiente para atender aos interesses de um sistema de mercado internacionalizado, onde o poder corporativo se fortalece, mormente diante da crescente dependência do Estado do capital chantagista e, agora, credor. As regras de mercado e competitividade demandam ser padronizadas internacionalmente, o que ocorre através de acordos internacionais e normativas impostas aos Estados sob a justificativa de combate à corrupção, luta contra o terrorismo e defesa da competitividade. O Judiciário redesenhado não se mostra capaz de atender às necessidades desse sistema e as constituições e legislações nacionais passam a ser adaptadas a essa nova realidade, através da atuação do Legislativo por emendas e reformas legislativas adaptativas. Os poderes tradicionalmente de emergência passam a ser integrados pela via legislativa como regra. Num modo geral, a lógica de exceção fica mais nitidamente espalhada por todos os poderes, chancelada pela nova visão de Estado de Direito, e há o agravamento da pauta neoliberal, com aceleração das privatizações e reformas estruturais ante a dimensão de ajuste fiscal e austeridade. O esvaziamento do Estado reforça a valorização de costumes e religiões e a lógica de medo, segurança e crise impacta politicamente, com regimes mais antidemocráticos, atuantes a serviço do mercado, legitimados numa ideologia de Ordem adequada às demandas do neoliberalismo internacionalizado. A percepção de esvaziamento e apodrecimento constitucional reflete a tomada da lógica de exceção, através de todas as áreas do Estado, pelos poderes de mercado e de grupos econômicos e conservadores. A supremacia da técnica e do policiamento repressivo ganha novas roupagens e a necropolítica é fortalecida também por práticas de esvaziamento de um sistema de proteção e cuidado estatal. Em síntese: agravamento do modelo neoliberal e

antidemocrático no nível substancial, com progressiva tomada mais acentuada do controle das decisões políticas pelos interesses de mercado, instrumentalização das instituições e mecanismos do Estado de Direito para cumprimento do projeto, fortalecimento do conservadorismo e religiões como lugares de ordenação e solidariedade e políticas fascistizadas e repressivas, adaptadas às demandas do sistema econômico neoliberal.

V. Parte 2: (Des)ordem e Exceção na lógica do Todo, ou precisamos falar sobre o (-)

O caminho da ordem
é todo pavimentado
de sangue silenciado
pela violência que marca
o nosso passado
e mata o nosso presente.

Fogo cruzado contra vidas
transformadas em desordem
pintadas como se fossem doença,
obstáculos ao progresso.

Imposição de uma moral
sedimentada pela construção
de um outro como anormal,
produção em massa,
de matáveis que não saem nos jornais,
e segue tudo normal,
o velho ou o "novo",
todos iguais.

Só produzindo muito medo
é que se guarda esse segredo
cujo enredo é matar em nome da paz,
fingindo que somos
todos iguais.

À exceção de alguns,
etiquetados como marginais,
que presos, assassinados
ou trabalhando mais do que o possível,
viram apenas combustível
pra movimentar a máquina
de repetição de dias iguais.

Todos iguais,
racismo, machismo e homofobia,
disfarçados de progresso
numa ordem vazia
e que não dá paz,
silencia e mata demais.

Alexandre França

1. Lógicas de Exceção: normalidade e exceção

Desde o evento denominado 9/11, poucos temas foram tão abordados quanto a noção de "estado de exceção". A questão dos poderes emergenciais diante de uma declarada "guerra ao terror" se tornou central, pois se construiu a narrativa de que estes estariam legitimados diante de uma luta contra o terrorismo que não tem sequer previsão (e, por que não, possibilidade) de um dia terminar. Rapidamente, essa narrativa tão marcante do discurso político estadunidense contaminou o resto do mundo, fortalecida por uma série de atentados "terroristas" espalhados pelo globo, bem como pelo medo de potenciais futuros ataques ou ameaças. Ficou, então, mais ou menos desenhado que os tempos de normalidade haviam terminado e que a emergência havia se convertido na nova realidade operacional de governos mundo afora. Afinal, tempos excepcionais, de ameaça, demandariam poderes excepcionais, capazes de fazer frente à situação concreta. Parecia que, finalmente, para muitos, a declaração de Walter Benjamin fazia sentido: "A tradição dos oprimidos ensina-nos que o 'estado de exceção' em que vivemos é a regra".[559]

O cenário mundial e o foco na discussão sobre "estado de exceção" direcionaram as atenções para a obra "Teologia Política", de Carl Schmitt; mais especificamente, para seu conceito de soberania. Longe de uma novidade, estaríamos presenciando cruamente a manifestação das soberanias no seu núcleo

[559] BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da História. In **O anjo da história.** Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 13.

essencial, pois, como teria ensinado Schmitt, "Soberano é aquele que decide sobre estado de exceção".[560]

Tensionando as posições de Schmitt com as de Benjamin, Giorgio Agamben publica a obra "Estado de exceção", dando sequência às discussões já travadas em "Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I". Dado que a exceção é regra, Agamben demonstra como o campo de refugiados é um paradigma de espaço territorial de exceção e expressão final da lógica excepcional, sendo o refugiado esse corpo limite da biopolítica. A exceção, longe de ser um momento excepcional, fora da curva, seria constitutiva/constituída de forma inerente ao Estado de Direito.

A obra de Agamben foi amplamente traduzida e circulou mundialmente, dando ensejo a uma gama de desdobramentos e análises a partir do "diálogo" Schmitt-Benjamin-Agamben, muitas vezes cotejado com outros autores que colaboram no aprofundamento da questão. Para muitos, essa seria uma discussão saturada e que já se esgotou, havendo pouco para se acrescentar.

Além de Agamben, a obra "Império" de Michael Hardt e Antonio Negri exerceu amplo poder e influência nesses debates. O Império se sustentaria num estado de exceção permanente e geral, que se sustenta em apelos essenciais de justiça, tanto em nível externo, quanto interno. Na mesma linha, esse argumento aparece em diversos outros autores. A suposição naturalizada de que a exceção se tornou da ordem da normalidade influenciou especialmente as discussões atuais sobre as medidas antiterrorismo e os atuais debates sobre novas configurações e dispositivos constitucionais.

O núcleo dos debates está assentado num ponto comum: existe uma tensão antagônica entre Estado de Direito e exceção, sendo a última a marca de um momento de suspensão da ordem jurídica, caracterizada por liberdades básicas e direitos fundamentais inalienáveis. A emergência, então, justificaria e legitimaria um vácuo ou, nas palavras de Agamben, um vazio de direito, um espaço de limbo e anomalia. A questão estaria em como compreender adequadamente esse fenômeno sem previsão de fim e qual o destino do Estado de Direito. Para muitos, o tema é: quais as possíveis maneiras de conter e regular esses poderes excepcionais,

---

[560] SCHMITT, Carl. **Teologia Política**. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 7.

buscando um equilíbrio ótimo? Para outros, a questão é como salvar o Estado de Direito dessa ameaça.

Toda situação que ronda o tema se agrava diante de outros problemas e desafios correlacionados. Se a emergência está vinculada a um modo autoritário de prática política diante de urgências e necessidades, as crises do capitalismo, assim como as migratórias, bem como a ascensão de líderes com posturas "fascistizadas" e uma gama de medidas estatais em nível global oriundas de poderes judiciários e legislativos, para além do executivo, criam novos desafios de compreensão do modelo emergencial. A sensação é que a legalidade, a democracia e a solidez constitucional foram engolidas e massacradas pela força emergencial, criando um cenário onde a demanda de ordem e segurança fortalece narrativas conservadoras, populistas e fascistizadas, cujas práticas parecem gerar mais instabilidade, num ritmo cíclico e numa espiral do mal. Por outro lado, a lógica emergencial parece ter colonizado mentes, afetos e subjetividades, ensejando quadros mentais paranóico-defensivos, que oscilam entre demandas conservadoras de proteção e bárbaras de ataque. Não é, ademais, clara, qual a situação e influência do discurso e práticas neoliberais no estado de coisas exposto. Não é também fácil perceber quais as possíveis saídas que existem (se é que existem) ou podem ser criadas, bem como quais estratégias de luta estariam disponíveis. O presente é nebuloso e de difícil compreensão; o futuro incerto e assustador; e o passado parece dar saudade. A pandemia do coronavírus em nível global parece ser a cereja do bolo do emaranhado problemático e desafiador.

É preciso, por mais difícil que pareça, ter-se calma para refletir sobre as questões e não ceder a respostas imediatistas e milagrosas. Isso demanda, mais do que nunca, refletir sobre os problemas, antes e mais do que pensar sobre soluções. O que vemos hoje são respostas a problemas e catástrofes que são problemáticas e catastróficas em si; remédios que matam o doente e não curam.

Dito isso, pretendo retomar a discussão sobre estado de exceção e, mais uma vez, recolocar o debate "Schmitt-Benjamin-Agamben". Diferentemente da narrativa do esgotamento, acredito que há muito ainda para ser questionado, provocado e escavado ali. Mais: defendo que é preciso ir até os fundamentos da discussão, de modo a questionar as raízes que sustentam as ideias, para, só depois, avançar em

novos termos. A contribuição que pretendo fazer (dentre as infinitas possíveis a virem de outros/outras) está em tocar num ponto que muitas vezes passa despercebido: como a questão da emergência, necessidade e urgência está relacionada a uma demanda por segurança (proteção contra e eliminação do risco, da ameaça e do inimigo), sendo a categoria central de análise a ideia de ORDEM.

O que pretendo mostrar é que, longe de uma oposição binária entre exceção e Estado de Direito, a emergência é, nas palavras de Mark Neocleous, precisamente o que emerge do Estado de Direito. Mais do que um dispositivo, como defende Agamben, há uma lógica de emergência que sustenta toda a estrutura do Estado de Direito na sua dita "normalidade", que pode ser claramente observada nas bases do liberalismo, mas cujas raízes são ainda mais profundas. Há, assim, um núcleo autoritário dentro do liberalismo, que não pode ser eliminado sem levar este junto. Isso implica revirar os autores do avesso e superar falsas simplificações e binarismos como liberalismo x absolutismo; normalidade x exceção.

Usando o Agamben do "Homo sacer" contra o Agamben do "Estado de exceção" pretendo questionar a ideia de vazio de direito. A exceção não se opõe à legalidade. Por fim, é forçoso destacar como a declaração de Estado de emergência pelo executivo é apenas um viés diante do estado de coisas de emergência. As consequências dessas percepções são monstruosas.

Como a função da soberania moderna é garantir a ordem, então a lei e as instituições são um meio para esse fim. Por isso, o lugar de soberania é sim o de declarar a exceção. Num golpe de ingenuidade e ilusão, acreditou-se que, estabelecendo uma forma legal de declarar a exceção, esse poder arbitrário poderia ser contido. Todavia, o problema persiste, porque é de estrutura. Diante da exceção oficial, haverá a exceção da exceção (aquela que não é declarada). É preciso que se entenda que, como a lei é o meio para um fim (gerar ordem e coesão), é ela que se adequa às respostas necessárias diante da demanda de ordem e não o oposto. Quando a maleabilidade da lei é incontornável, entra em cena uma narrativa ideológica que justifica o ato ilegal pela necessidade (de ordem), a fim de promover legitimidade. A tensão está não na ilegalidade, mas no limite em que ela é socialmente vista como legítima e justificada ou não.

Não há aleatoriedade no fato de que essa estrutura se desenha a partir de uma visão de sujeito e de mundo que é a mesma que está na base do capitalismo. A relação entre capitalismo, Estado e povo é baseada nessa estrutura que pressupõe a exceção como regra, porque a ordem nunca se totaliza.

1.1. Da lei marcial aos poderes de emergência e, após, à lógica de segurança nacional

Segundo Mark Neocleous, a lógica de emergência no Estado Moderno seguiu um percurso de transformação: da lei marcial emergiram poderes de emergência, que, progressivamente, converteram-se numa lógica de segurança nacional.

A lei marcial surge como uma forma de lei militar em tempos de guerra que servia de critério de julgamento e regulação da ação das forças armadas e dos inimigos. Pensada para ser aplicada apenas sobre militares e em tempo de guerra, tratava-se de uma jurisdição que não tocava civis. Neocleous cita a *Petition of Right* britânica, de 1628, que determinava que a lei marcial se aplicava apenas a soldados, durante a guerra, excluindo o poder monárquico de usá-la sob o reino, em tempos de paz.[561] Na mesma linha, o *Munity Act*, de 1689, restringia a criação de tribunais marciais a membros do exército.

Segundo Neocleous:

> Martial law applied only to the members of the armed forces and its jurisdiction ended at the battleground. Civilians within the area of battle might be temporarily subject to the martial law in question, but martial law could not be exercised in times of peace, which many took to be illustrated by the fact that the courts were open. In other words, the position in the late-eighteenth century was that martial law did not apply to citizens.[562]

Todavia, no século XIX, progressivamente, a lei marcial passou a ser aplicada sobre civis. Mais especificamente nas colônias, que representavam laboratórios de medidas de emergência, posteriormente levados à metrópole. No exemplo da Inglaterra, enquanto o *Riot Act* era usado esporadicamente para "conter" insurgências entre civis na metrópole, a lei marcial se aplicava

---

[561] NEOCLEOUS, Mark. Whatever happened to martial law? **Radical philosophy**, n. 143, p. 13, mai./jun.2007. Disponível em: <https://www.radicalphilosophyarchive.com/article/whatever-happened-to-martial-law>. Acesso em: 22 jun. 2020.

[562] Idem. **Critique of security**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008, p. 43.

cotidianamente nos territórios ocupados, e de forma explícita, sob o argumento de que a conservação de todos, em nome da segurança, obrigava o abandono dos mecanismos constitucionais. A lógica da segurança era a lógica da necessidade, já presente na noção liberal de prerrogativa como poder arbitrário necessário.

É extremamente interessante como Neocleous cita trechos de debates da época para mostrar como a noção de lei marcial como suspensão constitucional – na forma de um não-direito, enquanto abandono de direitos e liberdades constitucionais em tempos de crise, com o intuito de preservar a ordem – era nítida e explícita. Segundo ele:

> what was emerging was the belief that martial law may be applicable not simply to the military, but to the use of the military to maintain order, and that central to this was the suspension of some fundamental liberties. [563]

Progressivamente, no final do século XIX, consolidou-se a narrativa de que a lei marcial era uma decisão estatal de suspensão constitucional diante de uma crise, para defesa das instituições civis em tempos de emergência e ameaça.

Caso emblemático foi nos Estados Unidos a tentativa de Rhode Island, em 1841, de elaborar uma Constituição e declarar sua soberania. Como resposta, foi declarada lei marcial, com a tomada do Estado por militares e pessoas presas sem mandado e acusações formalmente realizadas. Quando a questão chegou à Suprema Corte, em 1849, no caso *Lutero vs Borden*, decidiu-se que, diante no tamanho da insurgência popular, ela poderia ser tratada "como se fosse" um estado de guerra, de modo a mobilizar força militar e suspender direitos constitucionais, e que essa decisão cabia ao poder executivo estatal.

Para Neocleous, essa decisão é paradigmática porque oficialmente ratifica, pelo Judiciário, um processo em curso de utilização de lei marcial em âmbito interno como mecanismo de solução de crises, que atribuía ao Estado o direito de legitimamente usar poderes excepcionais e suspender direitos constitucionais quando a segurança e a ordem pública estavam supostamente em risco:

> This decision – the *Luther* decision, following *Luther* v. *Borden* in which Luther originally challenged the search on his house and being placed

[563]Idem. Whatever happened to martial law? **Radical philosophy**, n. 143, p. 14, mai./jun.2007. Disponível em: <https://www.radicalphilosophyarchive.com/article/whatever-happened-to-martial-law>. Acesso em: 22 jun. 2020.

> under arrest – altered the understanding of martial law in America, ratifying a process that had been taking place since the early 1830s: martial law now appeared to refer to the establishment of prerogative governmental powers for dealing with situations thought to constitute some kind of crisis or emergency. And since insurrections constituted a form of war, they must form some kind of crisis, for which martial law becomes appropriate and during which fundamental liberties can be suspended. This argument was then easily applicable at national level.[564]

O mesmo processo ocorreu no contexto francês quanto à noção de estado de sítio. Como uma herança do poder ditatorial romano, no século XIX deixa de ser aplicado o estado de sítio para fins exclusivamente militar e adentra a lógica civil. A Constituição francesa de 1800 autorizava a suspensão de liberdades e direitos civis, por tempo determinado, quando a segurança do Estado demandava, e o *Acte Additionnel* de 1815 já trazia "estado de sítio" como paralelo a um regime geral de exceção. Como já vimos nessa tese, essa posição era compatível com a defesa de Rousseau de um poder ditatorial para fins de emergência e preservação da ordem pública.

Em 1849, surge uma lei sobre estado de sítio que oficialmente desloca a questão do âmbito militar-externo para o âmbito de regulação, fabricação e manutenção da ordem interna.

Com a lei marcial e o estado de sítio, já havia a previsão de um aumento do poder Executivo em relação ao Legislativo e ao Judiciário, um deslocamento de poder para a autoridade militar, e a suspensão de direitos e liberdades básicas constitucionalmente previstos. No entanto, é interessante notar como progressivamente deixa de ser uma forma de regulação e controle sobre os militares, pelo Estado, em nome do povo, para se tornar uma forma de regulação e controle do povo, pelos militares. Isso acompanha o deslocamento da lógica do inimigo como exclusivamente externo para também o interno, o que mostra a fratura e a dificuldade de constituir o Povo como Um em Ordem. O deslocamento da lei marcial e do estado de sítio para o âmbito civil retrata a percepção de guerra interna em que a defesa da sociedade se confunde com a defesa de um povo que se apresenta

---

[564] Ibidem, p. 15.

como Povo e de um *status quo* enquanto forma de ordem que se apresenta enquanto Ordem.

Na mesma linha, há uma alternação da percepção sobre de que consiste o "tempo de paz". Não se trata mais de um período no qual não há guerra declarada contra um inimigo externo, mas uma forma de perceber a comunidade ordenada através de certos valores, em harmonia. Nesse sentido, a lógica de guerra passa a ser pensada para abarcar o dissenso interno diante de insurreições populares, greves, rebeliões e resistências. Mas veja: se a guerra reflete e é sinônimo de dissenso e crise interna, e, como vimos, o dissenso e a divergência são a regra, a guerra se torna um estado de coisas permanente de defesa de um dado *status quo*. Se, com mais democracia, vem mais dissenso e movimento popular organizado, vem também mais "desordem", e, logo, a percepção da necessidade de poderes de suspensão de direitos para preservar a Ordem, que nada mais é (e sempre foi) que uma forma de visão de mundo e de ordem apresentada ideologicamente como Total. A guerra vira, então, um estado de coisas de guerra, do Povo contra aquele que não é Povo, ou seja, que não se adequa a um dado projeto de ordenação e de poder.

Assim:

> In both martial law and the state of siege we find the principle that the modern state had the right to avail itself of special, constitutionally prescribed emergency powers in situations in which 'public security' or 'the security of the state' were thought to be in danger. But what is also important to note is that these ideas were coming to the fore in states which were developing into liberal democracies. Now, on the one hand this means that through martial rule liberal democracies were handed a political manoeuvre which provided a means of simultaneously liberating executive power from constitutional restraints and suspending basic liberties. Martial law was thus a solution to the increasing number of rebellions and insurrections that seemed to be taking place.[565]

Com o crescimento e maior organização da classe trabalhadora, foi ficando claro como a lógica de ordem se confundia com a lógica do capital e como o estado de guerra constante no âmbito interno buscava preservar uma dada ordem específica, que nada mais era que uma relação de poder e dominação no capitalismo. Ademais, com o desenvolvimento da democracia liberal como um conjunto de valor, a utilização da lei marcial para conter crises internas foi gerando um custo político

[565] Idem. **Critique of security**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008, p. 49.

legitimador demasiadamente alto. Progressivamente, a noção de lei marcial se torna problemática e passa a ser duramente criticada como incompatível com um sistema democrático e liberal. No entanto, sua função continua a se apresentar como necessária. Isso engendra um processo de reformulação, em que o mecanismo se mantém em novos termos: ou seja, mudam-se as vestes (nome) mas o sujeito é o mesmo. A lógica de emergência é a lei marcial versão 2.0.

Nesse sentido:

> As the twentieth century progressed, however, and Western states became more liberal-democratic and incorporated more and more of the working class into the system, even a "qualified" martial law sounded a little too harsh, a little too violent, a little too undemocratic; a little too, well, martial. So new forms of policing "disorder" were required which used some of the key practices of martial law but eschewed the label. What was needed was a new form of language, less obviously violent and without the military overtones. This was found in the logic of emergency.[566]

Mark Neocleous traz aqui um ponto interessante. Ao narrar o debate sobre se a lei marcial deveria ser decretada para conter as insurgências na Irlanda, anota a interessante posição da época: a lei marcial era desnecessária porque poderia ser aplicado, no caso, o DORA (*Defence of the Realm Act* of 1914), sob o qual os líderes insurgentes foram julgados e condenados. O relevante aqui é notar que a lei marcial se torna desnecessária pois, progressivamente, os poderes, outrora excepcionais e emergenciais, foram se tornando legislações positivas. Era possível obter os efeitos, consequências, de uma declaração de lei marcial, sem o custo político desta, tratando o caso como simples cumprimento de regulamentos para a defesa interna. Para ele, isso representa um marco de transição entre a utilização, na Inglaterra, da declaração oficial de lei marcial e a utilização de outros dispositivos de emergência:

> The leaders of the rebels were eventually tried and executed under DORA, not by military tribunals under martial law. In other words, the *effect* of martial law could be achieved without the inflammatory use of the term "martial law" and possibly even without its declaration.[567]

Esse mesmo processo pode ser observado com a promulgação do *Emergency Powers Act,* de 1920, que foi usado para exercer poderes de emergência outrora

---

[566] Idem. Whatever happened to martial law? **Radical philosophy**, n. 143, p. 16, mai./jun.2007. Disponível em: < https://www.radicalphilosophyarchive.com/article/whatever-happened-to-martial-law>. Acesso em: 22 jun. 2020.
[567] Ibidem, p. 17.

obtidos apenas pela declaração de lei marcial sobre movimentos grevistas nas décadas subsequentes (de 1920 até final da década de 1970). Note-se: conflitos dentro do sistema capitalista decorrentes da luta de classe tornaram-se explicitamente questões de emergência, dentro da lógica já vista, nesta tese, de policiamento como ordem do e no capital, pelo Estado. A noção de emergência amplia seu espectro e seu alcance, do âmbito militar, para o controle e regulação interna a fim de moldar uma sociedade ordenada à luz dos valores capitalistas. A lógica marcial que na sua origem se assenta na questão da luta contra um inimigo externo, se converte-se no mecanismo de controle de outra luta – a de classes:

> Although there is no question that war- time experiences played a major part in the proliferation of emergency powers, from a broader historical perspective such a focus risks both overstating the novelty of wartime emergency powers and under-stating the manner in which emergency powers have been used for other purposes. In particular, it underplays the way emergency powers have been used in controlling labour and dealing with industrial unrest. On the one hand, the use of emergency power to crush labour unrest and socialist agitation built, albeit tenuously, on the limited understanding of an emergency situation as one involving violent conflict. But on the other hand, such use of emergency authority as a political instrument against the labouring classes "foreshadowed the open employment of emergency power *during peacetime*". Thus emergency powers are politically more revealing when considered in terms of periods of "peace" and the everyday functioning of civil society, for they are then exposed as nothing less than a persistent attempt at the fabrication of order by imposing discipline on an oppositional labour movement and obedience on radical political organizations – for "securing" a particular social order generally rather than merely "securing" it from external enemies.[568]

O mesmo processo pode ser observado no contexto alemão, diante do famoso art. 48 da Constituição de Weimar, tão criticado por Carl Schmitt pela sua suposta abertura para revisão da declaração de emergência pelo legislativo (o que sabemos que historicamente gerou nenhum efeito, pois a questão foi eliminada pelo fechamento do parlamento no contexto do Terceiro Reich). Se os poderes de emergência surgem para proteger o Povo e a Sociedade de ameaças externas, progressivamente eles se tornam mecanismo de defesa de uma forma de ordem, como se a noção de Sociedade, bem comum, progresso, estabilidade e coesão só pudesse ser traduzida como ordenada dentro da lógica de estabilidade de uma determinada forma de vida: a capitalista. Olhando historicamente, o art. 48 da Constituição de Weimar foi sucessivamente usado para manter a ordem pública

[568] Idem. **Critique of security**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008, p.52-53.

contra movimentos organizados trabalhistas, populares de resistência e supostas ameaças internas, em nome da defesa e proteção do Povo.

Na mesma linha, o estabelecimento do *New Deal* por Roosevelt se sustentou na declaração de emergência e na narrativa de guerra, dois dias após seu discurso inaugural e sem aprovação do congresso. Ordem, emergência e segurança foram explicitamente relacionados à questão econômica e o *Trading with the Enemy Act,* de 1917, serviu de base para justificar a situação de emergência como mecanismo necessário para "curar" o país através de uma reestruturação econômica e social.

Mark Neocleous destaca um ponto que me parece nodal: há em 1933 a mudança na seção 5(b) do Trading with the *Enemy Act,* de 1917, alterando a posição de que o cidadão estadunidense não poderia ser considerado inimigo, para que a dimensão emergencial cobrisse também qualquer pessoa dentro dos Estados Unidos.

> In the context of the World War I it was recognised that there might be enemies of the US living within its borders, but in passing the TWEA Congress had been careful to ensure that the provisions of the Act applied to those who were "other than citizens of the United States". The assumption was that citizens couldn't be enemies. In March 1933, however, as part of the exercise of emergency powers, the government amended Section 5(b) of the TWEA so that it now covered "any person within the United States". In terms of the area covered by Section 5(b), US citizens were no longer to be distinguished from enemies of the US. More generally, the whole nation could now be governed according to the war emergency power.[569]

Isso marca um giro em que explicitamente a lógica de segurança, guerra e ordem se volta para dentro e, explicitamente, a serviço da fundação e da manutenção da ordem dentro de um marco social, político e econômico. Não há como entender a relação entre Estado burguês e capitalismo sem analisar o que representou a configuração moderna do poder emergencial enquanto poder de classe. O poder de emergência, enquanto poder ditatorial e de prerrogativa, enquanto excedente absolutista arbitrário assentado na lógica da segurança e da necessidade, torna-se o poder de preservação, fabricação e manutenção da ordem capitalista pelo Estado burguês:

> What we see developing with this use of emergency powers is a twofold process and application: first, a broadening of the *definition* of what constitutes an emergency, taking the notion well beyond military conflicts and crises; second, a drastic increase in the *scope* of emergency powers. This

[569] Ibidem, p. 56-57.

> twofold process and application had at their core the "disorder" and "insecurity" generated by labour unrest, socialist agitation and colonial rebellions, all understood within the broader rubric of the need to administer capitalist modernity.[570]

Nesse sentido, os poderes de emergência ultrapassam a declaração oficial de estado de emergência, vão sendo incorporados progressivamente na legislação infraconstitucional e, mais, tornam-se a base lógica da prática cotidiana do modo de produção da ordenação social pelo Estado a serviço do capital. É nesse sentido que o Estado de Exceção vira a regra, não apenas como declarações oficiais de emergência que perduram por anos sem fim, mas também na forma cotidiana e lógica de funcionamento dos poderes públicos. A lógica de emergência é mais do que um fora-lei; ela é a base da própria produção, intepretação, aplicação da lei e não-aplicação da lei. A lógica da exceção é efeito indelével do fato de que a lei não é capaz de produzir Ordem Total. Defesa do Povo e da Ordem sempre se confundem com defesa de um povo enquanto Povo e de uma ordem enquanto Ordem. A lógica da exceção que cria um estado de coisas de exceção é efeito da operacionalidade de uma lógica do Todo que não fecha. E isso move o Estado.

Quando revoltas coloniais, lutas de trabalhadores, luta socialista e crises naturais são equipadas como problemas de ameaça à ordem pública a justificar situação de emergência, o problema fica mais do que explícito. É preciso pensar o que há em comum entre *apartheid* na África do Sul, Israel, regimes latino-americanos no século XX, situação pós-colonial na África no século XX, situação Iraque-Afeganistão-Síria e Myanmar, dentre outros exemplos possíveis: a utilização de poderes de emergência para impor uma ordem democrática liberal e capitalista como única Ordem possível, assegurando que um dado grupo se consolidasse como Povo, certas narrativas como Verdade, com a delimitação de certas relações de poder como normais.

O processo de generalização do modo de emergência como mecanismo de fabricação de uma dada ordem como Ordem no marco do liberalismo foi acompanhado pela constitucionalização de poderes de emergência em ampla escala e de sua utilização na forma normal de governo. Crise, emergência, segurança e

---

[570] Idem. Whatever happened to martial law? **Radical philosophy**, n. 143, p. 17, mai./jun.2007. Disponível em: < https://www.radicalphilosophyarchive.com/article/whatever-happened-to-martial-law>. Acesso em: 22 jun. 2020.

ordem não são momentos esporádicos e raros; eles são lógicas, dispositivos e mecanismos constantes da operacionalização política como fabricação de ordem. Assim, "(i)ndeed, one might say that the legitimisation and constitutionalisation of emergency powers is liberalism's gift to the modern state".[571]

Paradoxalmente, o processo de adesão em massa a tratados de direitos humanos veio acompanhado da utilização crescente de poderes emergenciais que são por natureza atentatórios aos mesmos. Essa dualidade – criar ordem jurídica e afastá-la – é inerente ao funcionamento do Estado moderno; não um defeito consertável, mas seu modo normal de funcionamento, porquanto partes da mesma lógica dialética de um processo de fabricar Ordem que nunca chega.

Não se deve, então, pensar a questão da emergência apenas pela declaração oficial de exceção. Em 1983, a *International Commission of Jurists* publicou um relatório chamado *States of Emergency: Their impacts on human rights*, [572] em que analisou 15 países (Argentina, Canada, Colombia, Eastern Europe, Ghana, Greece, India, Malaysia, Northern Ireland, Peru, Syria, Thailand, Turkey, Uruguay and Zaire) que viveram estados de emergência nas décadas de 1960 e 70 e concluíram, numa abordagem geral, que: "It is probably no exaggeration to say that at any given time in recent history a considerable part of humanity has been living under a state of emergency".[573] Com o agravante: "This leads to another point, the disturbing tendency observed in many of the preceding chapters for a state of emergency to become perpetual or to effect far-reaching authoritarian changes in the ordinary legal norms".[574]

Na mesma linha, em relatório da ONU de 1997, de Leandro Despouy, indica como a maioria dos países pertencentes às Nações Unidas declarou estado de emergência (de fato ou de direito) entre 1985 e 1997 e, em muitos, este perdurou de forma longa e permanente.[575]

---

[571] NEOCLEOUS, Mark. **Critique of security**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008, p. 58.
[572] International Commission of Jurists publicou um relatório chamado **States of emergency: their impacts on human rights.** Disponível em: <https://www.icj.org/wp-content/uploads/1983/01/states-of-emergency-thematic-report-1983-eng.pdf>. Acesso em 4. fev. 2020.
[573] Ibidem, p. 413.
[574] Ibidem, p. 415.
[575] Report by the UN Special Rapporteur, Mr. Leandro Despouy, on the question of Human Rights and States do Emergency. Disponível em:

Mas não é só isso; é mais do que uma manifestação oficial ou uma situação excepcional. Focar na declaração oficial, apenas, representa negar a dimensão funcional e lógica que a exceção ocupa, inclusive como condição dialético-operacional da normalidade. Ademais, impede de ver como a lógica emergencial opera em todos os poderes, não apenas no Executivo. A lógica emergencial é a explicitação da lógica paranoica de gerar Ordem num cenário onde o Todo é um referente lógico que nunca chega. A lógica de emergência é o reflexo daquilo que já foi exaustivamente exposto nessa tese: a segurança prevalece sempre sobre a liberdade; a segurança é o valor fundamental do liberalismo. A exceção ocupa o lugar do milagre, como Schmitt bem notou; ela é o efeito lógico da lógica do Todo em operação no marco do Estado moderno e nas democracias liberais burguesas. A declaração oficial é apenas um dos aspectos na dimensão emergencial enquanto disfuncionalidade funcional em curso na condução da "normalidade", porque:

> in fact what we are dealing with is much more than bad management, and not even crisis management, but just plain, everyday, political management – the normal state of affairs for modern capitalist states.[576]

A operacionalidade do Estado moderno é a própria interação entre ordem, segurança, lei, capital e emergência. Veja: se a função do Estado é gerar Ordem, e a lei é o mecanismo para tal, mas a Ordem nunca chega, ordem jurídica e emergência andam de mãos dadas na busca por Ordem. O golpe na liberdade para garantir segurança, como condição da liberdade, é a base lógica da operacionalidade da emergência cotidianamente. Isso não é um defeito corrigível; é aquilo que já estava na própria base do Estado de Direito pensado por Locke, Smith, Rousseau, que caminhou recentemente até, inclusive, os neoliberais como Hayek. Quando pensamos que o ápice da lei marcial é a negação do *habeas corpus*, detenção sem acusação formal e aniquilação do inimigo, isso é o que opera cotidianamente contra os inimigos da ordem, desde Guantánamo, Israel, até nas favelas brasileiras.

Para Neocleous, assim como a lei marcial é substituída pelo similar poder emergencial, esse também se desgasta e é progressivamente substituído pela noção

---

<http://hrlibrary.umn.edu/demo/HumanRightsandStatesofEmergency_Despouy.pdf>. Acesso em 4 fev. 2020.

[576] NEOCLEOUS, Mark. **Critique of security**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008, p. 59.

de "segurança nacional".[577] Esse desgaste se dá não apenas pelo abuso da forma, mas por, diante deste, se tornar cada vez mais difícil sustentar sua lógica de proteção do Povo que mascara os verdadeiros interesses escusos e o núcleo de poder e dominação envolvido e operacionalizado. Ou seja: o desgaste é a crise de legitimidade diante da eclosão do fato de que a defesa da Ordem é apenas defesa de uma dada ordem, de modo que a narrativa ideológica não segura mais a legitimidade de função, demandando ressignificação.

A questão é que o desgaste do mecanismo não faz desaparecer sua função estrutural; ela demanda seguir operando, o que requer uma nova versão, que opera como um museu de grandes novidades. No fundo, trata-se da mesma questão: produção de Ordem, pela lei e exceção, sob a justificativa de necessidade e segurança do Povo, a serviço de um dado sistema de forças.

Como Locke já havia notado, é uma questão de lei, suspensão da lei, mas também pela via da lei. Ou seja: a própria lei deve trazer essa margem de abertura (ex.: suspensão da liberdade por prisão preventiva em defesa da ordem pública, previsão constitucional de emergência). A segurança pública, a segurança nacional e a ordem pública tornam-se explicitamente o centro do projeto estatal, que, como já vimos, anda lado a lado ao funcionamento do capital. Interesse público e interesse do capital se confundem. A lógica de segurança que é a lógica de policiamento (fabricação da *polis* enquanto sociedade ordenada) engloba qualquer medida útil e necessária para o progresso da sociedade dentro do marco do capitalismo. Mas como a ordem no capital é ideologicamente apresentada como Ordem, ambas se confundem no projeto de governo enquanto exercício da função estatal. Expansão capitalista e segurança nacional se tornam projetos unidos.

Segundo Neocleous, isso é a base do projeto de segurança interna e externa dos Estados Unidos:

> It was this sort of assumption that gave rise to the Marshall Plan and Truman doctrine, to Bretton Woods institutions, the International Monetary Fund and the General Agreement on Tariffs and Trade. All can be read as projects for both national security and for the reordering of global capital, since these were understood as part and parcel of the same project and in the same terms. In conjoining security and the reordering of international capital the USA was able to gain ideological support for both

[577] Idem. Whatever happened to martial law? **Radical philosophy**, n. 143, p. 20, mai./jun.2007. Disponível em: <https://www.radicalphilosophyarchive.com/article/whatever-happened-to-martial-law>. Acesso em: 22jun.2020.

> the politico-strategic and the economic dimensions of liberal order-building. And it has been in the name of security that the USA has seen fit to reorder – overtly or covertly – the affairs of a myriad nation-states, including those with democratically elected governments, and thereby to restructure the international order more generally. Under the guise of national security the USA has sought to reshape international society, administering global order according to a security doctrine which pays little or no respect to the human rights in which it purports to believe. [578]

Novamente: a questão está muito para além de uma declaração oficial de emergência. É como vão surgindo também legislações que institucionalizam a supressão de liberdades e direitos que outrora eram práticas excepcionais (ex.: leis antiterrorismo); é como a interpretação da lei é mobilizada para gerar ordem; é como projetos de segurança nacional são colocados em curso ao arrepio de direitos constitucionais, mas com respaldo populacional e dos demais poderes estatais sob o argumento de necessidade e de gerar ordem e segurança; é como a base ideológica é a sustentada na figura da necessidade e da ameaça.

É fundamental notar um ponto central desta tese: no liberalismo, a segurança prevalece sobre a liberdade. Como a liberdade é atrelada à noção de propriedade e a propriedade fundamental é a propriedade de si (corpo), da qual decorrem logicamente todas as demais, segurança e integridade física são condições de existência e, logo, de base, uso e gozo da propriedade. Nesse sentido, vemos a possível aproximação entre Hobbes e Locke: a vida continua sendo o valor fundamental, mas, para estes autores, por motivos diversos. Quando a vida se torna a propriedade marco zero, a liberdade depende de um condicionante: vida. Assim, dizer que a liberdade é o valor fundamental significa dizer que a segurança e a integridade física é sua condição. Destarte, na operacionalidade do modelo liberal, está legitimado atacar a liberdade em nome da segurança para, paradoxalmente, proteger a liberdade. Diferentemente do que Schmitt pensava, e como já afirmamos nessa tese, o liberalismo tem a lógica de emergência em seu núcleo essencial.

Seja via lei marcial, poderes de emergência ou lógica de segurança nacional, a questão de funcionalidade e estrutura é contínua. Quando observamos toda a legislação aprovada em diversos países sob o argumento de luta contra o terrorismo e a corrupção, e defesa da segurança nacional e da ordem pública, vemos como há

---

[578] Ibidem, p. 20.

um processo de legalização de poderes emergenciais. Repito: o estado de coisas de exceção não ocorre porque tem declarações oficiais do Executivo que deveriam ser temporárias, mas não são. Ele ocorre na própria normalidade, com absolutamente todos os poderes em funcionamento.

Segundo Neocleous, há um padrão, em que novas formas de poderes emergenciais pensados para lidar com situações e eventos aparentemente excepcionais e temporários se normalizam e liberalizam, integrando o funcionamento do Estado cotidianamente, convertendo-se prática autorizada constitucionalmente ou pela legislação infra:

> The pattern is almost always the same: an event occurs which leads to the demand for new and more powerful security measures; emergency legislation is enacted; these new emergency powers are then gradually "stretched" beyond their original scope and/or used to police situations for which they were never intended; this stretching is gradually justified and legitimised, until the powers are exercised way beyond their original context; finally, the legislature normalises those very emergency powers by transforming them into the ordinary criminal law. What appear initially to be *extra*ordinary powers developed under the auspices of something labelled "emergency" very quickly and easily infiltrate the *ordinary* legal system, becoming regularised as a technique of government and normalised as a technology of power. "Temporariness" becomes merely a rhetorical device in the deployment of emergency powers and to justify new security measures: temporary security fences become permanent borders; temporary camps become permanent settlements; temporary closures become permanent; temporary revocations of travel permits become permanent; temporary changes in orders of engagement become permanent. The ubiquitous way in which "temporariness" is invoked belies the fact that it is almost impossible to find a case of a liberal democracy going through a period of "emergency" without some permanent and purportedly irreversible alteration in its political technique. Either the state of emergency is constantly re-enacted, or it remains in place by virtue of not being explicitly repealed, or it is eventually placed on the statute books as part of "ordinary" legislation and so carried over into a period of "normalcy". The *de facto* becomes *de jure*; emergency becomes the norm.[579]

Note: da mesma forma que os conceitos de paz e guerra se alteram para ampliar poderes de emergência, o próprio conceito de emergência se ressignifica. Isso é absolutamente relevante por diversos motivos, mas vou destacar um que considero nodal. Na transição do modelo absolutista para o liberal, uma das questões que estava em jogo era, como já vimos nessa tese, a noção de policiamento. Como o papel do Estado de fabricar e produzir Ordem e, logo, garantir a *polis*

[579] NEOCLEOUS, Mark. **Critique of security**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008, p. 67.

(policiar, e, daí, política, poder de política e política pública, etc.), passa ser questionado, promovendo uma transição para a noção de fabricar ordem para fabricar as condições de ordem espontânea via mercado (com a generalização da noção de mercado a todas as esferas da vida). Esse papel de fabricar as condições de ordem espontânea ganha seu ápice no modelo neoliberal, com Hayek, o que refletiria um Estado mínimo, mas forte; que deveria agir "apenas" em situações de "emergência". O problema é que, quando o conceito de emergência é ampliado sistematicamente, esse poder passa a tomar novamente tudo, mas com o golpe do neoliberalismo na democracia substancial, sem condições de resistência popular efetivas e organizadas.

Vou abrir aqui um adendo para aprofundar essa questão que me parece de máxima importância. O neoliberalismo ataca a justiça social sob o argumento de abuso de poder arbitrário que atacaria, por sua vez, as bases do Estado de Direito, mas cria um monstro absolutamente destrutivo e arbitrário sem controle.

O problema para Hayek é que as leis que deveriam prescrever apenas normas gerais de funcionamento, pautadas num princípio de liberdade, deixaram de cumprir seu papel. Ele atribui esse problema à democracia como poder ilimitado e absoluto sem controle; ou seja, a regra majoritária tomada como fim e não meio.

A lei que deveria assegurar as condições da ordem espontânea e livre passou a produzir ordem, dirigindo as ações, restringindo as liberdades e invadindo as esferas privadas para adequá-las a uma visão de ordenação construída racionalmente. A lei passa a ser usada para fazer "justiça social", rompendo a noção de igualdade perante a lei, usando sua força para atender a interesse de alguns grupos em detrimento de outros. A democracia se torna, segundo Hayek, um meio antiliberal de pressão de extorsão de grupos para usar a força da regra majoritária, que deveria servir para ampliar as liberdades de todos, para melhorar sua posição às custas dos demais. Para ele há uma diferença entre "governo da maioria" e "governo das leis aprovadas pela maioria".[580]

---

[580] HAYEK, Friedrich A. **Direito, legislação e liberdade**: uma nova formulação dos princípios liberais de justiça e economia política. Normas e Ordem. São Paulo: Visão, 1985, p. 138. v.1.

A solução para Hayek é uma atuação legislativa presa e constrangida por uma Constituição, que estabeleça princípios delimitadores de ação e controle. O princípio fundamental é a liberdade individual como universal dado. Assim:

> A cláusula básica de tal constituição teria de declarar que, em tempos normais, e com exceção de certas situações de emergência claramente definidas, os homens só poderiam ser impedidos de fazer o que desejassem, ou coagidos a fazer determinadas coisas, em conformidade com as normas reconhecidas de conduta justa destinadas a delimitar e proteger o domínio individual de cada um; e que o conjunto aceito dessas normas só poderia ser deliberadamente alterado pelo que chamaremos de Assembleia Legislativa.[581]

Essa cláusula básica restringe o que pode ser chamado "lei" dentro de uma noção delimitada de *nomos*. Esse controle das propriedades formais deve ser feito, segundo Hayek, por uma Corte Constitucional, com vistas a "favorecer a formação e preservação de uma ordem abstrata cujos componentes concretos seriam imprevisíveis",[582] de modo a "excluir todos os dispositivos que tivessem por fim afetar principalmente determinados indivíduos ou grupos identificáveis".[583]

O propósito de uma Constituição é, então, "impedir que mesmo o legislativo pratique qualquer restrição ou coerção arbitrária".[584] Segundo Hayek, "nenhum dos Direitos Humanos tradicionais, como a liberdade de expressão, de imprensa, de religião, de reunião e associação, ou a inviolabilidade de domicílio ou de correspondência, etc., pode ser ou jamais foi direito absoluto, não limitável por normas jurídicas gerais".[585] Todavia, a coerção só deve, assim, ser usada para fazer cumprir as normas universais que preservam os domínios individuais (ex.: quando a conduta busca "violar o domínio protegido de outrem) e arrecadam recursos para garantir o funcionamento do governo voltado a esse fim.[586] Ou seja, a coerção deve ser prevista em uma norma geral com o fim de proteger a liberdade individual.[587]

No entanto, além dessas limitações justificadas pela lei para preservar as condições normais de geração de ordem espontânea, Hayek afirma que as

---

[581] Ibidem, p. 115.
[582] Ibidem, p. 115.
[583] Ibidem, p. 115.
[584] Ibidem, p. 117.
[585] Ibidem, p. 116.
[586] Ibidem, p. 117.
[587] Ibidem, p. 117.

liberdades podem ser excepcionalmente suspensas de forma temporária. Isso ocorre quando:

> as instituições destinadas a protegê-la [a liberdade] a longo prazo estão ameaçadas, ocasião em que se torna necessário participar da ação comum com vistas à finalidade suprema de defendê-las, ou repelir alguma ameaça comum a toda a sociedade.[588]

Assim, Hayek prevê que o poder coercitivo de governo que está limitado à aplicação de normas universais de conduta justa para garantir o funcionamento normal da sociedade pode ser "temporalmente sustado quando a própria manutenção dessa ordem a longo prazo está em risco".[589]

Segundo Hayek, diante de certas circunstâncias[590], como (i) um inimigo externo ameaça a ordem; (ii) irrompe-se uma rebelião ou violência; (iii) existe uma catástrofe natural, "a preservação da ordem global se converte no objetivo comum preponderante e em que, por conseguinte, a ordem espontânea, em escala local ou nacional, deve ser transformada por algum tempo numa organização".[591]

Hayek compara a sociedade nessa situação com um animal em fuga de um perigo mortal. Nessa situação, ele admite, para escapar da destruição, que "até funções vitais de que depende sua existência a longo prazo" sejam suspensas.[592]

Nesses casos, ele afirma "torna-se necessário conferir a alguém poderes de organização compulsória que normalmente ninguém possui".[593] Notem-se as palavras de Hayek. Por um lado, esse poder de declarar a emergência deve ser conferido a "alguém", ou seja, há uma pessoalização. Por outro, esse poder é de organização compulsória.

Invocando Schmitt, Hayek afirma que o poder ditatorial de decretar a emergência e suspender qualquer parte da Constituição é o que constitui o verdadeiro soberano. Todavia, sua saída para o problema é:

> Isso [a posição de Schmitt] seria verdade se uma pessoa ou organismo pudessem arrogar-se esses poderes decretando um estado de emergência. Mas não é de modo algum necessário que o único e mesmo órgão tenha o poder de decretar e, ao mesmo tempo, assumir poderes de emergência.[594]

---

[588] Ibidem, p. 117.
[589] Ibidem, p. 129.
[590] Ibidem, p. 129.
[591] Ibidem, p. 129.
[592] Ibidem, p. 129.
[593] Ibidem, p. 129.
[594] Ibidem, p. 130.

Hayek, no entanto, além da prevista, descreve outra forma de emergência. Trata-se da "possível descoberta de uma lacuna entre seus dispositivos [constitucionais], como o surgimento de conflitos de competência que as normas constitucionais não solucionam".[595] Mesmo em um sistema bem construído, "é de todo possível que surjam questões que precisam ser rapidamente solucionadas por quem de direito para que todo o aparelho governamental não seja paralisado".[596] O poder de decidir *ad hoc* essas questões deve, para Hayek, estar nas mãos de um chefe de Estado, valendo a decisão até que a Assembleia legislativa, o Tribunal Constitucional ou o mecanismo regular de emenda preencham a lacuna com a regulação adequada.

A teoria de Hayek, assim, suporta-se no ataque ao que ele chama de "superstição construtivístico-positivista",[597] que se assenta na ideia que deve haver um poder supremo e ilimitado do qual derivam todos os poderes e que estaria fora da sujeição às normas gerais. O núcleo do problema está na visão de democracia para a qual o povo, enquanto poder absoluto e soberano, atua por maioria no parlamento criando leis de ocasião sem respeito a princípios prévios. Hayek, assim, repudia qualquer forma de poder ilimitado e desvinculado da submissão a princípios gerais de liberdade previstos na constituição. Para ele, isso geraria arbítrio e implicaria ataques infundados à liberdade na tentativa de produção de uma ordem fabricada de forma orquestrada, impedindo que pela liberdade a ordem surja espontaneamente.

Todavia, ele mantém essa posição até segunda ordem. Diante de uma situação de emergência, a solução para Hayek é justamente suspender a ordem espontânea e convertê-la numa organização fabricada por um poder ditatorial. Como a ameaça decorre de fatores imprevisíveis, não há Estado de Direito e ordem espontânea sem um elemento autoritário, absolutista e ditatorial segurando a estrutura da ameaça de seu colapso. Hayek critica, mas numa situação limite, recorre justamente à "superstição construtivístico-positivista" que tanto ataca.

---

[595] Ibidem, p. 130.
[596] Ibidem, p. 130-131.
[597] Ibidem, p. 134.

Num determinado momento, ele defende que os valores básicos de uma sociedade são negativos – paz, liberdade e justiça[598] –, e devem ser assegurados por normas que "possibilitam a formação de uma ordem autogeradora que utiliza os conhecimentos e satisfaz os desejos dos indivíduos".[599] Nessa

> sociedade de homens livres",[600] a autoridade deve forçar cada um a agir em conformidade a um princípio geral, de modo que "a coerção só pode auxiliar homens livres na busca de seus fins mediante o estabelecimento de uma estrutura de normas universais que não os constranjam a determinados fins, mas lhes permitam criar, para si mesmos, um domínio protegido contra perturbações imprevisíveis causadas por outros homens – inclusive agentes do governo – a fim de alcançar seus próprios objetivos.[601]

Mas isso ocorre apenas no que ele chama de "tempos normais".[602] Hayek afirma:

> Não há, porém, nada que justifique essa crença "positivista". A não ser quando, em decorrência de forças humanas ou da natureza, ocorre uma perturbação da ordem autogeradora e se requerem medidas de emergência para restaurar suas condições de funcionamento (...). [603]

Em tempos "não-normais" a autoridade pode sim emitir "ordens positivas",[604] determinações específicas. A questão é: quando a noção de situação não-normal se expande *ad infinitum* e a lógica emergencial começa a atuar em todos os campos e poderes, sem o substrato da democracia substancial para fazer freio e controle, o Estado de Direito vira um mecanismo de exercer a arbitrariedade da emergência e não seu avesso. Vemos como ordem e emergência atuam conjuntamente e, hoje, de forma mais radical do que nunca. Quando tudo se torna emergência e crise, abre-se o ataque à liberdade pela segurança e cria-se, pelo neoliberalismo, o efeito justamente que se buscava evitar: um poder arbitrário sem controle.

Sobre a progressiva expansão da noção de emergência, Neocleous afirma:

> Anything – and thus, in effect, *everything* – affecting the "security of the state" and the "life of the nation" must by definition be included, and its polymorphous nature suits its integral relation to the politics of security since it elides the differences between, say, "war" in the conventional sense which is thought to "obviously" constitute an emergency, and political

---

[598] Ibidem, p. 135.
[599] Ibidem, p. 135.
[600] Ibidem, p. 135.
[601] Ibidem, p. 136.
[602] Ibidem, p. 135.
[603] Ibidem, p. 136-137.
[604] Ibidem, p. 135.

> rebellions which are now easily treated as emergencies. It also elides the differences between these things and everything else that might be thought to be a problem for security and good order: drugs (for example Reagan's use of troops to counteract the drug trade on the grounds that the emergency constituted a threat to national security); football hooliganism (the communications officer of UEFA described a series of crowd troubles in European football in the 2006–7 season as an "emergency situation"); child abuse (in 1990 a panel of government-appointed childcare experts concluded that "child abuse and neglect in the United States now represents a national emergency"); "natural" emergencies such as floods (for example, during Hurricane Katrina) or even just a bit of unusual weather (in the hot spring weather in Italy in 2007 officials declared that they were moving towards declaring a state of emergency and Macedonia actually did so in July of that year); famines (too numerous to mention); the possible extinction of species (see, for example, the United Nations Environment Programme Report of February 2007 called *Last Stand of the Orang-Utan: State of Emergency*); resistance to globalisation (such as the declaration of a state of emergency by Paul Schell, Mayor of Seattle, in response to the protest against the annual meeting of the World Trade Organization being held in the city); and, of course, the intensification of class struggle (also instances too numerous to mention).[605]

Essa expansão da noção de emergência está atrelada, obviamente, também a uma dimensão ideológica e simbólica, que reconfigura a forma de as pessoas verem o mundo, a si e a seus desejos. Medidas de segurança se sustentam numa percepção de ameaça e desejo de Ordem. A exemplo do que ocorria no modelo colonial, poderes e práticas outrora excepcionais vão se tornando não apenas normais e legais, mas legítimos. A legitimidade é um fato importante, por não se confundir com a legalidade.

É central notar uma aceitação majoritária de práticas de suspensão de direitos, inconstitucionalidade e ilegalidade quando recortadas pelo argumento da guerra (às drogas, ao terror, à corrupção, ao crime, a um inimigo), segurança e necessidade. Há dois lados da moeda: um é saber por que o Estado age pelo estado de coisas de emergência, através de seus poderes em si, por interação ou omissão; outro é saber por que isso é muitas vezes tolerado e até desejado pelas pessoas. Se a segurança e a emergência são lógicas, elas recortam a forma de as pessoas pensarem o mundo e a si como parte dele. Não há poder político que se sustente fora da própria lógica de construção das identidades e desejos. O Estado que produz ordem e segurança reflete um desejo de ordem e segurança.

---

[605] NEOCLEOUS, Mark. **Critique of security**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008, p. 68.

Pela lógica do Todo, o inimigo espectral a espreita eternamente e está na base de um modelo paranoico de governança que opera em todos os poderes e a todo momento para gerar segurança e ordem. Isso está no imaginário popular e na forma como ideologicamente legitimamos decisões políticas e aceitamos a violação de direitos sob a perspectiva da necessidade. Assim:

> Indeed, the only right regarded as *truly* fundamental by the state is its own right to derogate from human rights norms and "have" whichever bodies it wants. Such derogation is rooted historically in martial law and now, for contemporary liberal democracy, it is embedded in emergency powers and national security. [606]

Não adianta criticar o modelo de combate ao terrorismo, as guerras em nome da democracia para atender interesses econômicos, a lógica de campo, etc., sem entender a função e a questão lógica de base. O Estado vive na dualidade: direitos humanos e violação, lei e exceção, porque se sustenta na função de fabricar uma Ordem enquanto segurança, coesão, estabilidade e progresso, que nunca chega, porque estruturalmente impossível. Conforme a história avança e a lógica do capital ganha corpo, a forma como se constrói a justificação ideológica da suspensão oficial e não oficial da lei em nome da Ordem, da segurança e do progresso muda, mas o mecanismo de operação é estruturalmente o mesmo. A necropolítica, o estado de coisas de emergência, é muito maior que a previsão constitucional que tenta regular e conter um poder que é *per si* incontrolável, já que está no fundamento do Estado como sua razão de ser. É uma questão de lógica; da lógica do Todo. Se a Ordem não chega, não importa o quanto se criem leis e se puna, o quanto se tente conter e regular os poderes de emergência, pois eles sempre serão para além, porque não há Fechamento enquanto Totalização.

O abuso dos poderes em operação é um dado estrutural; não há como ser eliminado e completamente controlado. Dito isso, a questão é sempre em Nome de Que(m). Quando se rompe a falsa dualidade lei-exceção, pode-se ver a lógica de emergência na base da lei (elaboração do texto e sua interpretação); pode-se ver como a ordem jurídica é uma aposta de gerar Ordem que nunca Fecha, em que o

---

[606] Idem. Whatever happened to martial law? **Radical philosophy**, n. 143, p. 21, mai./jun. 2007. Disponível em: < https://www.radicalphilosophyarchive.com/article/whatever-happened-to-martial-law>. Acesso em: 22 jun. 2020.

sistema só se apresenta como consistente e coeso com um poder excepcional que funciona a todo momento na operacionalização concreta.

A dualidade lei-exceção aparece como se a exceção fosse sempre em relação à lei num circuito fechado, mas deixa mascarada a negação da negação, ou seja, a exceção da exceção (ex. transparência, sigilo, sigilo do sigilo). Agir como se a lei conseguisse regular os momentos que ela não consegue regular é apostar numa resposta totalizante que ignora que o excesso é da ordem do Real. Ademais, ignora como a lei não contém os poderes excepcionais, mas é também o meio pelo qual eles operam. Toda relação lei-exceção está dentro de um escopo lógico-funcional que decorre do próprio mito instaurador e legitimador do poder como violência pautado na contenção do imprevisível. O processo de normalização dos poderes de emergência é mais do que a legitimação de práticas de suspensão de direitos e garantias. É a legalização de poderes de abuso, é a operacionalização em ato da decisão sobre inimigo e eliminação, é a lógica emergencial que está na interpretação da lei. Quando se nega a base lógica-estrutural, parece um contrassenso que os Estados assinem tratados de direitos humanos com uma mão e aumentem seus poderes emergenciais (ex.: leis antiterrorismo) para defesa da segurança e ordem pública com outra. O contrassenso é a dialética demanda de Ordem, operacionalidade da ordem e se excesso em curso, em ato, num processo contínuo.

Quando vemos o lastro do absolutismo no liberalismo, vemos como, por detrás do sistema de freios e controle do poder, está sempre a defesa de um Poder de prerrogativa (Locke) e ditatorial (Rousseau), que garante a suspensão da ordem para garantir as condições de ordem. O direito é um meio de ordenar, de modo que a Ordem que nunca chega marca a necessidade do direito e sua incapacidade ao mesmo tempo. Como a normalidade nunca chega, o excesso cria um cenário onde governo, policiamento e emergência são mecanismos lógicos de operação cotidiana. É por isso que o estado de coisas de emergência é uma lógica; está no coração do Estado; no mito que sustenta sua existência, função e legitimidade; está incrustrada na ação de todos os poderes estatais (Executivo, Legislativo e Judiciário).

Nesse sentido, deve-se repensar a falsa noção de que existem "tempos normais"; ou, melhor, os tempos normais são emergenciais. E isso é de lógica e de estrutura.

Em "*Critique of Security*", Mark Neocleous desenvolve uma teoria que ele denomina "contra a normalidade". A insurgência do autor é contra leituras que apresentam o estado de emergência como uma situação para além ou fora do direito, implicando uma falsa separação entre direito e política. Para ele, é falsa a noção de que o estado de exceção abriria um buraco negro, um limbo ou vazio normativo, em que o Estado de Direito ficaria suspenso e liberdades e direitos constitucionais seriam abandonados.

Segundo o autor, há um grande esforço dos governantes atuais para se apresentar como defensores do Estado de Direito e porta-vozes da legalidade, o que inclusive se manifestaria num malabarismo jurídico constante para suportar e explicar táticas de exceção como se legais e constitucionais fossem:

> Rhetoric as this may be, it is important rhetoric since its implication is that any lawbreaking is down to some wayward individuals who, if identified and caught, will be punished – *within* and *by* the law. This classical and powerful ploy – the "few bad apples" thesis – is used time and again by political leaders to reiterate their position as upholders of the law: we as guardians of the state follow the law; unfortunately sometimes our underlings don't understand this and go about working outside and against the law; for that they are punished. See: that's how "lawful" *we* are. [607]

Desta forma, para Neocleous, a realidade concreta do atual estado de coisas generalizado de exceção estaria menos na negação e suspensão explícita da legalidade e mais na manipulação e instrumentalização do direito para fins excepcionais. Uma forma de driblar o custo político da excepcionalidade é fazer valer seus efeitos moldando a legislação para atribuir uma aparência de juridicamente permissivo ao que é justamente seu avesso. A lógica da necessidade e da segurança serve de base para esse processo, pois, no contexto liberal, como já vimos, a segurança é a razão de ser de toda estrutura de Ordem. Ou seja:

> In other words, far from *suspending* the law, violent actions con- ducted in "emergency conditions" have been legitimated *through* law on the grounds of necessity and in the name of security. It is because of this that the courts have in general been more than happy to accede to the political excesses carried out under emergency powers, constantly doffing the judicial cap at executive declarations that this or that event constitutes an emergency as part of their wider deference to executive determinations about the interests of national security. [608]

---

[607] Idem. **Critique of security**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008, p. 69-70.
[608] Ibidem.

O argumento de Neocleous é justamente o de que a normalidade e a excepcionalidade estão mutuamente imbricadas, a todo momento, no exercício de todos os poderes estatais, pois sempre atuantes para produzir segurança e ordem.

A lógica constitucional e democrática liberal afirma que o Estado representa um mecanismo institucional de integração do dissenso. Mas o dissenso só poderia "bem-viver" com o suporte de um consenso; esse consenso é a justamente a forma e o critério de solução de disputas, as denominadas regras do jogo. O *locus* primordial destas está no documento constitucional; um pacto social pensado na forma de um contrato que estabeleceria as bases de concretização da promessa de comunidade por vir. A lei, como universal e abstrata, seria o suporte do político como integração das diferenças. O que Neocleous defende é que a lei, longe de ser apenas um limite que molda a esfera de possibilidade de realização do político, é instrumentalizada e manipulada para travestir de legalidade, o que é da ordem das relações de poder e interesse em nome de uma necessidade, segurança e dada ordem.

Ademais, a inclusão de poderes de emergência dentro dos textos constitucionais reflete, por um lado, a ilusão liberal de que o direito como aposta de ordem conseguiria regular aquilo que escapa à ordem, assim como que a questão da exceção estaria fechada num núcleo formal e declaratório e, por fim, que haveria uma separação entre normalidade e emergência bem delimitada. Para o autor esse seria o núcleo da farsa ideológica que tem efeitos concretos:

> This essentially liberal paradigm assumes that there is such a thing as "normal" order governed by rules, and that the emergency constitutes an "exception" to this normality. "Normal" here equates with the separation of powers, entrenched civil liberties, an ongoing debate about public policy and law, and the rule of law, while "emergency" is thought to require strong executive rule, little time for discussion, and premised on the supposedly necessary suspension of the law and thus the discretion to suspend key liberties and rights. But this rests on two deeply ideological assumptions: first, the belief that emergency rule is aberrational; and, second, an equation of the emergency/non-emergency dichotomy with a distinction between constitutional and non-constitutional action. Thus liberalism seeks to ideologically separate "normal" constitutional order from emergency rule, thereby preserving the constitution in its pristine form while providing the executive with the power to act in an emergency. The critique of security involves seeing through this ideological sham and

> recognising emergency powers not as exceptional but as part and parcel of the political administration of contemporary capitalist states. [609]

Se a função do Estado está em promover Ordem e isso se baseia na noção de segurança, coesão e estabilidade, como já explicado nessa tese, o Estado de Direito como aposta de uma dada ordem vem ladeado por poderes, valores e uma lógica de emergência que estão na base da administração política como fabricação da polis. A emergência não é estranha ao Direito, mas ela emerge dele. Não haveria "retorno" à legalidade porque "emergency measures are part of the everyday exercise of powers, working *alongside* rather than against the rule of law as part of a unified political strategy in the fabrication of social order". [610]

A separação entre autoritarismo e governo liberal conforme a lei impede que se veja como – o que já estava em Locke, Smith, Rousseau, dentre outros – o núcleo operacional do liberalismo pressupõe um poder de prerrogativa, ditatorial, que opera na lógica da necessidade e não é excepcional, mas colocado em ato nos processo de produção, interpretação, aplicação da lei, em tudo que envolve um ato ou prática estatal a fim de colocar a lei em ato para produzir ordenação social. A noção de emergência não é estranha à legalidade, mas está na base da sua própria produção. É uma tecnologia de governo, ou, como já vimos, um dispositivo. É preciso ver para além da declaração oficial de emergência (que carrega em si um custo político) e perceber como a lógica de Ordem e a retórica de segurança está em curso a todo momento na denominada normalidade.

A ideia de Estado de Direito como paz e normalidade e a exceção como violência impede que se veja como essa separação é falsa e ideológica e serve para tratar um dado estado de coisas (com as nuances de poder e recorte de classe) como naturalizado e Ordem. A violência não é o que ataca o Estado de Direito, mas a operacionalidade desse circuito lei-emergência em ato num processo dialético constante e letal. Assim:

> Once this is recognised, the supposed problematic of violence disappears completely, for it can then be seen that emergency powers are deployed *for* the exercise of a violence necessary for the permanent refashioning of order – the violence *of* law, not violence contra law. [611]

---

[609] Ibidem, p. 71-72.
[610] Ibidem, p. 73.
[611] Ibidem, p. 73-74.

Como vimos, a lei como violência, agindo pela falsa separação entre normalidade e excepcionalidade, apresenta um dado modo de vida, relação e estrutura de poder como normalidade. Desta forma, preservar o estado de coisas é manter uma visão de ordem como se Ordem fosse, eliminando qualquer possibilidade de resistência em nome da segurança. Ademais, a lei deixa de ser um guia e limite em si e se torna o guia e limite que convém aos interesses concretos. A lei como meio e instrumento de ordenação é engolida pela percepção de ameaça e necessidade, sendo que se reconfigura a todo momento, colocando, em ato, sua violência travestida de técnica. Não obstante, a dialética lei-exceção não consegue totalizar, o que torna o sistema cada vez mais paranoico. Vemos o núcleo fascistizado dentro do liberalismo.

1.2 Normalidade e exceção: Carl Schmitt-Walter Benjamin-Giorgio Agamben

A noção de ordem é fundamental e central no marco do Estado moderno, onde ganha uma dimensão social, política e jurídica própria e contornos específicos. Como já vimos, a noção de ordem é mais antiga que a modernidade, sofrendo aqui um redesenho operativo. Tal redesenho se assenta na noção de secularização. O curso dessa tese busca demonstrar como a ideia de ordem confirma a hipótese de Carl Schmitt na obra "Teologia Política", quando afirma que "todos os conceitos concisos da teoria do Estado moderno são conceitos teológicos secularizados".[612] Isso ocorre não apenas pelo processo histórico, porque o conceito é "transferido da teologia para a teoria do Estado",[613] mas em sua "estrutura sistemática",[614] que, para Schmitt, está atrelada à metafísica. A análise da questão da lógica do Todo mostra o fundamento e a explicação da noção Schmittiana.

A questão da teologia como base da estrutura sistemática de organização moderna é fundamental. Através dela, Schmitt aproxima a ideia de um Deus onipotente, arquiteto e construtor do mundo, à noção de soberania como última palavra. É esse papel de criar e ordenar que, segundo Schmitt, permite que a

---

[612] SCHMITT, Carl. **Teologia política**. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 35.
[613] Ibidem, p. 35.
[614] Ibidem, p. 35.

onipotência divina pré-moderna seja transferida à monarquia e, após, ao povo, na figura do legislativo moderno. Esse movimento de "transferência" seria reflexo da alteração na estrutura de conceitos metafísicos de cada época, que manteria o lugar, a função, mas deslocaria o agente.

Ocorre que Deus não é apenas aquele que cria e ordena o mundo. A grande questão para Schmitt, corretamente, é também outra: Deus é o autor do milagre. O milagre, enquanto acontecimento imprevisível, extraordinário, que se sustenta justamente no limiar entre ruptura com a ordem natural e instauração de uma nova ordem. Deus não burla a ordem, porque ordem é o que ele diz que é. A verdadeira onipotência está, justamente, na capacidade de não se submeter aos limites por ele mesmo estabelecido; nesse núcleo arbitrário assentado num ato concreto que é efeito de uma decisão.

Schmitt afirma: "O estado de exceção tem um significado análogo para a jurisprudência, como o milagre para a teologia".[615] A noção de soberania de Schmitt busca justamente apontar como o poder soberano está nesse núcleo arbitrário e incontrolável, transcendental, que só a teologia dá conta de apontar, que ele atribui ao lugar de decisão sobre a exceção.[616]

A indignação de Schmitt é com os liberais e com a tradição racionalista iluminista que, segundo ele, na ânsia de afastar qualquer possível excepcionalidade, no repúdio a qualquer forma de arbitrariedade, vão progressivamente esvaziando o lugar de decisão inerente à soberania. Ou seja, o ponto para Schmitt é: os liberais e o iluministas, ao negar o lugar de transcendência do soberano perante o Estado, relegando o que é da ordem do político à imanência,[617] negam o que é do âmbito do político. O auge estaria na ideia de vontade geral como vontade do soberano, sendo ele o povo. Assim: "A unidade que representa um povo não tem esse caráter decisionista; ela é uma unidade orgânica e, com a consciência nacional, surgem as concepções de todo estatal orgânico."[618]

---

[615] Ibidem, p. 35.
[616] Ibidem, p. 7.
[617] Exemplos dados por Schmitt: "a tese democrática da identidade do governante com os governados, a teoria do Estado orgânica e sua identidade entre Estado e soberania, a doutrina jurídico-estatal de Krabbe e sua identidade entre soberania e ordem jurídica, finalmente, a doutrina de Kelsen da identidade do Estado com a ordem jurídica". Ibidem, p. 46.
[618] Ibidem, p. 45.

Schmitt se insurge contra o liberalismo burguês se apoiando nas ideias de Jacob Burckhardt e Danoso Cortés. Para Burckhardt, com quem Schmitt amplamente concorda, haveria uma contradição entre Estado constitucional liberal e democracia. Os indivíduos demandariam do Estado absolutamente tudo que não pode ser acessado via sociedade, mas com a condição de poder discutir todos as decisões. Assim, quanto mais discutível o núcleo do poder, menos este pode ser abrangente[619]. Na mesma linha, segundo Cortés (e Schmitt), afirma que o poder soberano está no povo e no legislativo, mantendo a figura de um rei no Executivo, mas o obrigando a se submeter ao parlamento, o que reflete perfeitamente a ideia de uma burguesia liberal como "classe discutidora, que se baseia nisso para desviar a decisão";[620] que "quer um Deus, mas ele não pode tornar-se ativo; ela quer um monarca, mas ele deve ser impotente(...)".[621] A natureza negocial, lenta, e o foco na discussão, impediriam a tomada de medidas emergenciais e geraria uma situação de insegurança diante de um cenário de ameaças e luta de classes, o que teria feito Cortés defender uma ditadura como saída.

Schmitt tem outra solução. Todavia, antes de expô-la, é interessante identificar o foco de sua indignação: o art. 48 da Constituição alemã de 1919 vigente à época, que permitia que o parlamento revogasse a declaração de estado de exceção pelo Executivo. Segundo ele, "essa norma corresponde ao desenvolvimento e práxis jurídico-estatal que procuram, por meio de uma divisão das competências e controle recíproco, protelar o quanto possível a questão da soberania".[622] O problema é, então, na linha já exposta de Cortés, o sistema de freios e contrapesos decorrente da separação liberal de poderes e o poder do parlamento discutidor de atropelar a decisão excepcional do Executivo.

Há uma questão aqui muito relevante. Como já exposto, Schmitt considera que o "soberano é quem decide sobre o estado de exceção"; "ele decide tanto sobre a ocorrência do estado de necessidade extremo, bem como sobre o que se deve fazer

---

[619] Idem. **O conceito do político**. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 25.
[620] Idem. **Teologia política**. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 54.
[621] Ibidem, p. 54; Schmitt é transparente quanto a sua posição sobre o assunto: "A definição de burguesia como 'classe discutidora' e o reconhecimento de que sua religião repousa na liberdade de expressão e de imprensa, são exemplos disso. Não considero isso a última palavra sobre todo o liberalismo, mas, provavelmente, um brilhante comentário sobre o liberalismo continental". Ibidem, p. 56-57.
[622] Ibidem, p. 12.

para saná-lo"; [623] "a competência para revogar a lei vigente – seja de forma geral ou no caso isolado – é o que realmente caracteriza a soberania".[624] Mas não é que o art. 48 negasse isso. Ele reconhecia esse poder ao Executivo, mas mediante o controle e o poder revogatório do Parlamento. Fica claro que a questão para Schmitt não é propriamente a existência de um lugar de decisão sobre a exceção.

O que Schmitt dá a entender em "Teologia Política" e está silenciado na famosa frase é: a decisão do soberano sobre o estado de exceção deve ser absoluta, insindicável, não pode ser revista ou controlada. Nas palavras de Schmitt, "precisa-se de uma competência, a princípio, ilimitada, ou seja, suspensão de toda ordem vigente".[625] A decisão sobre a exceção deve estar, assim, atrelada a uma transcendentalidade do lugar de decisão, em oposição à suposta imanência liberal-iluminista. Ela deve estar acima, fora de qualquer lógica de separação de poderes que implique controle mútuo. No paralelo com o milagre, o problema de Schmitt é a existência de "alguém" que se avoque no lugar de julgar se o milagre de fato ocorreu.

Schmitt afirma que "o soberano tem o monopólio da última decisão".[626] O que irrita o autor é o parlamento, enquanto poder que "representa" o povo, ter a competência de debater e julgar se de fato existe ou não uma situação de emergência, dando a palavra final sobre o tema. Apesar de Schmitt reconhecer que se trata de uma questão política, ele se recusa a ver esse gesto de controle e revogação como uma decisão absoluta e insindicável, típica de um soberano. O que ele não consegue aceitar é o exercício da soberania pelo legislativo; o que ele não consegue aceitar é o povo enquanto titular do poder soberano em ato. É preciso expor esse núcleo absolutamente antidemocrático, antiliberal e anti-iluminista.[627] O que Schmitt queria era o poder soberano exercido de forma personalista e sem controle pelo Legislativo, porém em nome do povo.

É preciso destacar aqui a relação de duas ordens apresentadas por Schmitt. Segundo ele, "não existe norma que seja aplicável ao caos. A ordem deve ser

---

[623] Ibidem, p. 8.
[624] Ibidem, p. 10.
[625] Ibidem, p. 13.
[626] Ibidem, p. 14.
[627] Schmitt não apoiou o regime nazista apesar de sua obra.

estabelecida para que a ordem jurídica tenha algum sentido. Deve ser criada uma situação normal (...)".[628] A situação "anormal" é, para ele, aquela que coloca em risco a permanência, a existência, a conservação do Estado, que possui "uma supremacia indubitável sobre a validade da norma jurídica".[629] Assim, Schmitt rejeita qualquer tentativa de subsumir e restringir o Estado à figura do Direito. A ordem jurídica só ganha sentido e condições de operacionalidade se uma outra ordem está assegurada. E essa ordem Schmitt remete à existência do Estado (frise-se: não do povo, mas do Estado!).

A decisão soberana é, então, a decisão sobre a suspensão da ordem constitucional, em nome da necessidade e da urgência. Essa decisão para Schmitt está atrelada à declaração da existência de uma ameaça ou inimigo a ser combatido, o que, para Schmitt, configura o núcleo do político. Para ele, assim, o autêntico ato político é o ato de soberania, que está na declaração absoluta de suspensão da ordem jurídica para preservar o que ele chama de "outra ordem".

Para Schmitt, o momento de suspensão da lei para preservação do Estado mostra a irredutível diferença entre Estado e Direito. A incapacidade de o Direito dar conta do momento de crise representa uma lacuna-limite que reflete a incapacidade do Direito de cumprir sua promessa: gerar Ordem. Paradoxalmente, então, a única forma de promover ordem é suspendendo o próprio mecanismo de fabricar ordem: a lei. A lacuna então não é interna à lei, mas diz respeito ao campo do Real; ela reflete a incapacidade de fechamento do Estado de Direito como sistema de Ordem, pelo que dele sempre escapa. Mais: ela mostra como a demanda de Ordem prevalece sobre qualquer mecanismo de tentativa de produção de ordem.

Veja: se a função do Estado é gerar Ordem, mas a lei só consegue produzir ordem, é logicamente necessário que o Estado tenha o poder de suspender a lei quando ela não for capaz de gerar Ordem, ou seja, de totalizar. A declaração de exceção é uma declaração de Ordem, acima de qualquer ordem particular. Isso mostra como, note-se, o poder soberano como transcendência na imanência não é o poder de fabricar ordem, mas de fabricar Ordem. Na linha divina, a Ordem como processo demanda que esse poder determine a ordem e o milagre; na linha secular,

---

[628] Ibidem, p. 14.
[629] Ibidem, p. 13.

que ele crie a ordem pelo Direito e a suspenda pela necessidade. Deus todo soberano, onipotente, é um Lugar com efeitos materiais concretos. Schmitt, ao pensar a teologia política, identifica esse Lugar na figura do soberano político. O que ele não explica é por que isso ocorre. Isso ocorre porque é efeito de uma lógica; a já exaustivamente explicada lógica do Todo.

Quando pensamos essa relação entre Ordem e ordem, conseguimos entender por que Schmitt afirma categoricamente que o estado de exceção não é anarquia e caos, mas ainda existe ali uma ordem (só que não a jurídica). Na mesma linha, entendemos por que o Soberano ocupa uma posição dentro-fora da norma jurídica. Veja como o soberano não existe fora da exceção; ele se apresenta em ato e se constitui justamente na declaração limite da suspensão. O soberano está relacionado à Ordem, por isso ele está no limite entre uma dada ordem e sua falta/excesso.

É fundamental a posição de Schmitt que o estado de exceção não é anarquia, caos ou anomia. Veja que a suspensão da lei (ordem jurídica) está relacionada a produção de Ordem justamente pelo que excede e falta da relação entre Ordem-ordem. Essa suposta zona de anomia se sustenta e legitima numa decisão que obedece a uma lógica. Como decisão, ela é linguagem, ato e poder; ela é uma declaração constitutiva; ela tem um custo político porque demanda a declaração do excesso, o qual é sempre feito em nome do povo. A decisão é uma narrativa e como toda narrativa ela é violenta e tem um custo explicativo e reificador da realidade; ela fica vinculada aos seus próprios referentes de desordem, Ordem e ameaça. Veja: ela não é a destronada de uma coordenada caindo num limbo; ela é o próprio ato de instauração de uma coordenada nova.

Vemos então claramente a violência da declaração da Ordem que ultrapassa a própria violência de uma dada ordem pelo Direito. A posição de Schmitt como resposta a Walter Benjamin, como Agamben bem destaca, decorre da relação dialética entre ordem (jurídica) e desordem (fora-Direito) dentro do próprio processo de produção de Ordem. Segundo Agamben, Schmitt abandona a separação entre poder constituinte e poder constituído numa síntese que estaria na noção de soberania como decisão da exceção que não está nem fora, nem dentro do direito; que não funda direito e nem conserva o direito, mas suspende uma dada ordem

jurídica através da fundação de uma nova Ordem.[630] Veja: não haveria violência pura fora do Direito porque essa violência estaria inclusa nele pela sua exclusão. O soberano então, novamente, não está dentro, nem fora do Direito; mas na situação limite que é o próprio da negatividade que se apresenta na tensão entre Ordem e ordem pelo que falta-resta.

A diferença entre Benjamin e Schmitt está na questão da decisão sobre esse "dentro-fora". Para Schmitt, a crença na decisão coloca a posição do Soberano como aquele que constitui o lugar do milagre; para Benjamin, a questão é justamente a indecidibilidade, ou seja, a impossibilidade de decidir, de modo que o paradigma do estado de exceção não é o milagre, mas a catástrofe. Nesse sentido, Agamben afirma sobre Benjamin:

> O soberano, que, a cada vez, deveria decidir a respeito da exceção, é precisamente o lugar em que a fratura que divide o corpo do direito se torna irrecuperável: entre Macht e Vermögen, entre o poder e seu exercício, abre-se uma distância que nenhuma decisão é capaz de preencher. [631]

Isso é absolutamente fundamental. Pensando na questão da Ordem diante da ordem e do que falta/excede a ela, Schmitt identifica o estado de exceção como o ponto limite entre dentro (ordem)-fora (falta/excesso). A decisão suspende a ordem em nome da Ordem; ela produz uma nova coordenada. É uma nova aposta de fechamento. Na dialética abertura-fechamento como processo, Schmitt observa e afirma a decisão como o ato de aposta em uma nova tentativa de totalização.

Benjamin observa a questão por outro viés; nisso que falta/excede ele vê abertura e a incapacidade de totalizar. O que a situação limite abre é uma zona de indeterminação, onde não se trata mais de falar em legal e ilegal, mas superação dos próprios referentes que sustentam a noção de legalidade. Desta forma, para Benjamin, a situação de exceção não é justa ou injusta; ela é o próprio momento de esvaziamento de uma coordenada de Justiça como referente que ordena a realidade. Como filósofo da abertura, Benjamin identifica que Ordem é processo e que há sempre algo que não fecha, de modo que há uma violência que sempre opera sem um determinado "fim". E é assim porque ela é o próprio ultrapassamento da noção de finalidade.

---

[630] AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção.** 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 85.
[631] Ibidem, p. 88.

Mas se a Ordem, na lógica do Todo, é propriamente essa relação de processo de abertura e fechamento, de aposta de Ordem, que gera ordem, mas sempre algo falta ou excede, o processo é propriamente de abertura e fechamento numa elipse constante. Benjamin foca na incapacidade de fechar, no ato revolucionário de ruptura de coordenada; Schmitt no processo de aposta em uma nova coordenada. Se a noção de violência jurídica é a noção de violência como um meio para um fim (justo ou injusto), o momento de exceção é, para Benjamin, violência pura como um meio sem fim, porque, novamente, rompe a coordenada que sustenta o binarismo justo-injusto. Para Schmitt, ele é o processo de instauração de uma nova coordenada de finalidade (ordem), diante da demanda de Ordem. Benjamin vê a situação de exceção pelo seu poder de desativação (catástrofe) e Schmitt de reativação (milagre).

Agamben acerta e traz aquilo que o próprio Schmitt já sabia; no fundo, é uma questão metafísica: o debate Schmitt-Benjamin está "inscrito na questão do logos e metafísica, estratégia onto-teo-lógica que busca capturar o ser puro no logos".[632] Veja: isso toca no ponto já abordado nessa tese desde seu início; é uma questão de como se deve perceber a lógica do Todo: a noção de Verdade e Ordem. Como já vimos, a Ordem como Totalidade só existe como abstração. Na prática, há sempre algo que falta, resta e excede, que opera como um âmbito dentro-fora, e que sustenta a consistência e Unidade num referente externo. Destarte, Ordem é sempre um processo de abertura e fechamento, que se assenta numa estrutura lógica.

Olhando historicamente, não é de se estranhar que Schmitt seja o autor que pensa na dimensão de fechamento, de produção e aposta na Totalização, e que Benjamin seja aquele que vê como o circuito de fechamento é violento, focando na abertura e no poder construtivo do e pelo fora.

Mas é preciso ser mais benjaminiano que o próprio Benjamin. Para ele, a questão do verdadeiro estado de exceção está no âmbito da violência revolucionária. Mas como vimos já, a revolução volta ao circuito de Ordem para recomeçar por novas coordenadas. Levar Benjamin ao limite é tratar sua posição como uma violência subversiva, num giro lógico para a posição do não-Todo. É a violência que constitui um não-Lugar, que quebra a relação normalidade/excepcionalidade, que destrona qualquer binarismo ou coordenada. A violência divina subversiva não é,

---

[632] Ibidem, p. 93.

assim, aquela que rompe uma coordenada específica pela negação, mas aquela que esvazia qualquer referência criando um não-Lugar, colocando uma ação pura sem coordenada em relação. Ela deixa a realidade exposta sem sentido. Por isso ela é só ato, que resiste a qualquer nomeação.

Não é negar ou suspender uma noção de ordem, para produzir outra, como se a noção de ordem estivesse em crise, numa tensão dentro-fora. Ela é o momento em que a realidade aparece como puro Real, como a-Ordenada e não des-Ordenada. Se o dentro-fora é efeito de uma referência, a violência divina subversiva é a-referente; ela é a catástrofe do simbólico. Por isso ela é pura ação, potência, práxis; ela não é justa ou injusta porque ela é o próprio esvaziamento de qualquer referente de justiça. Veja-se: não de uma coordenada particular de justiça, mas da noção de Justiça em si. Não é suspensão, mas desativação.

A absoluta radicalidade de Benjamin é não pensar o que é o verdadeiro estado de exceção, mas o que é a desativação da própria noção normalidade-excepcionalidade. Por isso, não se trata de uma situação de crise; é pura catástrofe. Não é estado de exceção, mas ausência de qualquer referente de normalidade e excepcionalidade, no qual a vida crua só é, em ato, potência e práxis. Se o momento de exceção é revolucionário, a violência pura divina é subversiva; ela é o colapso. É a ruptura do circuito de Ordem, que, pelo dentro-fora, configura a soberania schmittiana. É anômico não como fora da lei, mas sem referente de lei; pela insistência de algo do viver que não é dentro ou fora *nomos*, mas inominável e incontornável.

Agamben identifica isso claramente. Ele sabe que a relação entre normalidade-excepcionalidade é uma ficção com efeitos letais, que está no coração da biolítica e da operacionalização da soberania. Ou seja, a noção de exceção é o avesso da noção de normalidade, de modo que essa dicotomia é uma ficção de Unidade e Ordem com efeitos materiais concretos. Ele afirma:

> O **estado de exceção é o dispositivo** que deve, em última instância, articular e manter juntos dois aspectos da máquina jurídico-política, instituindo um limiar de indecidibilidade entre anomia e nomos, entre vida e direito, entre auctoritas e potestas. Ele **se baseia na ficção essencial pela qual a anomia** – sob a forma da auctoritas, da lei viva ou da força de lei – **ainda está em relação com a ordem jurídica e o poder de suspender a norma está em contato direto com a vida**".[633]

[633] Ibidem, p. 130. [Grifos meus.]

Para Agamben, sua articulação sobre estado de exceção buscava mostrar a estrutura ficcional e destrutiva que sustenta a forma como vivemos. Ou seja, não é só dizer que o estado de exceção virou a regra. É decodificar como isso só ocorre porque se assenta numa ficção, numa ilusão de que todo aspecto da vida pode pensado em relação ao Direito (como dentro ou fora dele), de que de fato há uma situação de normalidade e uma de excepcionalidade. Essa ficção é a dialética do Todo, que se move no desejo de Ordem como fechamento e se assenta na figura do mito. O que atravessa esse processo é a noção de crise, ameaça, inimigo.

Quando se desativa a noção de normalidade, com ela se vai a noção de exceção, e a violência desse circuito letal é substituída pelo ato como pura potência inominável. O ponto é notar como existe algo entre vida e norma, um hiato, que não pode ser nomeado e para o qual não há articulação substancial. Não é uma questão de superar o estado de exceção e retomar o Estado de Direito; é superar essa própria falsa-dicotomia, desativando essa dualidade, num autêntico ato político. Repito: a questão, para Agamben, é a superação da noção de exceção, não pelo retorno ao Estado de Direito, não por uma nova coordenada de Ordem, mas pela desativação dessa estrutura. Agamben sabe que não existe Estado de Direito sem estado de exceção; superar isso é superar o que segura o binarismo, que é a noção de Ordem como Totalidade. O ato político é subversivo porque se assenta numa outra forma de lógica que estrutura a realidade; é pura práxis. O político como subversão não é fabricar Ordem, ou negá-la, mas desativá-la. Assim:

> Mostrar o direto em sua não relação com a vida e a vida em sua não relação com o direito significa abrir entre eles um espaço para a ação humana que, há algum tempo, reivindicava para si o nome de "política". A política sofreu um eclipse duradouro porque foi contaminada pelo direito, concebendo-se a si mesma, no melhor dos casos, como poder constituinte (isto e, violência que põe o direito), quando não se reduz simplesmente a poder de negociar com o direito. Ao contrário, verdadeiramente política é apenas aquela ação que corta o nexo entre violência e direito. E somente a partir do espaço que assim se abre, é que será possível colocar a questão a respeito de um eventual uso do direito após a desativação do dispositivo que, no estado de exceção, o ligava à vida. Teremos então, diante de nós, um direito "puro", no sentido em que Benjamin fala de uma língua "pura" e de uma "pura" violência. A uma palavra não coercitiva, que não comanda e não proíbe nada, mas diz apenas ela mesma, corresponderia uma ação como puro meio que mostra só a si mesma, sem relação com o objetivo. E, entre as duas, não um estado original perdido, mas somente o uso e a práxis

> humana que os poderes do direito e do mito haviam procurado capturar no estado de exceção.[634]

A genialidade de Agamben não está em dizer que o estado de exceção é o "paradigma de governo dominante na política contemporânea";[635] um dispositivo original,[636] que deveria ser excepcional e provisório, mas foi convertido em técnica de governo,[637] configurando o "paradigma constitutivo da ordem jurídica". [638]

A genialidade está em como ele identifica a ficção que sustenta esse mecanismo operacional, que está na base da noção de soberania e povo e culmina no que ele chama de "totalitarismo moderno".[639] Essa ficção que é a ilusão de uma totalidade dialética entre normalidade e excepcionalidade; ordem e desordem; que abarcaria toda a realidade e as searas da vida numa grande noção de Ordem e Verdade ancorada em um mito.

Agamben não quer explicar o estado de coisas de exceção. Leitura atenta mostra que ele quer entender a base do mecanismo e da ficção para pensar formas de superação e ultrapassamento. Como ele mesmo sabe, isso coloca a noção de Estado e Direito em questão.[640] Eu afirmo: porque coloca a noção de Ordem em questão, como uma estrutura lógica. Desativar os dispositivos demanda abandonar a lógica e a estrutura que os sustenta e os torna necessários.

Agamben afirma que inexistiria no direito público uma teoria sobre o estado de exceção. Tal fato poderia estar relacionado a duas dificuldades que tocam a duas diferentes noções: (i) conceitual e (ii) quanto aos limites. A dificuldade (i) conceitual estaria relacionada à estreita relação entre estado de exceção e as noções de "guerra civil, a insurreição e a resistência",[641] colocando-o no limite entre direito e política. A dificuldade (ii) quanto aos limites refere-se ao fato de o estado de exceção, por ser

---

[634] Ibidem, p. 133.
[635] Ibidem, p. 13.
[636] Ibidem, p. 12.
[637] Ibidem, p. 13.
[638] Ibidem, p. 18.
[639] "O totalitarismo moderno pode ser definido, nesse sentido, como a instauração, por meio do estado de exceção, de uma guerra civil legal que permite a eliminação física não só dos adversários políticos, mas também de categorias inteiras de cidadãos que, por qualquer razão, pareçam intragáveis ao sistema político. Desde então, a criação voluntária de um estado de emergência permanente (ainda que, eventualmente, não declarado no sentido técnico) tornou-se uma das práticas essenciais dos Estados contemporâneos, inclusive dos chamados democráticos". Ibidem, p. 13.
[640] Ibidem, p. 131.
[641] Ibidem, p. 12.

efeito de períodos de crise, operar no campo do político e não jurídico-constitucional, de modo que suas medidas são "medidas jurídicas que não podem ser compreendidas no plano do direito, [sendo](...) a forma legal daquilo que não pode ter forma legal".[642]

O estado de exceção, assim, é um dispositivo pelo qual o direito "inclui em si o vivente, por meio de sua própria suspensão".[643] Ele constitui, como resposta a uma situação de crise, uma situação de vazio de direito, sendo que, através de uma abolição (em tese temporária) da separação de poderes, o Executivo se avoca numa posição de plenos poderes, incorporando função legislativa, para salvaguardar a ordem através de decretos com força de lei.[644]

Esse dispositivo, que em tese se justificaria para "salvar a democracia", quando usado sistematicamente – o que para Agamben ocorre especialmente após a Segunda Guerra Mundial – implica sua própria aniquilação. Ou seja, a noção de que a suspensão de direitos e o sacrifício temporário da democracia justificar-se-iam para salvá-la se mostrou uma grande armadilha. A ausência de controle sobre esse poder, que a princípio se configura "ditatorial", porém necessário, abre as portas para uma prática totalitária em operação, que, sem limite e bloqueio, converte a defesa da ordem (constitucional, democrática) em possível derrubada desta.

Agamben afirma que existem ordenamentos que regulamentam os poderes emergenciais via constituição ou lei (ex.: França, Alemanha e Brasil), quanto outros não (Itália, Suíça, Inglaterra, EUA). Essa oposição também se apresenta no pensamento de diversos autores. O núcleo reside no debate se o estado de exceção deve ser parte do ordenamento jurídico e representa um poder do Estado de garantir sua autoconservação ou se o estado de exceção e a urgência que o justifica são fenômenos políticos e extrajurídicos, apenas com consequências jurídicas.[645]

Todavia, Agamben defende que o estado de exceção não é exterior, nem interior ao ordenamento jurídico, mas se encontra numa zona de indiferença. Não há abolição da lei, mas sua suspensão, diante de uma ameaça que tem relação com

---

642 Ibidem, p. 12.
643 Ibidem, p. 14.
644 Ibidem, p. 17.
645 Ibidem, p. 39.

a ordem jurídica, mas não pode ser compreendida dentro dela.[646] O ponto aqui é o que une estado de exceção, direito de resistência e revolução: como compreender a ação que não é antijurídica, mas extrajurídica? Todos representam uma "zona ambígua e incerta onde procedimentos de fato, extra ou antijurídicos, transformam-se em direito e onde as normas jurídicas se indeterminam em mero fato".[647]

Ademais, como já exposto, Agamben entende que um estado permanente de emergência não precisa ser declarado oficialmente. Ou seja, no que tange à constituição material, o dispositivo opera independentemente de formalização.

Para Agamben, o fundamento do estado de exceção está na noção de necessidade. O problema é que "(...) a necessidade, longe de apresentar-se como um dado objetivo, implica claramente um juízo subjetivo e que necessárias e excepcionais são, é evidente, apenas aquelas circunstâncias que são declaradas como tais".[648] Assim, "não só a necessidade se reduz, em última instância, a uma decisão, como também aquilo sobre o que ela decide é, na verdade, algo indecidível de fato e de direito".[649] Esse juízo é moral, político, feito em nome do povo, e incontrolável, gerando como efeito suspensão de direitos e redesenho da ordem.

A emergência enquanto necessidade constitui, para Agamben, uma lacuna no direito que configura:

> (...) uma suspensão do ordenamento vigente para garantir-lhe existência. Longe de responder a uma lacuna normativa, o estado de exceção apresenta-se como a abertura de uma lacuna fictícia no ordenamento, com o objetivo de salvaguardar a existência da norma e sua aplicabilidade à situação normal. A lacuna não é interna à lei, mas diz respeito à sua relação com a realidade, à possibilidade mesma de sua aplicação. É como se o direito contivesse uma fratura essencial entre o estabelecimento da norma e sua aplicação e que, em caso extremo, só pudesse ser preenchida pelo estado de exceção, ou seja, criando-se uma área onde essa aplicação é suspensa, mas onde a lei, enquanto tal, permanece em vigor.[650]

Se o estado de exceção é a suspensão do ordenamento jurídico vigente, a superação do estado de exceção é propriamente o desativamento do mecanismo normalidade-excepcionalidade. Se o estado de exceção está no limite entre direito e

---

[646] Ibidem, p. 41.
[647] Ibidem, p. 45.
[648] Ibidem, p. 46.
[649] Ibidem, p. 47.
[650] Ibidem, p. 48-49.

política, a superação do estado de exceção está no ato político que é pura práxis e potência inominável.

É nesse sentido que temos de pensar o que Agamben quer dizer quando afirma que o estado de exceção é aquilo que se apresenta como forma legal do que não pode ter forma legal; um dispositivo que liga e ao mesmo tempo abandona o vivento ao direito. Segundo ele, "o estado de exceção é o dispositivo original graças ao qual o direito se refere à vida e a inclui em si por meio de sua própria suspensão".[651] O dispositivo está relacionado à demanda de Ordem e a uma forma de produzir ordenação.

A ordem está relacionada à noção de dispositivo. O dispositivo é um termo usado por Michel Foucault, cuja conceituação para ele aparece em uma entrevista concedida em 1977, ao explicar em que consiste o "dispositivo da sexualidade". Segundo ele:

> Por esse termo tento demarcar, em primeiro lugar, **um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas.** Em suma, **o dito e o não dito** são elementos do dispositivo. O dispositivo **é a rede que se pode estabelecer entre esses elementos.**
> Em segundo lugar, gostaria de demarcar a natureza da relação que pode existir entre esses elementos heterogêneos. Sendo assim, tal **discurso pode aparecer como programa de uma instituição ou, ao contrário, como elemento que permite justificar e mascarar uma prática que permanece muda**; pode ainda funcionar como reinterpretação dessa prática, dando-lhe acesso a um novo campo de racionalidade. Em suma, entre estes elementos, discursivos ou não, existe um tipo de jogo, ou seja, mudanças de posição, modificações de funções, que também podem ser muito diferentes.
> Em terceiro lugar**, entendo dispositivo como um tipo de formação que, em um determinado momento histórico, teve como função principal responder a uma urgência**. O dispositivo tem, portanto, uma **função estratégica dominante**."[652]

Ademais, enquanto função estratégica, o dispositivo está inscrito em jogos de poder, vinculados a configurações do saber que ele produz e pelas quais é produzido:

> (...) se trata, no caso, de uma certa manipulação das relações de força, de uma intervenção racional e organizada nessas relações de força, seja para desenvolvê-las em determinada direção, seja para bloqueá-las, para estabilizá-las, utilizá-las, etc... O dispositivo, portanto, está sempre inscrito em um jogo de poder, estando sempre, no entanto, ligado a uma ou a

---

[651] Ibidem, p. 12.
[652] FOUCAULT, Michel. Sobre a História da Sexualidade. In: _____. **Microfísica do Poder.** 27 ed. São Paulo: Graal, 2013, p. 364 - 365. [Grifos meus.]

> configurações do saber que dele nascem, mas que igualmente o condicionam. **É isto o dispositivo: estratégias de relações de força sustentando tipos de saber e sendo sustentadas por eles** (...) a epistème é um dispositivo especificamente discursivo (...).[653]

Ou seja: o dispositivo é uma rede que articula discursos, instituições, leis, proposições morais e filosóficas, etc., que é causa e efeito de um saber, e tem uma função estratégica dominante, pois transforma e afeta as relações de poder e força diante de uma suposta necessidade de responder a uma urgência.

Em "O que é um dispositivo", Agamben retoma a discussão de Foucault, refletindo sobre como o dispositivo reflete o elo entre governabilidade, poder e processos de subjetivação/dessubjetivação.

Segundo ele, o dispositivo é uma herança da noção teológica de "economia divina" (*oikonomia*), que marca a relação entre "Deus ser e práxis, a natureza ou essência e a operação por meio da qual ele administra e governa o mundo"[654]. Essa *oikonomia* está relacionada a um **modo de ordenar**, ou seja, "a um conjunto de práxis, de saberes, de medidas, de instituições cujo objetivo é gerir, governar, controlar e orientar, num sentido que se supõe útil, os gestos e os pensamentos dos homens".[655]

Segundo Agamben, um dispositivo é "(...) qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes".[656] Dentre os dispositivos, para Agamben, estão medidas jurídicas, prisões, manicômios, filosofia e a própria linguagem. Dispositivos são mecanismos de ordenação.

A relação entre o corpo e o dispositivo resulta no sujeito enquanto efeito de um processo de subjetivação-dessubjetivação (como negatividade), mas é justamente o que permite que o dispositivo funcione como "máquina de governo".[657] Todavia, atualmente, nas sociedades capitalistas contemporâneas, esses "processos de subjetivação e processos de dessubjetivação parecem tornar-se reciprocamente

---

[653] Ibidem, p. 366 - 367. [Grifos meus.]
[654] AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo? In: _____. **O amigo & O que é um dispositivo?** Chapecó: Argos, 2014, p. 37.
[655] Ibidem, p. 37.
[656] Ibidem, p. 39.
[657] Ibidem, p. 47.

indiferentes e não dão lugar à recomposição de um novo sujeito, a não ser de forma larvar e, por assim dizer, espectral".[658]

O ponto é que, para Agamben, há hoje um "girar em vão da máquina[659]", ou seja, se os dispositivos da *oikonimia* teológica buscavam "governá-las [as criaturas; os seres viventes] e guiá-las para o bem"[660], hoje havendo apenas uma "paródia da *oikonimia* teológica" que "assumiu sobre si a herança de um governo providencial do mundo que, ao invés de salvá-lo, o conduz – fiel, nisso, à originária vocação escatológica da providência – à catástrofe".[661]

A solução para Agamben passa por o que ele denomina de profanação dos dispositivos de governo e a assunção de um Ingovernável como ponto de fuga e início de uma nova política. A restituição do comum dos dispositivos implica retomar a finalidade do governar como produção do bem, não mais restando esta num processo circular autorreferenciado e alienante.

O ponto é, por um lado, (i) destacar a relação entre governabilidade, dispositivo, dessubjetivação e produção de ordem, como estratégia e ação, diante de uma suposta necessidade: responder a uma urgência; por outro lado, (ii) notar como esse mecanismo operacional decorre de uma base teológica que governa a prática política e está na raiz dos processos de biopolítica, construção das subjetividades e gestão de corpos e desejos.

Quero estressar aqui a relação entre ordem e urgência. O gesto de ordenar enquanto algo que deve ser efeito de um agir e produzir é a razão de ser do governar, mas o ordenar deveria estar atrelado a um fim. Esse fim enquanto *telos* é aquilo que, como já vimos, Aristóteles chama de *eudaimonia* (felicidade, viver bem, florescimento). Aliás, é nesse sentido que Aristóteles pensa a política enquanto práxis. Os homens são agentes da política, mas efeitos dela também; eles cumprem sua função e se realizam pela e – no próprio ato – de produção do viver bem. O gesto de ordenar vinculado a um fim determina que, retroativamente, só pode ser afirmado como autêntico ato de ordenação aquele que termina produzindo e

---

[658] Ibidem, p. 48.
[659] Ibidem, p. 51.
[660] Ibidem, p. 39.
[661] Ibidem, p. 51.

resultando seu fim, ou seja, ordenação em si como práxis e, seus efeitos enquanto *poiesis*. Há uma relação direta entre ordem e *telos*.

Ademais, como já vimos também com Aristóteles, o meio para tal só pode, logicamente e racionalmente, ser aquele adequado a produzir esse fim. Assim, o dispositivo só pode ser chamado de "meio de ordenação" se ele atinge essa finalidade. Não é ?mera declaração que o dispositivo é meio adequado que o torna tal, por óbvio; isso só pode ser efeito da sua relação com o fim. Ele pode concretamente ser apenas uma mediação violenta e arbitrária, que produz exploração, alienação e dessubjetivação, sendo precisamente o núcleo impeditivo da realização da autêntica ordenação enquanto *eudaimonia*. Aliás, esse véu que traveste o dispositivo de meio para um Fim, quando na verdade é precisamente o que impede que este se realize, é parte constitutiva do seu núcleo violento e coercitivo que reflete o governar enquanto força pura. A política aqui impede a autêntica realização do político. Isso remete à questão dos meios sem fim já debatidas neste trabalho.

Avançando: se a ordenação, mediada pelo dispositivo, é uma resposta a uma urgência, a urgência é precisamente a negação da ordenação, e vice-versa; elas são dois lados opostos da mesma moeda. Sem urgência, a ordem é total, perfeita, completa, logo governar é inútil e desnecessário. É a urgência que marca a falta, a fratura, que justifica o exercício do poder de ordenar e, logo, a aplicação dos dispositivos para tal. A urgência é efeito da emergência. Daí que o exercício do poder político enquanto ordenar é e só pode ser consequência de um poder mais profundo, qual seja, o de declarar a urgência. Mais: é declarando a urgência que se justifica a existência e se legitima o agir político. O problema é quando se cria um circuito autorreferente entre urgência e ordem, no qual o circuito é um fim em si, e a *eudaimonia* termina expulsa da equação. O homem e o político são justamente inviabilizados e expurgados. Na lógica providencial que Agamben expressa, a busca pela salvação se converte em ela mesma construção da catástrofe. Ou seja, a catástrofe não é mais a urgência pela ameaça; ela é o próprio efeito do mecanismo de declaração e resolução desta.

A profanação dos dispositivos de governo e a assunção de um Ingovernável como ponto de fuga e início de uma nova política que Agamben defende implica superar a noção de Ordem que sustenta a base do dispositivo e, logo, de urgência.

Práxis e *eudaimonia* são justamente os atos de desativamento do circuito. É fazer eclodir um ponto de vida e ato que esvazia o dispositivo pois desativa a base lógica que o sustenta, quando se abandona ilusões de completude e fechamento. É a potência e a força do ingovernável, do inominável. O político é o próprio ato que desativa e resiste à lógica do Todo, que se impõe como inominável pelos binarismos imaginário-simbólicos.

2. Lógicas de (des)ordem: o que não chega, o que excede. Desordem ameaçadora *versus* Desordem produtiva

2.1 Desordem ameaçadora: entre Nós, "o Povo", e Eles, "o estranho ameaçador"

2.1.1 O Inimigo na lógica do Todo

Como já exposto, a lógica do Todo pressupõe a totalização de sentido. No âmbito psíquico, ele se refere à tentativa de produção do sujeito como Um, com uma identidade (palavra como *idem*, *mesmidade*) que perfeitamente feche a relação entre corpo e nomear. De uma identidade que predique perfeitamente (Eu sou [...], sendo o [...] predicado), tamponando a falta. Como a linguagem é furada, implica o recurso a algo externo que tampone.

No âmbito social, refere-se à construção da comunidade como uma sociedade ordenada que forme Um Todo coeso. Isso perpassa, na modernidade, o processo de produção do Povo e a produção de Ordem. Mas, como vimos, algo sempre excede. Na prática, é uma construção imaginário-simbólica, política, jurídica, onde o Um vem pela declaração do fora; a Ordem, pela afirmação da desordem. Essas decisões são conflitivas e nada neutras. Assim como a Verdade, a Ordem e o Povo são totalidades lógicas que só se apresentam como coesas, consistentes e completas pela existência de algo que não integra. Isso engendra um processo que é, ao mesmo tempo, produtivo e violento. O progresso é a progressiva operacionalidade elíptica desse circuito sem fim.

Entender o funcionamento do Estado moderno e suas nuances implica compreender como esse processo ocorre. Nessa relação de Ordem-desordem, Nós-eles, vemos como a construção do criminoso e do inimigo se materializam, assim

como a violência e o poder operam e constituem nossa forma de nos relacionarmos. É preciso separar o que é da ordem da contingência do que é da ordem da estrutura. O resto, o excesso, são estruturais numa lógica do Todo; como eles se concretizam e a dimensão e efeitos que isso gera, contingentes.

Schmitt afirma que "o conceito de Estado pressupõe o conceito do Político",[662] o qual, para ser determinado, pressupõe identificar seu núcleo específico. Segundo ele, "a diferenciação especificamente política, à qual podem ser relacionadas as ações e os motivos políticos, é a diferenciação entre amigo e inimigo".[663] Essa diferenciação pode existir na teoria e na prática.[664]

O inimigo político, que deve ser tomado "em seu sentido concreto e existencial",[665] não precisa, necessariamente (mas pode), ser concebido a partir de critérios econômicos (ex.: concorrente), morais (ex.: mau) ou estéticos (ex.: feio). Uma vez que o inimigo político é um inimigo público, ou seja, do Povo,[666] ele também não deve ser determinado por fatores psicológicos e interesses privativos individualistas. Ele

> "é precisamente o outro, o desconhecido e, para sua essência, basta que ele seja, em um sentido especialmente intenso, existencialmente algo diferente e desconhecido, de modo que, em caso extremo, sejam possíveis conflitos com ele, os quais não podem ser decididos nem através de uma normalização geral empreendida antecipadamente, nem através da sentença de um terceiro 'não envolvido' e, destarte, 'imparcial'."[667]

O problema é que a definição do inimigo, justamente por sua natureza política e por ser mediada pela linguagem, é polêmica, ou seja, só pode, na visão de Schmitt, ser compreendida diante de uma situação concreta, pois os conceitos políticos "se convertem em abstrações vazias e fantásticas quando desaparece essa situação".[668] Assim, "ao conceito de inimigo corresponde a eventualidade de um combate, eventualidade existente no âmbito do real".[669] Esse combate corresponde à potencialidade ou efetivação de uma guerra com mortes físicas, que pode ser contra outro Estado ou interna (guerra civil). O inimigo existe no momento em que

---

662 SCHMITT, Carl. **O conceito do político.** Belo Horizonte: Del Rey, 2008, p. 19.
663 Ibidem, p. 27.
664 Ibidem, p. 28.
665 Ibidem, p. 29.
666 Ibidem, p. 28.
667 Ibidem, p. 28.
668 Ibidem, p. 32.
669 Ibidem, p. 34.

é declarado. O inimigo político é o inimigo do Povo, é o eles, o outro, é aquele que impede a Ordem; ele encarna a ameaça, o medo, o excesso, a desordem.

Isso não significa que a guerra seja o fim/finalidade do político, mas um pressuposto, um caso crítico e extremo, que "determina de forma singular a ação e pensamentos humanos, provocando, assim, um comportamento especificamente político".[670] Schmitt, assim, rejeita qualquer possibilidade de um inimigo público e, logo, de uma eventual guerra, que seja apenas e puramente religiosa, jurídica, econômica ou moral. Ela extrai suas forças[671] destes, mas, uma vez determinado o inimigo e/ou uma guerra, constitui uma decisão política efeito de soberania. E essa decisão compete, para Schmitt, ao Estado. Quem toma essa decisão, o Soberano; em nome do Povo. Assim:

> O Estado enquanto unidade política normativa concentrou em si mesmo uma imensa competência: a possibilidade de fazer guerra e, assim, (...) [de] exigir de membros do próprio povo prontidão para morrer e prontidão para matar, e matar pessoas do lado inimigo.[672]

O grande ponto de destaque aqui está no que Schmitt chama de "desempenho de um Estado normal",[673] que consiste em, internamente, assegurar "tranquilidade, segurança e ordem".[674] Essa situação normal deve ser criada pelo Estado, como "requisito para que as normas jurídicas possam ter eficácia absoluta".[675] O Estado deve, então, criar uma ordem que permita, então, a aplicação do Direito como ordem jurídica.

Assim, diante de uma situação anormal e crítica, qual seja, aquela em que há uma ameaça de "dissolução do Estado como uma unidade política organizada, internamente pacificada, fechada territorialmente em si e impenetrável para estranhos",[676] compete ao Estado determinar quem é o "inimigo interno", contra quem se deve entrar em guerra. Note-se: para Schmitt, um suposto ataque ao Estado é um ataque ao *status quo*, cuja manutenção ele presume ser do interesse do povo. O

---

[670] Ibidem, p. 36
[671] Ibidem, p. 40.
[672] Ibidem, p. 49.
[673] Ibidem, p. 49.
[674] Ibidem, p. 49.
[675] Ibidem, p. 49.
[676] Ibidem, p. 49.

inimigo interno ameaça o *status quo* e a declaração deste coloca-o automaticamente como contra, fora, em oposição ao povo.

Schmitt é claro quanto a esse ponto:

> (...) se Direito, aqui, designa as leis positivas e métodos de legislação existentes que devem continuar a ser aplicados, pois, dessa feita, o "domínio do Direito" nada mais significa do que a legitimação de um determinado *status quo*, em cuja manutenção têm, naturalmente, interesse todos, cujo poder político ou vantagem econômica se estabiliza neste Direito.[677]

Como a constituição reflete a ordem e a existência da sociedade civil, diante de uma ameaça potencial ou concreta, a solução para Schmitt só pode estar fora do Direito. Assim, o gesto de declaração de um inimigo como ameaça da ordem interna anda lado a lado com a declaração soberana de uma situação de exceção, que justifica suspender a ordem jurídica no seu cérebro, qual seja, a constituição. O ápice é todo esse processo, na opinião do autor, ser realizado pelo poder Executivo, sem controle.

Schmitt quer que um suposto poder de salvar o Estado, que nada mais é que o *status quo*, em defesa e em nome do povo, diante de uma alegada ameaça, torne-se uma carta em branco para, pelo gesto de declaração do inimigo, determinar que pessoa(s) não são povo e exercer contra elas um poder tamanho excluído de base jurídica e constitucional.

Esse poder é supostamente necessário diante de um fato percebido, segundo ele, por todas as "teorias políticas autênticas", de acordo com as quais o homem é mau, problemático e potencialmente perigoso; ou seja, dada uma antropologia negativa e pessimista, que, para ele, é, na verdade, realista.

Para Schmitt, o ataque do liberalismo ao Estado e ao político, bem como sua aposta numa suposta atuação neutra e controlada por dispositivos como separação de poderes implica a inexistência, ali, de uma "teoria do Estado ou de princípio de construção política"[678] e reflete uma negação de um dado objetivo: "a unidade política tem que exigir, dado o caso, sacrificar a vida".[679] Para Schmitt, a obsessão do liberalismo de conter o poder público em nome da proteção da liberdade individual e da propriedade privada, tentando operar numa lógica de compromisso, cria dificuldades e contradições diante de situações críticas. Assim:

---

[677] Ibidem, p. 72.
[678] Ibidem, p. 66.
[679] Ibidem, p. 76.

> o conceito de luta no pensamento liberal se converte, no lado econômico, em concorrência, enquanto no outro lado, o lado "espiritual", se converte em discussão; no lugar de uma clara diferenciação entre ambos os status distintos de "guerra" e "paz" surge a dinâmica da eterna concorrência e da eterna discussão".[680]

Típico da base liberal-burguesa de centralidade econômica do século XIX estava a oposição entre "(i) liberdade, progresso e razão, unidos à (ii) economia, indústria e técnica como (iii) parlamentarismo" *versus* "(i) feudalismo, reação e violência, unidos a (ii) Estado, guerra e política como (iii) ditadura".[681] A guerra, então, parecia um problema ao comércio e à economia e, logo, deveria ser evitada em nome do progresso econômico.

Todavia, Schmitt afirma que, superado essa dicotomia, fica claro que "a política continua sendo o destino, sobrevindo apenas que a economia se politizou, convertendo-se, com isso, em 'destino'". [682] Assim, o suposto pacifismo e a suposta neutralidade liberais apenas abafam o fato de o poder político passar a ter, agora, fundamento econômico, sendo a "técnica neutra" na verdade instrumentalizada para a manutenção de um determinado status quo contra os inimigos da ordem (que é capitalista).

Segundo Schmitt, houve, no contexto europeu, nos últimos quatro séculos (contados no momento da escrita de "O conceito do Político", qual seja, 1932), quatro progressões que alteraram o centro da existência humana: do teológico ao metafísico; do metafísico ao moral-humanitário; do moral-humanitário ao econômico. A transição da teologia do século XVI, para a metafísica do século XVII é marcada por um racionalismo, vinculado a descobertas astronômicas, matemáticas e no campo das ciências naturais. Através de uma filosofia deísta, no século XVIII, a metafísica passa a ser atacada em nome de um paradigma de crença na moral-humanitária. No século XIX, unem-se tendências romântico-estéticas e técnico-econômicas. Schmitt está interessado em destacar como a ideia de progresso se altera fase a fase. No século XVIII, por exemplo, o conceito de progresso estaria vinculado à noção de esclarecimento, autodomínio e aperfeiçoamento moral. Já no século XIX, o progresso moral torna-se subproduto do progresso econômico. O ponto é:

---

[680] Ibidem, p. 77-78.
[681] Ibidem, p. 81.
[682] Ibidem, p. 84.

> Quando uma área se converte na área central, os problemas das outras áreas passam a ser resolvidos a partir daí, sendo considerados tão somente como problemas de segunda categoria, cuja solução se dá por si mesma quando apenas resolvidos os problemas da área central.[683]

Dito isso, quando havia a centralidade teológica, o foco do político é assegurar que essas questões estejam em "ordem", "todo o resto, então, será dado às pessoas 'por acréscimo'";[684] numa era moral-humanitária, os problemas todos se convertem em questões de educação e esclarecimento; numa época econômica, de base técnica, os problemas são mitigados pelo bom funcionamento da ordem econômica, sendo a técnica o meio que se apresenta para tal.

Para Schmitt, as transições não implicam abandono, mas ressignificação dos conceitos e ideias. Assim, "Deus, liberdade, progresso, as representações antropológicas da natureza humana, o que é público, racional, racionalização, enfim tanto o conceito de natureza, quanto o de cultura mesmo, tudo adquire seu concreto conteúdo histórico da situação da área central e só pode ser concebido a partir daí"[685].

Isso gera efeitos, claramente, ao político. Uma vez que a função do poder político é bem-ordenar, a legitimidade do uso da força e a razão de sua existência se sustenta na capacidade de assegurar a "área central". Como Schmitt considera que o que é da ordem do político está na determinação do inimigo, é fundamental notar que a determinação do inimigo deve estar relacionada a essa área. Assim, diante da centralidade econômica, o ponto nodal é que "dentro do Estado não pode haver dois sistemas econômicos; a ordem capitalista e a comunista se excluem mutuamente".[686]

Desta forma, Schmitt pretende atacar no coração a noção liberal de neutralidade do Estado, espacialmente em relação à economia. Para ele, a crença no cientificismo e na técnica como neutros, supostos garantidores de paz e segurança, é absolutamente falsa. Segundo Schmitt, "a técnica sempre é apenas instrumento e arma e, precisamente, porque serve a todos, é que ela não é neutra".[687] Assim, "a decisão sobre liberdade e servidão não reside na técnica enquanto técnica. Ela pode ser revolucionária ou reacionária, servir à liberdade e à opressão, à centralização e à

---

[683] Ibidem, p. 93.
[684] Ibidem, p. 93.
[685] Ibidem, p. 94.
[686] Ibidem, p. 95.
[687] Ibidem, p. 98.

descentralização. De seus princípios e pontos de vista tão-somente técnicos não resulta nem um questionamento político nem uma resposta política".[688]

Segundo Schmitt, o que houve concretamente foi a transmutação das guerras religiosas para guerras econômicas e o deslocamento da definição de inimigo – e não seu desaparecimento – conforme novos valores, de modo que o sentido da técnica se dá quando se perfaz em ato o gesto político de utilizá-la contra um inimigo declarado.

O grande erro de Schmitt foi ignorar que, no coração do próprio liberalismo, como já vimos, está a noção de estado de exceção atrelada direta e necessariamente à de Estado de Direito. Note: "estado de exceção" e não apenas "Estado de Exceção". Como vimos com Locke, o estado de coisas de exceção é inerente ao projeto liberal. Dito isso, o inimigo e a ameaça não são fatos anômalos excepcionais, mais inerentes e integrados, o que está no próprio fundamento da noção de contrato social como necessidade e razão. Se a liberdade é o valor nodal no liberalismo, a segurança configura sua condição de possibilidade. Numa lógica do Todo que nunca fecha, onde o resto e o excesso são estruturais, a segurança vira um projeto utópico, paranoico e destrutivo, e sua busca a razão de ser de uma relação social de ordenação na qual a disfuncionalidade é funcional. A guerra torna-se, assim, permanente.

É nesse sentido que Deleuze e Guattari afirmam:

> Sem dúvida, a situação atual é desesperadora. Vimos a máquina de guerra mundial constituir-se com força cada vez maior, como num relato de ficção científica; nós a vimos estabelecer como objetivo uma paz talvez ainda mais terrífica que a morte fascista; nós a vimos manter ou suscitar as mais terríveis guerras locais como partes dela mesma; nós a vimos fixar um novo tipo de inimigo, que já não era um outro Estado, nem mesmo um outro regime, mas "o inimigo qualquer"; nós a vimos erigir seus elementos de contra-guerrilha, de modo que ela pode deixar-se surpreender uma vez, não duas...[689]

Esse "inimigo qualquer", para eles, é "'multiforme, manipulador e onipresente (...), de ordem econômica, subversiva, política, moral, etc., o inassinável Sabotador material ou Desertor humano sob formas as mais diversas".[690] São

---

[688] Ibidem, p. 99.
[689] DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs – capitalismo e esquizofrenia, v. 5.** São Paulo: 94, 1997, p. 94.
[690] Ibidem, p. 94.

indivíduos, grupos, povos, contra os quais a máquina de guerra monta "processos quantitativos e qualitativos, miniaturizações e adaptações que a tornam capaz de graduar seus ataques ou suas respostas".[691] No entanto, Deleuze e Guattari identificam esse ciclo acima exposto: "a axiomática capitalista não para de produzir e de reproduzir o que sua máquina de guerra tenta exterminar".[692]

Esse "inimigo qualquer" de Deleuze e Guattari é o que Mark Neocleous chama de "Universal Adversary". Para ele, "the Enemy turns out to be . . . the disgruntled".[693]

Segundo Neocleous, a modernidade burguesa se orienta ao redor do imaginário sobre o inimigo: "This is so because the fear of some kind of Enemy is a fundamental feature of the supreme concept of bourgeois society: security".[694] Esse inimigo, que, como já vimos, tem uma função de manter o todo social como Um, é fabricado e imaginado:

> Fear of other humans drives us initially into the security and protection offered by the state, but the *ongoing* project of security is produced through an *imagination of a new Enemy* said to be an Enemy of all the members of that state and a threat to the very existence of the state itself.[695]

Essa ameaça invisível, que no marco religioso ocupava o lugar do demônio, das bruxas, espíritos, com a secularização ganha novos contornos. Além de ser o Outro, que permite que se constitua o Um, representa a permanente ameaça de sua desintegração e é um mecanismo/dispositivo de coerção, regulação, controle e disciplina, que motiva toda a construção de um sistema paranoico de vigilância e segurança. Assim: "Order and security might be a product of the rational fear of death, but might also be produced by a far less rational fear of 'Invisible Powers' thought to be at large."[696]

Neocleous retira a expressão "Universal Adversary" de documentos vazados dos programas de *US homeland security*, sob s seguinte justificativa:

---

[691] Ibidem, p. 154.
[692] Ibidem, p. 154.
[693] NEOCLEOUS, Mark. Red and dead: reply to critics. **London review of international law**, v. 3, n. 2, p. 368, 2015. Disponível em: <http://dx.doi:10.1093/lril/lrv007>. Advanced Access publication 10 August 2015.
[694] Idem. **The universal adversary:** security, capital, and 'The enemies of all mankind'. New York: Routledge, 2016, p. 1.
[695] Ibidem, p. 2.
[696] Ibidem, p. 2.

> Because the [future] attacks could be caused by foreign terrorists; domestic radical groups; state-sponsored adversaries; or in some cases disgruntled employees, the perpetrator has been named, the Universal Adversary.[697]

Note: não se trata apenas do terrorista. "Universal Adversary" é propriamente um significante vazio que abre um infinito guarda-chuva de significados e predicações à luz da contingência e da necessidade. A guerra contínua demanda a presença incessante da ameaça e do inimigo e, como este é de estrutura (o fora), a própria lógica que estrutura a constituição da ordem engendra esse processo que se torna progressivamente mais acirrado e paranoico. Como significante aberto, o inimigo não é algo concreto e localizável a priori. Isso materializa a própria noção de que a ameaça pode vir de qualquer lugar a qualquer momento. Essa invisibilidade do inimigo marca sua natureza plástica e adaptável, mas também é o que configura nele seu núcleo mais fantasmático e ameaçador.

Nada mais adequado a um estado de coisas permanente de ameaça e emergência que um inimigo espectral sem rosto que pode ser qualquer pessoa ou ideia, agindo de formas absolutamente imprevisíveis e incalculáveis. O terror é o estado de pânico constante que dialeticamente alimenta e é retroalimentado pela paranoia do medo da morte e da destruição e ganha contornos concretos, violentos e mortíferos.

Se parte central do exercício do poder está em fabricar Ordem (ou as condições dela), está também, como Schmitt afirmou, em declarar o inimigo, que nada mais é que recorrer ao significante aberto colocando nele um nome e um rosto. Essa natureza amorfa e cinzenta da noção de *inimigo* permite que sua função de estrutura se desenvolva nomeando e renomeando o Lugar da ameaça. Essa declaração é política, sempre. Como Schmitt já havia dito, o inimigo nunca é só cultural, religioso ou econômico. Quando declarado, ele se torna necessariamente, político. E esse é um gesto de exclusão e eliminação pela força monopolística estatal travestida de legitimidade, como se tratasse do exercício das funções centrais.

Para contrabalançar um inimigo fantasmático, assim, faz-se necessário um poder estatal onipresente e onipotente. Desse modo, quanto maior a percepção de medo e ameaça, mais poderoso o inimigo é visto e isso gera uma contrapartida de

---

[697] Ibidem, p. 3.

um poder de vigilância, opressão e controle estatal que tenta ser mais rápido e eficaz. Para Neocleous, o *Universal Adversary* implica um *Universal Police Power*,[698] que age em nome do Povo e reivindica, para sua proteção e defesa, um poder sobre todos em sua guerra permanente contra o inimigo declarado.

Mas como já vimos, na lógica burguesa capitalista, a ordem política se confunde com a ordem, coesão, estabilidade e bom funcionamento do capitalismo. Como Schmitt mesmo afirmou, a modernidade reforça a questão econômica na base da declaração do inimigo. Nada mais simbólico que, num momento em que se declara o capitalismo como modo de produção universal, pensar na figura de um inimigo como um adversário também universalizável. É nesse sentido que Neocleous afirma que o inimigo do capital se torna o inimigo de todos:

> The Universality of the Universal Adversary is constituted by its supposed enmity to all things considered as good and proper in the mind of the ruling class and which that class wishes to impose on the whole of mankind: law and order, peace and security, private property and police power. Bourgeois modernity is oriented around the imagination of an Enemy, then, but it also tends to present this Enemy as the Enemy of All Mankind.[699]

O inimigo como categoria aberta configura-se, assim, numa abstração que justifica mobilizar a máquina de guerra estatal, seja no âmbito interno ou externo, para, pelo uso da violência, promover segurança com condição de possibilidade da liberdade. Isso permite que uma classe de pessoas seja representada não apenas como um inimigo a ser temido, mas como uma ameaça para a própria existência da política e até mesmo da humanidade como um todo. A declaração do inimigo, que é política, não está separada dos interesses e valores do capital.

Isso é fundamental porque nos revela que a necropolítica não é um defeito consertável. Ela é inerente à operacionalidade de uma forma de organização social e política que se sustenta nua lógica do Todo, segundo a qual a unidade implica um fora ameaçador que deve ser eliminado. O biopoder foucaultiano, que Mbembe identifica como o núcleo máximo da soberania, pela decisão sobre quem vive e quem morre[700], centraliza-se, assim, na definição de quais corpos são descartáveis e quais devem ser eliminados. É importante notar isso porque a

---

[698] Ibidem, p. 5.
[699] Ibidem, p. 6.
[700] MBEMBE, Achille. **Necropolítica.** 3 ed. São Paulo: N1 edições, 2018, p. 5.

necropolítica da eliminação não implica reduzir pessoas a corpos apenas; sua "matabilidade" está na alocação daquele corpo num Lugar, o lugar do Fora. Aquele corpo representa a negatividade, o fora-ordem, a presença pela ausência de lugar no Um.

Ademais, a necropolítica deve ser diferenciada entre deixar morrer, o descartável, aquele que a ordem não precisa para perpetrar, daquele que deve ser morto (eliminável). É a diferença entre aquele não que não representa nada (inutilidade) e aquele que representa tudo (a ameaça de destruição). A diferença entre ambos pode estar na capacidade de insurgência: um corpo descartável, quando se insurge, se torna um corpo eliminável.

É interessante notar o paralelo que Mbembe faz entre ocupação colonial e corpos matáveis. Para ele, longe de algo do passado, a mesma lógica ainda está presente e se reproduz com outras vestes:

> A ocupação colonial em si era uma questão de apreensão, demarcação e afirmação do controle físico e geográfico – inscrever sobre o terreno um novo conjunto de relações sociais e espaciais. Essa inscrição de novas relações espaciais ('territorialização") foi, enfim, equivalente à produção de fronteiras e hierarquias, zonas e enclaves; a subversão dos regimes de propriedade existentes; a classificação das pessoas de acordo com diferentes categorias; extração de recursos; e, finalmente, a produção de uma ampla reserva de imaginários culturais. Esses imaginários deram sentido à instituição de direitos diferentes, para diferentes categorias de pessoas, para fins diferentes no interior de um mesmo espaço; em resumo, o exercício da soberania. (...)
> A forma mais bem-sucedida de necropoder é a ocupação colonial contemporânea na Palestina.[701]

Para Neocleous, essa aproximação entre necropolítica e prática colonial remonta à guerra através da qual a violência do acúmulo original sempre foi realizada. Assim, a guerra permanente reflete o também permanente processo de acumulação capitalista, no qual a lógica de acumulação primitiva apenas ganha novas formas e cenários. Para ele, a guerra dos Estados Unidos contra o Iraque deve ser compreendida dessa maneira, como um mecanismo de despossessão forçada mascarado de luta contra uma ameaça:

> However, I would suggest that the term's current use concerns not just the idea of the savage other and enemy territory, but in fact harks back to the war on waste through which the violence of original accumulation has always been carried out. In Iraq, for example, the United States and its allies sought to "improve" the economy by firing more than half a million

[701] Ibidem, p. 38-41.

> employees of the 190 state-owned companies, removing protective trade barriers, introducing a flat tax policy, opening the Iraqi banking sector to foreign ownership, rewriting the patent, trademark and copyright laws to ensure access to foreign producers, and, most importantly, selling off all of Iraq's state-owned enterprises. The intention was clear: the dispossession of the Iraqi people of their wasteful form of ownership. *The Economist* called it a national "yard sale", but this makes it sound like a voluntary market transaction. In fact, it is the violent nature of the sale that needs to be emphasized, overseen as it was by some "bloody legislation against the expropriated", namely, a new constitution which stipulated that the Iraqi economy be run according to "modern economic principles." As Retort comments, the only term that properly describes this combination of permanent war, capitalist accumulation, and the new enclosures is "original accumulation." For what is most obvious about this military neoliberalism is its overtly *colonial* character and the brutality with which the appropriation for capital of the "wasted" resources of Iraq has been undertaken through *sheer forced dispossession.*[702]

Quando olhamos para a situação indígena, tomada de terras e retirada de forçada de famílias de ocupações tidas como irregulares para garantir os interesses do capital, vemos como esse processo está longe de estar solucionado.

Todo esse paralelo teve a função de demostrar algo: qualquer pessoa, grupo, ideia, pode vir a ocupar esse lugar de inimigo como adversário universal. Num cenário paranoico, todos são presumidos culpados e ameaças em potencial, bastando que entrem na linha de tiro dos interesses conjunturais. Como o inimigo é um lugar em relação, ele não existe em si, ontologicamente *a priori*; ele é produto de uma declaração, que é também constitutiva.

No aparelhamento entre ordem e capitalismo, vemos como o comunista sempre foi e sempre será um inimigo, porque representa a proposta de uma forma alternativa de ordenação. Mas não apenas. A plasticidade do inimigo permite que qualquer um que se apresente como entrave à operacionalidade dos jogos de força e poder do *status* quo seja alocado nesse lugar: o terrorista, o sindicalista, o comunista, o refugiado, o indígena, um agente midiático, um dado país, um dado grupo étnico, um grupo *hacker*, uma partido político, um movimento social, etc. É nesse sentido que a plasticidade da ordem acompanha a plasticidade do inimigo que move a máquina de guerra.

Muitas vezes, o inimigo ganha rosto indiretamente, que reproduz no inimigo a categoria aberta, para, depois, personificá-lo. Guerra às drogas, guerra ao

---

[702] NEOCLEOUS, Mark. War on waste: law, original accumulation and the violence of capital. **Science & Society,** v. 75, n. 4, p. 524-525, out. 2011.

terrorismo e guerra ao comunismo são exemplos. A categoria aberta *terrorista, drogas e comunismo* opera como uma metonímia que abre, via reflexa, a cadeia significante para que se enquadre qualquer um que se apresente como ameaça correlata.

Na mobilização contemporânea da segurança e da defesa do capital, é fundamental notar como os dispositivos de ordenação (categorizações, leis, força policial/militar, conceitos) são mobilizados para, no mesmo gesto, fabricar ordem e delimitar as ameaças e a forma como que, com aparência de legitimidade, a força estatal será direcionada para o controle violento e até a aniquilação.

O inimigo e a ordem são mutuamente correlatos e não temos como sair deles enquanto operarmos pela lógica do todo. O inimigo reflete a materialização do fora como uma ameaça destrutiva. Sem o inimigo, não há Um, nós, Povo, Unidade, Ordem. E isso é fundamental à razão de ser do Estado e sua operacionalização concreta. Dentro da lógica do Todo, a saída hegeliana da negação da negação ajuda a desvelar a estrutura nefasta. Trata-se de colocar a pergunta: e se o inimigo do povo for justamente aquele que declara o inimigo? Quão ameaçadora à liberdade é o gesto de declaração de ameaça à liberdade? Decodificar o funcionamento de estrutura ajuda a entender as causas e como a disfuncionalidade funcional opera movendo um sistema que é, antes de tudo, de ordem lógica.

No espectro da lógica do Todo, a relação entre o Nós *versus* Eles, o Povo *versus* o Outro, apensas reproduz em âmbito social um processo que opera dentro de cada sujeito, na materialização do Eu *versus* o diferente, o estranho familiar ameaçador. Freud analisou isso com maestria quando tratou do que chamou "narcisismo das pequenas diferenças". A instável ilusão do Eu como algo consistente e coeso coloca aquilo que não integra como ameaçador. Nas antipatias e aversões para com estranhos, com a diferença, está a expressão de um amor a si próprio, de um princípio de conservação e defesa de uma ideação simbólica; um narcisismo que se empenha na afirmação e na preservação de uma noção de si. Aqui está a base do porquê Freud rejeita o mandamento cristão de "ame ao próximo como a si mesmo", que, para ele, é da ordem da impossibilidade (mesmo argumento de Žižek contra a ilusão multiculturalista assentada no discurso da tolerância). Ademais, é o que ajuda a compreender a natureza amigável e solidária com aqueles

que são percebidos como similares ao Eu. O amor ao próximo assim, seria sempre o reflexo do amor a si projetado em algo de si mesmo visto no outro.

O distanciamento do outro reflete não apenas a proteção do sujeito de uma ameaça externa, mas, muito mais do que isso, interna, pela evitação diante do estranho familiar que aparece como disruptivo pela percepção da própria incapacidade de ser Um todo coeso pelo real que eclode do corpo. Os afetos de aversão e hostilidade operam, assim, também, dentro de si, naquilo que de si mesmo opera, mas em relação ao qual não se tem controle ou acesso.

É muito interessante notar como em "Psicologia das Massas e análise do Eu" Freud ressalta a capacidade produtiva e unificadora da figura do líder e da hostilidade. Entre sujeitos que nada têm em comum (um a um), a aversão a um inimigo comum cria um vínculo de união pelo antagonismo a algo/alguém. O inimigo, assim, representa um ponto de vínculo libidinal e de uniformização. Assim, da mesma forma que o narcisismo das pequenas diferenças era uma garantia de unidade do Eu, torna-se a garantia de uma coesão e singularidade de uma massa. Para Freud, esse processo de produção da massa é um processo absolutamente violento.

Nas massas, "um germe de antipatia se torna um ódio selvagem".[703] Ela "não conhece dúvida nem incerteza", [704] o que a torna "intolerante e crente na autoridade". Conservadoras, impulsivas e violentas, nas massas há a paralisia da crítica pela submissão a um líder e a palavras de sugestão e ilusões. Para Freud, "é claramente perigoso estar em oposição às massas".[705] O núcleo de angústia das massas é o pânico de sua desintegração. O narcisismo que une a massa pela identificação, tem seu lado destrutivo em relação àqueles que estão fora dela: o diferente ameaçador.

Em "O mal-estar na civilização", Freud destaca, no âmbito da cultura, duas tentações destrutivas: a propriedade privada e o narcisismo das pequenas

---

[703] FREUD, Sigmund. Psicologia das Massas e análise do Eu (1921). In: _____. **Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 26.
[704] Ibidem, p. 26.
[705] Ibidem, p. 36.

diferenças.[706] Para ele, "sempre é possível ligar um grande número de pessoas pelo amor, desde que restem outras para que se exteriorize a agressividade".[707]

Note-se: não de trata apenas da formação da massa como Um pelo antagonismo ao outro; trata-se também de uma destrutividade e do descarrego de uma pulsão de morte destrutiva sobre ele. Ou seja, não há nós sem eles, e sobre eles, a descarga violenta. Os debates de "Psicologia das Massas e análise do Eu" e "O Mal-estar na civilização" são absolutamente fundamentais porque mostram a correlação direta entre um processo de formação de Um pelo Outro, com uma relação de ameaça e violência, e os processos sociais de formação de grupos e, logo, da própria noção de Povo.[708] O que há em comum? Uma lógica de Ordem, uma lógica do Todo que implica um resto.

Na prática, vemos como fascismo, conservadorismo e populismo são formas diferentes que operacionalizar essa relação entre o Nós e o Eles. Mas não só isso: como a forma política se assenta nisso, com menos ou mais nuances e efeitos. Quanto maior a percepção de ameaça e maior o medo de desintegração do Um, maior a violência contra aquele que ocupa o lugar do Outro. A dificuldade de todos nós em lidar com a falta de si se reflete na dificuldade de lidar com a fratura do nós Povo, a lua pela conservação da ideia de Eu por aquilo que vem de ameaçador de dentro de si e de fora reflete na forma como pensamos a vida comum como marcada por riscos e inimigos a serem eliminados.

O narcisismo das pequenas diferenças vincula a noção de narcisismo, ou seja, como se forma e como se mantém uma unidade (do Eu e da massa) pela diferença, mas está também relacionado ao conceito de pulsão de morte, pois a

---

[706] FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização (1930). In: _____. **O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936).** São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 79-81.

[707] Ibidem, p. 80-81.

[708] "A oposição entre psicologia individual e psicologia social ou das massas, que a primeira vista pode parecer muito significativa, perde boa parte de sua agudeza se a examinamos mais detidamente. É certo que a psicologia individual se dirige ao ser humano particular, investigando os caminhos pelos quais ele busca obter a satisfação de seus impulsos instintuais, mas ela raramente, apenas em condições excepcionais, pode abstrair das relações deste ser particular com os outros indivíduos. Na vida psíquica do ser individual, o Outro é via de regra considerado enquanto modelo, objeto, auxiliador e adversário, e portanto a psicologia individual é também, desde o início, psicologia social, num sentido mais ampliado, mas inteiramente justificado." Idem. Psicologia das Massas e análise do Eu (1921). In: _____. **Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 14.

unidade só se forma e se mantém quando há um outro a quem se destina essa mortífera pulsão. Nesse sentido, coesão, unidade e gozo pela destrutividade formar os dois polos dessa relação:

> Percebe-se nele [narcisismo das pequenas diferenças] uma cômoda e relativamente inócua satisfação da agressividade, através da qual é facilitada a coesão entre os membros da comunidade.[709]

Na lógica do Todo, assim, seja no âmbito interno ou social (até porque não se é sujeito fora da cultura), o inimigo e a ameaça têm uma função lógico-estrutural. Essa questão representa a materialização do núcleo desta tese: a psicanálise decodifica o fundamento lógico das relações imaginário-simbólicas com efeitos concretos naquilo que une sujeito e cultura; uma lógica. Só a mudança de lógica supera a questão. O inimigo e o estado de coisas de exceção não são defeitos consertáveis; negar isso implica negligenciar o que representa essa disfuncionalidade funcional na condição de funcionamento e existência de cada um.

2.1.2 Conservadorismo, Reacionarismo e demanda de Ordem

2.1.2.1 O neoliberalismo é conservador?

Segundo Friedrich Hayek, talvez o maior e mais denso teórico do denominado "pensamento neoliberal", a resposta é **não**.

Em 1960, Hayek escreve um ensaio denominado "Why I am not a conservative" como pósfacio à sua obra "The Constitution of Liberty". Segundo ele, o conservadorismo representa uma atitude (i) legítima, (ii) seguramente necessária e (iii) generalizada de oposição a qualquer mudança súbita ou drástica.[710]

Para Hayek, o conservadorismo não possui objeto próprio, ou seja, um projeto de futuro alternativo ou novo para a sociedade. Ele meramente reflete uma tentativa de conter e resistir às tendências de transformações percebidas como muito radicais, mas não serve para melhorar situações presentes. Diante da ausência de

---

[709] Idem. O mal-estar na civilização (1930). In: _____. **O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936).** São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 81.

[710] HAYEK, Friedrich. Por qué no soy conservador. In: **Princípios de un orden social liberal.** Madrid: Unión Editorial, 2001, p. 102.

proposta para trilhar um novo caminho, o máximo que o conservadorismo consegue é retardar o desenvolvimento, mas jamais impedir a continuidade da mudança. Assim, enquanto o progressista indica o percurso a ser seguido, o máximo que o conservador conseguiria é afetar a velocidade com que o atingimento da meta se dará. Segundo Hayek, a preocupação dos liberais deve ser outra: "Al liberal no le preocupa cuán lejos ni a qué velocidad vamos; lo único que le importa es aclarar si marchamos en la buena dirección".[711]

Diante da ausência de projeto, Hayek afirma que é incorreto depreender que o conservadorismo necessariamente será uma posição de direita. Segundo ele, há dois antagonismos autênticos que representam projetos diversos e incompatíveis de futuro da sociedade: liberais *versus* socialistas. A posição conservadora ganha corpo a cada momento diante das tendências existentes, antagonizando e resistindo a qualquer posição que lhe pareça extrema no cenário dado. Ou seja: "Así, pues, la posición conservadora siempre ha dependido de la ubicación de las demás tendencias a la sazón operantes."[712]

Liberalismo para Hayek é apenas e exclusivamente o pensamento que defende a liberdade como valor fundamental e a ordenação social como efeito da relação espontânea de agentes autointeressados. Defensor do racionalismo evolucionista – em oposição ao construtivista –, Hayek acredita que qualquer defesa da atuação do Estado para a produção ativa de ordem é antiliberal por princípio, mesmo que decida se autodenominar liberal. Isso inclui, por exemplo, práticas de busca pelo interesse comum ou público e de maior equidade, igualdade ou distribuição de liberdades, bens e direitos, presentes em teorias de base comunitaristas ou coletivistas, republicanas, no "liberalismo igualitário", no pensamento socialdemocrata, etc. Para Hayek, estes estão mais próximos, por princípio, do socialismo do que do liberalismo. Destarte, para ele, enquanto houver atuação do Estado fabricando ordem em si – e não apenas estabelecendo as condições para a ordem espontânea funcionar –, o liberalismo autêntico será uma posição progressista, que busca uma mudança de política concreta.

---

[711] Ibidem, p. 103.
[712] Ibidem, p. 105.

Hayek valoriza o apreço dos conservadores às instituições, todavia, por motivos diversos. Para ele, as instituições espontaneamente criadas como linguagem, direito, moral e convenções devem ser valorizadas, não por serem antigas, mas porque são convenientes para o atingimento de seu fim. Segundo Hayek, essas instituições sempre estarão se alterando, num movimento natural de progresso pelo curso da história. O problema não está, para ele, nos conservadores discordarem de mudanças bruscas, mas de buscarem usar os poderes de governo para evitar ou limitar esse processo. Assim, enquanto o liberal teria uma atitude de confiança na mudança "espontânea" das instituições, o conservador teria medo e desconfiança, o que o levaria a recorrer a uma autoridade que regule o processo. Assim:

> Los conservadores sólo se sienten tranquilos si piensan que hay una mente superior que todo lo vigila y supervisa; ha de haber siempre alguna "autoridad" que vele por que los cambios y las mutaciones se lleven a cabo "ordenadamente".[713]

Esse medo de confiar nas "forças sociais aparentemente descontroladas"[714] estaria associado a duas outras características do conservadorismo: afeto pela autoridade e falta de compreensão das forças econômicas. Segundo Hayek:

> Para el conservador, el orden es, en todo caso, fruto de la permanente atención y vigilancia ejercida por las autoridades; éstas, a tal fin, deben disponer de los más amplios poderes discrecionales, actuando en cada circunstancia según estimen mejor, sin tener que sujetarse a reglamentos rígidos.[715]

O conservador estaria, assim, mais preocupado em garantir que a autoridade não seja enfraquecida do que manter seu poder dentro de limites. Isso torna a posição conservadora difícil de ser conciliada com a preservação da liberdade. Desta forma, "el conservador, por lo general, no se opone a la coacción ni a la arbitrariedad estatal cuando los governantes persiguen aquellos objetivos que él considera acertados".[716] Isso desloca o foco do conservador para quem governa. O que importa é que quem governe seja, na visão do conservador, uma pessoa que ele considere honrada, sábia e reta, sendo essa retidão relativa a valores que ele – o conservador – julgue corretos. Presente essas características personalistas, a coação

---

[713] Ibidem, p. 107.
[714] Ibidem, p. 108.
[715] Ibidem, p. 108.
[716] Ibidem, p. 109.

por regras rígidas e prefixadas atrapalham o exercício da autoridade para o atingimento do fim.

O fato de o conservador não ter princípios políticos, para Hayek, não se confunde como sua convicção moral, que tende a ser extremamente forte. Todavia, a ausência de princípios políticos impede que os conservadores consigam organizar uma sociedade na qual visões morais diferentes das suas consigam coexistir. A intolerância com a diferença e a incapacidade de pensar a coexistência pela heterogeneidade de valores implica que a pacificidade da sociedade só se dá pelo uso da força, através da qual o conservador busca impor seu valor tratado como o único verdadeiro e válido sobre os demais. Em oposição, segundo Hayek, o liberal sabe que:

> El convivir y el colaborar fructíferamente en sociedad exige tanto respecto para aquellos objetivos que pueden diferir de los nuestros personales, presupone permitir a quienes valoren de modo distinto al nuestro tener aspiraciones diferentes a las que nosotros abrigamos, por mucho que estimemos los propios ideales.[717]

Desta forma, para um liberal, valores morais e religiosos não devem ser objeto de coerção, desde que não interfiram diretamente na esfera protegida de outras pessoas (aqui à luz da noção liberal de propriedade – vida, bens, liberdades).

Finalmente, o apego do conservador à tradição reflete na crença de que em qualquer sociedade existem pessoas reconhecidamente superiores, cujos valores, categorias e posições herdados devem ser protegidos e que devem [essas pessoas] ter maior influência na gestão da coisa pública. Já os liberais, segundo Hayek, "no niegan que hay personas de superioridad indudable; en modo alguno son igualitaristas".[718] No entanto, enquanto o conservador defende que a autoridade use seu poder intervindo coativamente para preservar o *status quo* e as hierarquias, arrogando a certas pessoas privilégios e autorizações monopolísticas, o liberal reconhece "el decisivo papel que ciertas elites desempeñan en el progreso cultural e intelectual de nuestra civilización",[719] mas essa superioridade deve ser conquistada e demonstrada por eles obedecendo as mesmas regras aplicadas aos demais.

---

[717] Ibidem, p. 110-111.
[718] Ibidem, p. 111.
[719] Ibidem, p. 111-112.

Segundo Hayek, isso leva os conservadores a ter uma postura contrária à democracia. No entanto, segundo Hayek, o problema não está na democracia em si e no exercício do poder pelo povo, mas nela ser exercida como um poder ilimitado, absoluto. Ou seja, a regra majoritária para um liberal deve ser vista apenas como um meio para um fim, sendo esse fim um delimitador e balizador em si desse meio. Assim, Hayek afirma:

> Dejando a un lado tales circunstancias, las ventajas que la democracia encierra, al permitir el cambio pacífico de régimen y al educar a las masas en materia política, se me antojan tan grandes, en comparación con los demás sistemas posibles, que no puedo compartir las tendencias antidemocráticas del conservadurismo. Lo que en esta materia importa no es tanto quién gobierna, sino qué poderes ha de ostentar el gobernante.[720]

Diante da ausência de princípios políticos, o que o conservador tende a considerar uma invasão estatal correta ou não está determinado não por um critério prévio, mas pela percepção concreta e situacional de ordem a ser preservada. Desta forma, regulações na economia, por exemplo, podem ser consideradas ruins ou boas, caso a caso (ex.: ser a contra uma medida econômica que beneficie classes mais baixas, mas ser a favor de uma medida pró-agronegócio que ajude a manter um sistema de privilégios). Já o liberal, por estar vinculado a princípios, é contra a intervenção do Estado na economia para ajudar ou beneficiar quem quer que seja.

Na mesma linha, a ausência de princípios próprios dos conservadores implica uma postura quanto a ideias que na prática é meramente reativa. O conservador teme novas ideias porque sabe que elas provocam mudanças sociais, mas não possui um pensamento próprio para antagonizar; ele fica preso a ideias do passado e herdadas, sempre na defensiva quanto ao que surge de novo. Hayek chama essa característica conservadora de "obscurantismo".[721]

Para ele, a obsessão conservadora em preservar sua visão de mundo e suas crenças e valores preferidos impede que o conservadorismo produza uma crítica realmente racional, pois são incapazes que se colocar em dúvida diante do novo. Não há, assim, realmente uma discussão científica com um conservador, pois ele não admite que sua forma de pensar seja refutável (seja por ideias ou fatos), já que não se permite submeter suas verdades e pressuposto à diferença. Em oposição, o liberal,

---

[720] Ibidem, p. 113.
[721] Ibidem, p. 115.

apesar de não considerar todas as mudanças progresso, identifica na produção do novo o gérmen da realização humana e do avanço do conhecimento.

Para Hayek, atrelado à desconfiança diante do novo e do estranho está uma tendência nacionalista conservadora. Esse antagonismo ao internacional, por um lado, ignora que as ideias não respeitam fronteiras e que as ideias de cada época se desenvolvem em um grande processo internacional, sendo que só aqueles que participam do debate podem pretender exercer influência significativa no curso dos acontecimentos. Por outro lado, cria uma falsa crença de que existem ideias antinacionais ou que as ideias nacionais são melhores só por serem nacionais. O liberalismo seria internacionalista.

O foco no nacionalismo também fomenta, segundo Hayek, uma postura coletivista e protecionista, que tem um viés econômico e costumeiro. Hayek afirma que os valores tradicionais nacionais são importantes, mas que estes não são estáticos, e o apego a eles não implica logicamente hostilidade ao que é diferente ou estrangeiro. Isso facilmente culmina numa postura de considerar os próprios valores civilizados, a serem impostos aos demais. Assim:

> El repugnar lo foráneo y el hallarse convencido de la propia superioridad inducen al individuo a considerar como misión suya "civilizar" a los demás y, sobre todo, "civilizarlos", no mediante el intercambio libre y deseado por ambas as partes que el liberal propugna, sino imponiéndoles "las bendiciones de un gobierno eficiente".[722]

Por fim, Hayek afirma que ambos, liberais e conservadores, se aproximam na sua desconfiança da razão, mas enfrentam o não-saber tudo de forma diversa. Enquanto o liberal aceita essa situação e reconhece que a onisciência é da ordem da impossibilidade e a razão não dá conta de tudo explicar, o conservador recorre a argumentos de autoridade, misticismos e explicações sobrenaturais que tamponem essa "falta de saber". Ademais, o conservador toma essas crenças como verdade e busca impô-las aos demais.

Pelas razões expostas, Hayek considera devidamente claro que ele não é um conservador, mas ocupa uma posição antagônica, autoqualificando-se, por uma questão de princípio, como "*liberal old whig*"[723] ou o que no contexto estadunidense

---

[722] Ibidem, p. 116-117.
[723] Ibidem, p. 121.

se denomina "libertário",[724] centrado na defesa da liberdade, contra o poder arbitrário.

Hayek encerra seu ensaio retomando o começo: a ausência de princípios do conservadorismo. Ele afirma:

> Dudo mucho, por ello [ausência de princípios gerais que guiam], que ningún auténtico investigador político pueda jamás ser de verdad conservador. La filosofia conservadora puede ser útil en práctica, pero no nos brinda ninguna norma que nos indique hacia donde, a la larga, debemos orientar nuestras acciones.[725]

Em oposição à alegação de Hayek de que o neoliberalismo não seria conservador, Wendy Brown desenvolve o argumento de que o conservadorismo seria um subproduto não desejado do neoliberalismo. Ou seja, mesmo Hayek e os demais neoliberais não desejando o conservadorismo, e afirmativamente se opondo a ele, sendo que o projeto neoliberal o teria desencadeado. E isso teria ocorrido por quatro razões.

Primeira, o sonho neoliberal de uma ordem global competitiva, marcada por instituições supranacionais, devidamente viabilizadas por Estados isentos de interesses e manipulações econômicas foi impossibilitado pela atuação de um mercado financeiro sem freios e controle devido. Segundo, embora o mercado e a moral fossem concebidos como mecanismos de relação e regulação comportamental operando de modo orgânico e espontâneo, na prática foram submetidos um ao outro: a moral foi mercantilizada e o mercado moralizado, ambos tornando-se credos dogmáticos. Terceiro, as forças políticas e sociais às quais os neoliberais se opuseram e buscaram desintegrar, ressurgiram, ressignificadas, na forma de populismo, mas sem os compromissos comuns e as normas civis devidamente dilapidadas. Quarto, tudo isso fomentado por uma intensificação do ressentimento, niilismo e fatalismo, já presentes na cultura moderna tardia, mas agravados pelo projeto neoliberal.[726]

---

[724] Ibidem, p. 121.
[725] Ibidem, p. 127.
[726] BROWN, Wendy. **Nas ruínas do neoliberalismo.** São Paulo : editora Politéia, 2019, p. 26.

Conforme Wendy Brown, compreender o fenômeno atual é complexo por que une elementos familiares do neoliberalismo[727] com seus aparentes opostos[728]. Desta forma, a presença desses "opostos" deixa a dúvida se estamos lidando com uma crise do neoliberalismo, indicando a produção de uma nova forma de ordenação social, ou se trata de pensar na maximização do projeto neoliberal, de uma forma que nem os próprios pensadores neoliberais foram capazes de prever.

A situação se agrava diante da presença de supostas contradições, como oposição tanto ao relativismo como à ciência e à razão; oposição à política e aos políticos, mas com uma ambição política presente; valorização da autoridade repressiva, mas gestos de agressão e violência públicos; defesa da retidão moral, mas ações amorais. [729]

Segundo Wendy Brown, há uma explicação comum da esquerda para os precitados fenômenos: O neoliberalismo teria devastado áreas rurais e suburbanas, esvaziado empregos, escolas, serviços, infraestrutura e aposentadorias, com uma sucessiva redução de gastos sociais e busca por mão de obra barata. Além disso, houve uma ampla clivagem cultural e religiosa. Cristãos brancos rurais, suburbanos, empobrecidos e frustrados, teriam se sentido alienados, deixados para trás e humilhados. O que foi reforçado por políticas de imigração e "equidade e inclusão", que geraram um sentimento de abandono, raiva e traição nos despossuídos, classe média branca e população trabalhadora. [730] Assim:

> À medida que esse fenômeno tomava sua forma inicial (...) os despossuídos eram a cada vez lançados sob o rolo compressor da economia, enquanto se tocava para eles uma sinfonia política de valores familiares cristãos, acompanhada por hinos louvando a branquitude e o sacrifício de seus jovens em guerras intermináveis e sem sentido". [731]

Brown afirma que o tradicionalismo moral é um elemento do conservadorismo, metonimizado no mantra "Deus, família, nação e livre iniciativa".[732] Segundo ela, a relação entre capitalismo neoliberal e conservadorismo

---

[727] "Favorecimento do capital, repressão do trabalho, demonização do Estado social e do político, ataques à igualdade e exaltação da liberdade". Ibidem, p. 10.
[728] "Nacionalismo, imposição da moralidade tradicional, antielitismo populista e demandas por soluções estatais para problemas econômicos e sociais". Ibidem, p. 10.
[729] Ibidem, p. 10.
[730] Ibidem, p. 11.
[731] Ibidem, p. 11 - 12.
[732] Ibidem, p. 109.

é marcada por cinco características: complemento, hibridismo, ressonância, convergência e exploração mútua. Assim: "O entusiasmo pelo mercado é tipicamente animado por sua promessa de inovação, liberdade, novidade e riqueza, enquanto uma política centrada na família, religião e patriotismo é autorizada pela tradição, autoridade e moderação".[733]

Complemento, porque a sociedade de consumo seria vazia de significante moral, função que os valores tradicionais deveriam ocupar. A defesa dos valores morais seria um complemento do livre mercado, que recorta todas as searas da vida.

Hibridismo, porque o neoliberalismo e o conservadorismo têm racionalidades políticas diferentes, mas atuam de forma convergente fabricando uma noção de cidadania antidemocrática.

Ressonância, especialmente, entre cristianismo evangélico e capitalismo, sendo que elementos desconexos se mesclam formando um fenômeno novo que escapa a qualquer explicação conhecida. Para Brown, os evangélicos "identificam-se profundamente com Trump devido ao compartilhamento da experiência de serem desdenhados pelas elites culturais e atacados pelas forças mundanas".[734]

Convergência, pois tanto conservadores quanto neoliberais estavam mutuamente de acordo que valores tradicionais e laços familiares deveriam ser preservados. Parte está no deslocamento da função de reprodução do seio do Estado para o âmbito familiar. O *Welfare State* seria substituído por "obrigações naturais, sendo a família um espaço de "autoridade, moralidade e disciplina econômica".[735]

Por fim, *exploração mútua*, sendo que os neoliberais usam os cristãos para apoiar suas pautas em troca de suporte político-econômico no avanço das pautas tradicionais.

Brown afirma que o neoliberalismo se apresenta como defensor de um modelo de Estado que se afasta da moralidade. Desta forma, o governo pela tradição se perfaz através de três técnicas:

> (...) limitar o poder legislativo a gerar regras universais e excluí-lo de fazer políticas de interesse público; desacreditar qualquer discurso de justiça social como disparatado e totalitário; expandir o que Hayek chamou de "esfera pessoal protegida" para estender a alçada da moralidade tradicional para além dos confins da igreja e da família. Juntas, essas três

[733] Ibidem, p. 110.
[734] Ibidem, p. 113.
[735] Ibidem, p. 114.

> técnicas garantem um lugar e um poder social às reivindicações da tradição e de suas liberdades peculiares, ao mesmo tempo em que restringem reformas enraizadas no racionalismo, no planejamento ou em outras formulações não orgânicas de bem. [736]

Essa terceira técnica (expansão da esfera pessoal protegida), "tem sido usada em decretos presidenciais, legislação e adjudicações que fortalecem as reivindicações do mercado e da moralidade tradicional em detrimento daquelas por igualdade, secularismo e bem comum".[737] Ela opera lado a lado ao processo de privatização econômica, em que "o desmonte da provisão pública vai rotineiramente de par com normas da esfera privada estendida para deslegitimar o conceito de provisões de bem-estar social e o projeto de democratização dos poderes sociais de classe, raça, gênero e sexualidade". [738] Na mesma linha, gera uma visão de nação separada da noção de "ordem pública, plural, secular e democrática em nome de uma ordem privada, homogênea e familiar".[739]

Brown destaca claramente como o discurso da liberdade de expressão e do mercado de ideias é resgatado pelos tradicionalistas como prerrogativa de defesa contra qualquer cerceamento e limitação do Estado em nome do interesse público, permitido que ideias e práticas antiliberais e antidemocráticas sejam propagadas como se, paradoxalmente, isso representasse o ápice do liberalismo e da democracia. Assim, conservadorismo e neoliberalismo unem forças destruindo a democracia em nome da democracia.

Para Brown, Hayek errou, pois os valores tradicionais, "ao invés de integrar a vida social e ordenar a conduta de modo espontâneo, são politizados, transformados em tática e comercializados".[740] A função integradora desses dos valores tradicionais se esvai e com a sua politização eles perdem sua função não-coercitiva sobre a liberdade privada, tornando-se um mecanismo de ataque aos laços sociais.

Segundo Brown, há, assim, três distorções da governamentalidade hayekeana. Primeira: Hayek achava que era possível conciliar liberdade, organicismo, evolução e espontaneidade. A fé, politizada, torna-se violência e

---

[736] Ibidem, p. 127-128.
[737] Ibidem, p. 128.
[738] Ibidem, p. 122-123.
[739] Ibidem, p. 144.
[740] Ibidem, p. 144.

imposição e não liberdade. Segunda: Hayek buscou unir autoridade familiar e política com liberdade. Todavia, terminou capturado por movimentos e pessoas que instrumentalizam a tradição e a liberdade de forma retórica para gerar obediência e ordem. Terceiro: Hayek não previu "a imbricação da moralidade com as energias reativas advindas das feridas e dos deslocamentos do homem branco, sua função como uma réplica àqueles que ele julga serem responsáveis por suas feridas".[741]

Hayek apoia os costumes porque são formas espontâneas de ordenação de? comando. Todavia, isso pressupõe que a tradição carrega referentes de autoridade, hierarquia, estratificações e regras de conduta como uma forma de ordenação, mediante regras de conduta. O valor cultural "família tradicional" não é neutro, mas configura formas e lugares de poder e dominação. A ampliação das liberdades gerou um sentimento de rancor e melancolia em pessoas que eram privilegiadas por valores tradicionais, resgatando-os não para promover liberdade, mas para assegurar e tentar preservar uma posição de dominação. Niilismo, fatalismo e ressentimento marcam a instrumentalização dos costumes e valores tradicionais para atacar liberdades, de forma antidemocrática.

Em minhas palavras, é possível interpretar a construção de Brown como uma aposta neoliberal em unir autoridade e tradição com mercado, promovendo liberdade e ordenação espontânea, que deu errado. Na verdade, que deu certo, mas gerou um efeito *backlash*, em que a própria lógica volta contra si, instrumentalizando valores e costumes, em nome da liberdade, para gerar coerção e ordem. Brown está em parte correta. É preciso deixar algumas coisas claras.

Como vimos, Hayek não acredita que os costumes e os ordoliberais, os valores religiosos, fossem sinônimo de conservadorismo. Ao contrário. Para Hayek, inclusive, os costumes seriam boas formas de ordenação porque implicariam regras de conduta social e ordenação espontânea sem a necessidade de haver um Estado criando e as impondo. Os costumes evoluiriam espontaneamente também. Negar esse fato e tentar impedir a evolução dos costumes, cristalizando-os, e, pior, impondo-os coercitivamente aos demais, é justamente a conduta conservadora que ele tanto repudiava. Separar valorização dos costumes e conservadorismo é um fator

[741] Ibidem, p. 147.

importante aqui. Não é porque há a defesa da tradição que necessariamente estamos diante de um conservador.

A questão é, na realidade, justamente o que Hayek mesmo afirmou. O conservadorismo é uma posição defensiva que parasita um estado de coisas e suas narrativas. O neoliberalismo, durante o *Welfare State*, apresentava-se como um pensamento progressista. Quando ele se torna hegemônico, dentro dele, através de seus próprios referentes, ele produz, como todo e qualquer pensamento progressista, sua versão defensiva conservadora. O conservadorismo, assim, parasita a narrativa neoliberal, instrumentalizando suas ideias contra elas mesmas, para frear "avanços". De que forma? Pelos próprios instrumentos e categorias de verdade que ela oferece.

Assim, Hayek e Brown, ambos, têm seu fundo de razão. Como vamos ver, o conservadorismo surge em qualquer forma de pensamento progressista que se torne hegemônica e opere pela lógica do Todo, diante de uma percepção de crise e ameaça gerada por transformações e avanços identificados como desestabilizadores, ameaçadores e amplificadores de complexidade. O neoliberalismo, ao se tornar hegemônico, gera, assim, uma forma concreta de conservadorismo.

É fundamental destacar que o conservadorismo tem uma nuance protetivo-reativa. Ele busca preservar algo diante de uma percepção de crise e ameaça. O que está em jogo, então, é o afeto do medo da despossessão e da vulnerabilidade, pela percepção da instabilidade diante de uma narrativa de ordem que constitui uma forma de ver o mundo e nomear a si através de um lugar nesse exato estado de coisas. Quando o medo de perder se torna sentimento de perda já concretiza, uma melancolia e ressentimento toma conta e a luta por preservar se torna luta por recuperar. Conservadorismo, então, se converte em reacionarismo. Estamos aqui na lógica do Todo porque se trata de uma posição subjetiva diante de uma visão de Ordem e Verdade, para a qual a mudança é ameaçadora e não positiva, construtiva e inerente à operacionalidade de qualquer sistema. Vamos analisar melhor a questão.

Como vimos com Hayek, a base teórica do neoliberalismo, segundo sua opinião, era antagônica ao conservadorismo. O neoliberalismo se apresentava como uma teoria progressista, que buscava uma forma de transformação da realidade da

época. Diferentemente do liberalismo clássico, que se apresentava, na forma política, como uma crítica e oposição ao absolutismo e, na forma econômica, como uma crítica e oposição ao mercantilismo, o neoliberalismo buscava questionar o liberalismo de base social, personificado na forma do *Welfare State* e da democracia inclusiva, que focava na (re)distribuição e na extensão de direitos e liberdades pelo Estado, a fim de promover igualdade como condição de possibilidade da liberdade.

2.1.2.2 Repensando o que é conservadorismo

Segundo, Norberto Bobbio, na mesma linha de Hayek, o conservadorismo "designa ideias e atitudes que visam à manutenção do sistema político existente e dos seus modos de funcionamento, apresentando-se como contraparte das forças inovadoras". [742] Não há propriamente um "pensamento conservador", pois seu conteúdo está permanentemente em mutação já que ele aparece, concretamente, como uma forma de reação ao pensamento progressista. A relação progressivismo-conservadorismo é uma relação dinâmica e dialética, permanentemente em movimento de mútua-afetação, com forças em direção opostas, que vão se construindo de forma complexa no curso da história.

Desta forma, o conservadorismo deve ser compreendido como um fenômeno moderno, decorrente do processo de laicização. No marco teológico, a sociedade e os valores eram pensados de forma estática e predeterminada. Só quando o homem assume o papel de definir e construir uma forma de ordenar a relação social e política que a questão da velocidade, conteúdo e controle sobre esse processo passa a ser um ponto possível de disputa; especialmente quando ordem social passa a ser vinculada à noção de autorrealização, liberdade.

Todavia, segundo Bobbio, o rompimento com a tradição não implicou uma cisão em duas partes: "pensamento tradicional de um lado, ligado a modelos em que o poder político tinha raízes transcendentes e se inseria em uma visão da vida tendente a depreciar o mundo, e pensamento progressista do outro". [743] Na verdade,

---

[742] Ibidem, p. 242.
[743] Ibidem, p. 243.

houve uma cisão tríplice: uma visão reacionária, uma progressista e uma conservadora.

O conservadorismo se referia, então, ao pensamento que negava a visão iluminista da razão individual como a medida do real. Eles defendiam processos de mudanças sociais, econômicas e políticas, mas "sem, contudo, se afastar do ideal de um universo moral estável e ligado a um sistema de valores transcendentes".[744]

Segundo Bobbio, o progressismo se assentou, no século XIX, em três hipóteses fundamentais: (i) científica, sendo as ciências naturais o modelo das ciências sociais; (ii) democrática, com a progressiva valorização da extensão do poder a todos os indivíduos; e (iii) histórico-materialista, sendo a luta de classes o núcleo do progresso humano. Diante dessa dinâmica, tornou-se "impossível a estabilização de qualquer novo equilíbrio de poder, sempre desmascarado como insuficientemente racional ou ligado a interesses egoístas de classe, e suplantado por tendências mais radicais." [745]

Como a negação desse processo, o conservadorismo se apresentou como defensor dos equilíbrios, vinculando o progresso humano e a satisfação das aspirações à estabilidade.

Diante dessa dialética em relação, Bobbio destaca como movimentos, que outrora foram progressistas, como liberalismo, nacionalismo e socialismo, quando institucionalizados em sistemas políticos, tiveram de lidar com movimentos que os puxavam à transformação, mas, em contrapartida, deram origem a "expressões imutáveis do próprio progresso, capazes de o realizar com a sua existência e organização". [746]

Independentemente do conteúdo concreto, assim, o conservadorismo parece pensar o progresso como um desenvolvimento humano resultante do acúmulo de conhecimentos e experiências ou de um processo de condução humana através do poder político da sociedade, sendo contrário ao desenvolvimento autônomo da humanidade pela e à colocação radical dos problemas políticos. Segundo Bobbio, "em ambos os casos se nega o ponto mais essencial do progressismo, que é a

---

[744] Ibidem, p. 244.
[745] Ibidem, p. 244-245.
[746] Ibidem, p 245.

autonomia histórica do indivíduo, e se tenta estabilizar o universo moral de cada um, subtraindo-lhe a responsabilidade e o poder de o desenvolver e nele influir". [747]

Assim, enquanto o progressismo acredita que o homem racional e livre é capaz de criar uma forma de relação social cuja marca seja a cooperação, o conservadorismo insiste na coação política e no controle sobre as pessoas como um fator necessário à boa ordenação social. Para o conservador, diante da ausência de coerção, a anarquia seria inevitável, de modo que a defesa do poder político se confunde com a defesa da sociedade como convivência social pacífica, sendo fundamental para o progresso humano. Todavia, como uma postura de oposição e reação, o conservadorismo se limitou à defesa de sistemas políticos, de modo que incapazes de raciocínio, ação independente e "privados de uma articulada visão do homem que se opusesse à dos adversários, não acharam meio de preservar a substancia do poder contra a sua redução a interesses egoístas ou ao poder de organização, como fez o progressismo".[748]

Com o advento da sociedade de massas no século XX, o conservadorismo não teve outra saída senão se apegar aos valores do liberalismo individualista e defender práticas políticas de controle e regulação das massas, bem como um apego à coerção como forma de manutenção das regras do jogo, que nada mais se tornam que as regras do desenvolvimento econômico do capital.

No núcleo do conservadorismo está uma busca pelo progresso, bem comum e desenvolvimento individual no âmbito social. Para um conservador, existem valores intrínsecos e relevantes que estão no coração da condição humana, sendo que os vínculos e instituições historicamente e lentamente construídos representam uma forma aprimorada, e cada vez mais, de permitir nosso florescimento.

Os costumes e as instituições como as igrejas devem ser protegidos porque representam valores que sustentam como uma cola uma forma determinada de relação social. Não se trata, então, de uma oposição ao progresso como transformação. Na linha burkeana, quando analisamos sua oposição à revolução francesa, porém sua valorização da inglesa, percebemos que o núcleo do argumento está na rejeição à crença de que se poderiam jogar costumes e instituições

---

[747] Ibidem, p. 245.
[748] Ibidem, p. 245.

historicamente construídas fora e cunhar do zero novos valores e formas de organização social. O ponto, então, não está na rejeição à mudança e, digamos, nem no fato de ela ser brusca, mas na forma como ocorre, no que ela implica. Se a mudança busca melhoramento e progresso, ela deve aprimorar pela ressignificação e revisão das instituições tradicionais e não pela sua aniquilação e fabricação artificial de novas.

Burke temia o que chamou de democracia em abstrato, pautada em ideias de liberdade, igualdade, que estavam descoladas da realidade concreta. Como conservador, defendia que as concepções teóricas deveriam decorrer da realidade e não uma busca por construí-las a partir da abstração. Olhar para a realidade e como as ideias, crenças e valores se constroem implica, necessariamente, olhar para as tradições. A constituição seria a representante suprema dessa forma de conversão dos costumes e crenças em regras positivas. Mudanças radicais de supressão constitucional são vistas com maus-olhos diante do risco de, ao romper com a constituição, estar-se rompendo com todo um arcabouço sólido que representa a base fundacional de um vínculo social lentamente construído. Por tal razão, Burke chamava a revolução francesa de "monstruosa ficção".

O conservadorismo burkeano, representante da sua forma clássica, defende a posição de que o Estado e a sociedade fazem parte da ordem natural do universo, criada por Deus, e devem ser regidos por leis naturais que regulam as relações e limitam os governantes. Através da cooperação, surgem princípios que se aplicam mutuamente aos indivíduos. Assim, a sociedade tem em si uma essência moral, com direitos e deveres que são produto do próprio convívio social, mas tudo depende da existência de um poder político que surge como uma necessidade que deve ser reconhecida e defendida. O Estado permite o aperfeiçoamento humano pela virtude e permite que a potencialidade de desenvolvimento humano se realize.

O Estado reflete o desenvolvimento de valores que devem ser preservados, assegurando a continuidade. Uma vez que a desigualdade é natural, a igualdade não deve ser forçada, mas progressivamente construída dentro dos costumes. Como a Constituição reflete os costumes, ela deve ser preservada. O conservador, assim, representa a conservação dos valores que constituem uma comunidade como sociedade ordenada.

A Constituição representa um pacto voluntário unânime pelo qual a sociedade é criada. Por ser voluntário, torna-se imperativo para todos. Para Burke, a Constituição da Inglaterra representava a tradição materializada, reflexo da progressiva experiência. Instituições são úteis porque representam a sabedoria de Deus se concretizando para ordenar através dos homens no curso da história. Defender a Constituição implica defender um arranjo social e político que assegura um equilíbrio. A revolução francesa, quando ataca a constituição e destrói a monarquia, igreja, nobreza, está atacando valores e instituições que são fruto da tradição de um povo em nome de ideias abstratas, gerando ruptura e desordem em vez de continuidade pelo aprimoramento.

Se a Constituição reflete uma harmonização de interesses de uma sociedade construídos historicamente, romper esse pacto abre uma caixa de Pandora para o voluntarismo. Os preconceitos, hierarquias e desigualdades devem ser mantidos porque são efeitos de um construto natural baseado na experiência e na vontade divina. Os costumes são virtuosos e produtos de uma sabedoria da vivência; quando desqualificados, não há mais virtudes sólidas que garantam um núcleo comum a todos a fim de ordenação. A ameaça revolucionária é uma ameaça à história de uma sociedade, a uma forma sólida de relações e valores que garantem ordem e estabilidade social.

Por certo, há um núcleo autointeressado na postura conservadora, que é elitista, oligárquico e aristocrático e busca manter e defender valores históricos de preconceito e desigualdade como uma forma de assegurar uma posição de poder de um dado grupo dentro de uma sociedade. Ela, assim, é resultado de uma classe que busca legitimar-se pela universalização de seus interesses, vontades, práticas e saberes. Todavia, o conservador é mais bem qualificado quando percebemos seu apego a valores tradicionais como condição de progresso social. Isso pode não representar a defesa de uma condição presente, mas sim de uma mudança, desde que não busque construir algo inédito, mas resgatar esses valores.

O conservadorismo, assim, não é constituído por um grupo de ideias próprias, mas é uma atitude diante de ideias postas, apresentando-se como uma forma prudente de assegurar a continuidade e a organização com progresso pela concretização de uma forma de ordenação baseada em valores e crenças

historicamente construídas. Não se trata, assim, de uma postura elitizada, mas de uma forma de pensamento e ação concreta espalhada que busca ordem e estabilidade pela ação do poder político.

Quando a ação de resistência à mudança se torna percepção de colapso, o conservador pode se converter de defesa da ordem à busca de uma ordem passada perdida. Desta forma, o conservadorismo pode se converter em fascismo quando tocado pelo autêntico medo e angústia de desestabilização social.

Assim, conservadores, por exemplo, defendem que certos grupos são inferiores e devem ser tratados de forma diferente, de modo que o padrão de desigualdade de direitos e liberdades seja mantido. Manter a desigualdade é assegurar uma forma histórica de relação social "estável". Todavia, quando esses grupos se apresentam como ameaçadores, o conservador pode migrar de uma defesa do tratamento desigual para a defesa de uma ação de eliminação. Como o conservador está centrado na ideia de ordem, preservação e estabilidade, a sensação de ameaça à vida, à sua forma de vida, a sua visão de mundo é percebida como uma ameaça de integridade, que gera incerteza e insegurança. A reação migra diante de uma postura e visão sobre o mundo; entre proteger o que tem e retomar o que se perdeu.

O conservador, pelo seu apego à segurança, se torna apegado a uma visão de mundo e suas raízes. Desta forma, o futuro desejável é imaginado à luz de uma leitura nostálgica e saudosista do passado como reservatório de experiências e tradições corretas que surgem, de forma natural, como aprimoramento das relações.

Roger Scruton, ao tratar do conservadorismo, afirma que o conservador é pautado no que chama de "vínculo afetivo", pois haveria uma conexão sentimental forte entre o conservador e as coisas, pessoas e ideias (de si e do mundo) que ama e busca proteger. A segurança está na manutenção dessa idealização imaginária de unidade e solidez, sendo que a mudança passa a representar uma ameaça de desintegração e desamparo. O que ele busca é a manutenção de um Lugar simbólico-imaginário, uma Posição de sujeito. Quando está é vista como perdida e dilacerada, o conservador busca não mais conservar mas resgatar o que se perdeu. A conservação desse Lugar e Posição focam em recuperar o que lhe foi "tirado".

Nesse momento, o conservador é tomado de ressentimento e melancolia diante da morte de uma idealização, e gira para uma postura reacionária. Entendo que a diferença entre o conservador e o reacionário está na posição diante da angústia de desintegração. Um conservador não necessariamente é um reacionário, mas um reacionário sempre é um conservador. A mesma pessoa pode operar em ambos os campos, buscando recuperar o que acredita que perdeu e manter o que acredita que ainda tem. O reacionário é aquele que não acredita mais na defesa de uma forma presente de ordenação, nutrindo um sentimento de raiva e ressentimento diante de uma percepção de decadência, corrupção e perda, gerando como gatilho uma reação contra o presente (líderes, instituições, bodes expiatórios que ele julga responsáveis por essa desintegração). A aceitação da mudança é aquela que é percebida como isenta de risco, ou seja, não uma mudança para algo realmente novo, mas uma mudança para retomar uma realidade vista como uma "fórmula que deu certo".

O fascismo, assim, está presente dentro de qualquer forma de organização democrática, diante da existência de um núcleo conservador que, quando se sente ameaçado, está disposto a migrar para uma posição reacionária que busca resgatar uma forma de relação social e política mesmo que às custas das "conquistas democráticas". As instituições, a Constituição e os direitos são um meio para ordenar. Logo, se não foram capazes de gerar Ordem e Progresso, podem ser esvaziados, alterados e eliminados para a persecução de um fim, que é um valor externo a eles. A nostalgia com o passado revela uma ilusão de apego a uma visão de ordem possível que nunca existiu concretamente, mas existe para a pessoa, porque tem uma função; essa função é gerar Ordem mental pela crença que, através de defesa de uma posição ou da mudança para resgatar algo, essa Ordem pode ser atingida.

O giro entre o conservador e o reacionário está na sensação de controle. O conservador está permanentemente com medo, querendo se proteger de ameaças externas e de incertezas, buscando preservar uma forma de ser e viver. Quando sente que a ameaça já se tornou uma agressão com uma perda constitutiva, o medo se mistura com raiva, ressentimento e desamparo e a defesa do presente, das instituições e dos direitos conquistados vida defesa da mudança como reação, que

mire um regresso a uma condição pré-desamparo. O que está em jogo nessa reação é uma condição existencial, razão pela qual ela é profundamente inconsciente, afetual e irracional, tornando-se violenta, hostil.

A demanda por proteção, ordem, segurança e fechamento abre as portas para saídas messiânicas, que, mesmo simplistas e dogmáticas, apresentam-se como diagnósticos e soluções da fratura. Na mesma linha, mostra como a busca por respostas torna atrativas as narrativas de sentido que deem a sensação de explicação, mesmo que o conteúdo seja absurdo. Essas narrativas explicativas podem ser surreais, atribuindo a culpa pelo sentimento de perda e ameaça a bodes expiatórios, inimigos imaginários ou construídos ou, muitas vezes, trazer explicações que se apresentam como satisfatórias mas são apenas informações externas e narrativas sem sentido, que muitas vezes apenas agravam e reforçam o sentimento de perda e angústia, mas são incorporadas porque cumprem uma função mental de estabilização.

2.1.2.3 Conservadorismo como *motivated social cognition*: medo, ameaça e incerteza

Em 2003, John Jost, Jack Glaser, Arie Kruglanski e Frank Sulloway realizaram o que pode ser considerado o trabalho mais importante sobre conservadorismo até essa data. Sua relevância se dá não apenas pela revisão bibliográfica única, mas pela proposição de que o conservadorismo político deve ser analisado como "motivated social cognition", sendo esta hoje a forma privilegiada de análise sobre o tema.

Até esse momento, havia três grandes linhas de análise do tema: (i) teorias com foco na personalidade e diferenças individuais; (ii) teorias com foco em necessidades epistêmicas e existenciais e (iii) teorias sociopolíticas sobre racionalização ideológica individual e coletiva. Ao rever as posições destas teorias e confrontá-las com evidências empíricas, a (iv) cognição social motivada une todas e constitui a mais completa base de análise sobre conservadorismo político. Segundo Jost *et al.*:

> Treating political conservatism as a special case of motivated social cognition (a) goes beyond traditional individual-difference approaches; (b) maintains a clear distinction between psychological motives and political

> outcomes and helps to explain relations between the two; (c) highlights situational as well as dispositional variables that relate to conservatism; (d) takes into account a wider variety of epistemic, existential, and ideologically defensive motivations than has been considered previously; and (e) provides an integrative framework for understanding how these motives work together to reduce and manage fear and uncertainty".[749]

Vamos analisar as teorias expostas, após a teoria da cognição social motivada e, ao fim, destacar quais as principais características sobre o conservadorismo político.

(i) Teorias com foco na personalidade e diferenças individuais

A obra fundadora da análise do conservadorismo pela teoria da personalidade foi "A personalidade autoritária", publicada em 1950, a partir de uma pesquisa feita foi Theodor Adorno em coautoria de outros pesquisadores da Universidade de Berkley. O objetivo era, através de uma ampla e rigorosa pesquisa empírica, investigar e mapear tendências subjetivas, atitudes e características psicodinâmicas da personalidade autoritária relacionadas a atitudes como preconceito antissemita, conservadorismo econômico e político, etnocentrismo e potencial fascista.

Unindo teoria marxista e freudiana, buscavam avaliar os aspectos muitas vezes inconscientes que, unidos a questões exógenas externas, levavam à construção de uma personalidade fascista. Segundo Adorno *et al.*,[750] havia uma relação entre precedente parental e personalidade autoritária. Um estilo de parental agressivo, rígido e punitivo, pautado em ameaças, intolerância e cobranças de perfeição, gerava uma reação de medo, ansiedade e raiva nos filhos. Os pais agiriam assim para (i) suprir com violência física ou psicológica a própria fraqueza interior; (ii) buscar atingir no filho objetivos estranhos às suas necessidades, mas necessários à consecução de um *status* ou alto grau de poder que constitui a ambição de suas vidas. Temendo a desaprovação e a punição, teriam reprimido sua hostilidade, passando a idealizar e tornar-se altamente deferente a autoridades. Por outro lado, a agressão

---

[749] JOST, John T.; GLASER, Jack; KRUGLANSKI, Arie W.; SULLOWAY, Frank J. Political conservatism as motivated social cognition. **Psychological Bulletin,** v. 129, n. 3, 2003, p. 340.

[750] ADORNO, T. W.; FRENKEL-BRUNSWIK, Else; LEVINSON, Daniel J. & SANFORD, Nevitt. **The authoritarian personality.** Harper & Brothers, Copyright American Jewish Committee, 1950. Disponível em: <http://www.ajcarchives.org/main.php?GroupingId=6490>. Acesso em: 24 mar. 2020.

passou a ser direcionada para bodes expiatórios. O medo e a agressividade implicaram uma demanda por previsibilidade e controle. A obra também sugere uma relação entre autoritarismo e homossexualidade reprimida.

A escala de preconceito antissemita (AS) media o quanto a pessoa associava a figura do "judeu" com as características: ofensivo, ameaçador, isolado, intrusivo, e com atitudes a ser tomadas contra eles. A escala de etnocentrismo (E) era por análises sobre negros, minorias e patriotismo, buscando medir o grau de rejeição ao que é culturalmente diferente e a percepção de superioridade sobre os demais. A escala de conservadorismo (PEC), media:

> [o] apoio ao *status quo* e, particularmente, aos negócios [*business*]; suporte de valores conservadores; desejo de manter um equilíbrio de poder no qual os negócios são dominantes, o trabalho subordinado e as funções econômicas do governo minimizadas; e resistência à mudança social. Por outro lado, uma pontuação baixa foi concebida para refletir o apoio a tendências comuns aos pontos de vista mais à esquerda: oposição ao *status quo*; uma tendência a pensar em termos sociológicos em vez de termos morais herdados; uma tendência a se identificar com os trabalhadores e o "homem comum" e a se opor ao poder dos negócios; apoio à extensão das funções políticas e econômicas do governo.[751]

Após, criou-se uma escala "F" (personalidade fascista), que analisava a reação diante de mensagens e propagandas fascistas através das seguintes variáveis: (i) convencionalismo, pela adesão aos valores convencionais, defesa do *status quo*, identificação com grupos considerados fortes; (ii) tendência a submissão autoritária acrítica; (iii) tendência de agressão autoritária contra pessoas que destoam de valores convencionais; (iv) "anti-intraception", como oposição à criatividade, subjetivismo e imaginação; anti-intelectualismo e anticriticismo; (v) superstição e estereotipia (ex.: crença em destino; pensamento por categorias rígidas e de baixa complexidade); (vi) relação com poder e dureza (*toughness*), com a percepção das relações por chaves binárias (forte-fraco, dominação-submissão), apreciação de exibições de força e identificação com figuras de poder; (vii) destrutividade e cinismo, com posturas de hostilidade contra o que é humano, pessimismo e exposição de suas posições de forma velada ou indireta; (viii) projetividade, com a percepção do mundo como perigoso e tendência a projetar desejos, medos e fantasias inconscientes em entes

---

[751] ADORNO, T. W.; FRENKEL-BRUNSWIK, Else; LEVINSON, Daniel J. & SANFORD, Nevitt. **The authoritarian personality.** Harper & Brothers, Copyright American Jewish Committee, 1950, p. 157. Disponível em: <http://www.ajcarchives.org/main.php?GroupingId=6490>. Acesso em: 24 mar. 2020.

externos; (ix) preocupação exagerada com sexualidade e práticas, com vigilância sexual e controle da sexualidade alheia.

Havia uma alta relação entre etnocentrismo e antisemitismo com o fascismo e uma relação moderada com conservadorismo. Adorno *et al.*[752] fazem uma divisão entre conservadores e pseudoconservadores, sendo estes últimos os mais autoritários. Trata-se de um ponto interessante, pois o pseudoconservador afirma defender valores conservadores, mas estaria disposto a mudanças radicais e drásticas de desmantelamento para atingir sua finalidade antidemocrática.

Os dados ainda mostraram uma relação entre QI baixo e etnocentrismo e entre postura autoritária e ideologia de direita, mais receptiva aos governos fascistas. Pesquisas posteriores mostraram que a escala F como medida de autoritarismo poderia ser alta também em pessoas de esquerda, o que levou a conclusão que a escala F mede autoritarismo em geral. Na mesma linha, investigações futuras mostraram que o antissemitismo poderia ser substituído por aversão a minorias.

A investigação de "A personalidade autoritária", de Adorno *et al.*,[753] acompanhava a mesma perspectiva apresentada por Willhem Reich, em "Psicologia das massas do Fascismo", publicado originariamente em 1933. Focado na explicação sobre a questão da servidão humana proposta por La Boetie, Reich investiga a relação entre processo psíquico e o fenômeno social. Pela interação entre Freud e Marx.

É interessante notar com os pressupostos de análise de Adorno *et al.*[754] acompanham a mesma linha exposta por Willhen Reich em "Psicologia das Massas do Fascismo".

Na mesma linha, outras pesquisas sobre autoritarismo vinculam uma disposição inconsciente, marcada por fatores de constituição psíquica ligados à infância e sexualidade, ao estabelecimento de uma base fundacional que, pela interação com fatores sociais, converter-se-ia naquilo que se chama *personalidade autoritária*. Muitas tentaram rever alguns argumentos de Adorno *et al.*

---

[752] Ibidem.
[753] Ibidem.
[754] Ibidem.

(especialmente a explicação psicodinâmica) e fatores da escala F ou aprimorá-lo, propondo métodos de aferição alternativos. As três abordagens alternativas mais importantes foram as de Allport (1954), Rokeach (1954) e Wilson (1973).

Allport (1954) descreveu uma personalidade autoritária que seria geralmente preconceituosa, com uma lista de características muito semelhantes às nove listadas por Adorno *et al.*[755] No entanto, Allport sugeriu que o núcleo dessa personalidade não residia nos conflitos psicodinâmicos descritos por Adorno *et al.*, mas se caracterizava por insegurança e medo, ou "fraqueza do ego". Como resultado dessa insegurança básica, as personalidades autoritárias precisariam de estrutura, ordem e controle em seus ambientes sociais e reagiriam com hostilidade punitiva ao desvio, à inconvencionalidade, à novidade e à mudança. No entanto, Allport não desenvolveu uma escala de aferição de seu conceito de personalidade autoritária.

Rokeach (1954) definiu a personalidade autoritária como marcada por um modelo cognitivo relativamente fechado, estreito e limitado, que predispunha as pessoas a adotar ideologias autoritárias em geral e a reagir com hostilidade punitiva à novidade ou à mudança, e rejeitar pessoas com crenças diferentes. Ele desenvolveu uma escala D (de dogmatismo) para medir essa hipótese, com itens semelhantes e correlacionados aos da escala F de Adorno *et al.*[756] Todavia, como decorrência, a escala D compartilhava a maioria das fraquezas psicométricas da escala F e não foi considerada uma opção eficaz.

A terceira conceituação alternativa de autoritarismo foi o conservadorismo de Wilson (1973). O conceito de Wilson da personalidade autoritária ou conservadora subjacente era muito semelhante ao de Allport (1954), sendo caracterizado por medo, insegurança e uma "suscetibilidade generalizada a sofrer ameaças ou ansiedades diante da incerteza".[757] O conservadorismo implicava uma resposta motivada decorrente de uma disposição psíquica, somada a uma percepção de incerteza e ameaça exógena.

Wilson buscou identificar os fatores de personalidade atrelados ao conservadorismo: fatores físico-psíquicos, como a ansiedade, aversão a estímulo,

---

[755] Ibidem.
[756] Ibidem.
[757] WILSON, G. D.; PATTERSON, J.R. A new mesure of conservatism. **British journal of social and clinical psychology**, n.8, p. 259, 1968.

baixa inteligência e falta de atratividade física; e fatores ambientais, como frieza parental, demanda por punição, rigidez, inconsistência, baixa classe social e baixa autoestima. Segundo ele, esses fatores somados à percepção de ameaça e incerteza geravam medo e ansiedade, tendo como resultado respostas protetivo-defensivas conservadoras como superstição, dogmatismo religioso, etnocentrismo, militarismo, autoritarismo, punição, apreço por convenções e moralidade rígida. Essa ameaças ou incertezas podiam ser morte, anarquia, estrangeiros, dissidência, complexidade, novidade, ambiguidade e mudança social. Ele desenvolveu uma escala denominada C (conservadorismo), similar à escala F original, para aferir o nível de conservadorismo.

Todavia, Wilson reforçou a ideia de que conservadorismo não é sinônimo de autoritarismo, mas um fator subjacente a uma forma geral de atitude social. O autoritarismo, assim, é uma forma específica agravada de manifestação de um fator estrutural geral de conservadorismo,[758] diante de uma percepção de ameaça ou incerteza que deve ser eliminada e combatida. A teoria de Wilson é umas das mais relevantes para a teoria da cognição social motivada.

Posteriormente, na década de 1980, Altemeyer desenvolveu uma teoria com nova base metodológica e estatística para medir e conceituar autoritarismo, tentando eliminado a base freudiana da equação. Essa escala se chamou RWA. O RWA focou em três das nove categorias da escala F (i) submissão autoritária (obediência e respeito aos líderes e autoridades), (ii) agressão autoritária (punição severa por violações a regras e normas), e (iii) convencionalismo (aderência a regras, normas e leis sociais).

Uma alta pontuação implicava (i) um alto grau de submissão às autoridades que são percebidas como estabelecidas e legítimas; (ii) uma agressividade geral, dirigida contra várias pessoas, que é percebida como sancionada pelas autoridades estabelecidas; e (iii) um alto grau de adesão às convenções sociais que são percebidas como endossadas pela sociedade.[759] O núcleo era na noção de resistência à mudança e endosso da desigualdade, com foco em medidas de preconceito. O RWA analisava uma ampla gama de atitudes e comportamentos relacionados ao conservadorismo

[758] Ibidem, p. 264 - 269.
[759] Ibidem, p. 148.

social, econômico e político, conforme definido na cultura geral da época, como filiação político-partidária; reações a Watergate; atitudes pró-capitalistas; gravidade das decisões de sentença do júri; punição de pessoas vistas como desviantes; preconceito racial; homofobia; ortodoxia religiosa; culpabilização de vítimas; e aceitação de atividades governamentais secretas como escutas ilegais, assédio político, negação do direito de protesto e atuações ilegais no combate às drogas.

Em pesquisa posterior, realizada em 1993, Peterson *et al.* relataram evidências da escala RWA com uma ampla variedade de atitudes conservadoras como oposição ao ambientalismo, aborto, à diversidade nos campi universitários e oposição a serviços para pacientes portadores do HIV e pessoas sem-teto.

Após desenvolver o RWA, Altemeyer usou a escala para analisar políticos conservadores dos Estados Unidos e Canadá concluiu que legisladores com alta pontuação em RWA tinham mais alto nível de consistência interna e preconceito, e buscam aprovar leis que (i) limitavam liberdades básicas como expressão, imprensa; (ii) defendiam restrições ao direito de reunião, ao aborto; (iii) favoreciam a pena capital e (iv) se opunham ao controle de armas.

Por fim, a pesquisa de Altemeyer mostrou que atitudes extremamente conservadoras e autoritárias levaram a posições de hostilidade contra pessoas indicadas como bodes expiatórios e a grupos considerados "fracos" (menorizados) e a posições mais submissas e deferentes a autoridades. Isso se manifestaria através de motivações contextuais presentes num dado momento histórico dentro da sociedade. Isso é relevante porque mostra que, dadas certas circunstâncias, as pessoas não apenas reagem positivamente a um dado "candidato", mas efetivamente o buscam. O líder autoritário aparece como um construto diante de demandas autoritárias presentes na sociedade. A relação entre o líder e aqueles que se submetem não vem de "cima para baixo", mas opera num ciclo entre demanda e solução.

Também na linha de investigação sobre a personalidade autoritária, Frenkel-Brunswik desenvolveu em 1948 uma pesquisa que demonstrou como pessoas com alto nível de preconceito mostravam uma maior intolerância à ambiguidade, pensando o mundo através de dicotomias fechadas. Isso estendeu a

leitura de Adorno *et al.*[760] sobre a separação entre "fortes e fracos", "líderes e submissos", para todo um amplo espectro de normas culturais (ex.: moral-imoral, limpo-sujo, certo-errado, justo-injusto, bom-mau, etc.). Isso mostra uma dificuldade com a abertura, dúvida, pensar em probabilidades, numa forma de cognição fechada em categorias rígidas (ex.: pessoas são boas ou más, com dificuldade de perceber a dualidade como possível) que geram apego, segurança e familiaridade. Isso implica recusa de complexidade, pensada como desestruturante do próprio sujeito ao abalar sua visão de mundo (que é uma visão sobre si).

Ademais, investigações posteriores mostraram que a intolerância à ambiguidade está relacionada, por um lado, à percepção de situações ambíguas como ameaçadoras, gerando gatilhos defensivos[761], e, por outro, ao aumento do apego a visões de mundo e uma tendências de busca por certeza e confirmação, com alto nível de vínculo a noções de verdade por serem familiares e estruturantes, mesmo que sejam visões idealizadas, prematuras, simplistas e estereotipadas. A abertura à diferença e à mudança de posição eram inversamente proporcionais à aderência a narrativas que reforçam e confirmam pré-conceitos e visões consolidadas de mundo. Esse apego era efeito de uma demanda de certeza, negação das contradições e segurança, com impactos psíquicos, sociais e políticos.

Como Rokeach (1960) afirma, "à medida que a necessidade de afastar a ameaça se torna mais forte, a necessidade cognitiva de saber deve se tornar mais fraca, resultando em sistemas de crenças mais fechados". [762] Desta forma, uma posição mental mais fechada leva à rigidez ideológica e serviu de base para pensar como essa condição, diferente do que Adorno *et al.*[763] pensavam, pode estar

---

[760] ADORNO, T. W.; FRENKEL-BRUNSWIK, Else; LEVINSON, Daniel J.; SANFORD, Nevitt. **The authoritarian personality.** Harper & Brothers, Copyright American Jewish Committee, 1950. Disponível em: <http://www.ajcarchives.org/main.php?GroupingId=6490>. Acesso em: 24 mar. 2020.

[761] HOFSTEDE, G. H. **Culture's consequences: comparing values, behaviors, institutions, and organizations across nations**. 2. ed. Sage : Thousand Oaks, 2001; SORRENTINO, R. M.; RONEY, C. J. R. The uncertain mind: individual differences in facing the unknown. **Philadelphia psychology press**/Taylor & Francis, 2000; BUDNER, S. Intolerance of ambiguity as a personality variable. **Journal of personality**, n. 30, p. 29 - 59, 1962.

[762] Idem, p. 67.

[763] ADORNO, T. W.; FRENKEL-BRUNSWIK, Else; LEVINSON, Daniel J.; SANFORD, Nevitt. **The authoritarian personality.** Harper & Brothers, Copyright American Jewish Committee, 1950. Disponível em: <http://www.ajcarchives.org/main.php?GroupingId=6490>. Acesso em: 24 mar. 2020.

preferencialmente vinculada à direita, mas pode também se manifestar em posições de esquerda. O conservadorismo como fenômeno psíquico defensivo ganha assim uma dimensão de estrutura mental que, depois, se manifesta numa posição política concreta.

Nessa linha, Silvan Tomkins (1963, 1965, 1987, 1995) desenvolveu uma teoria da personalidade pautada na polarização ideoafetiva, em que investigou a relação entre posição política (direita-esquerda) e o núcleo afetual. De acordo com a teoria da polaridade, existem orientações generalizadas, chamadas posturas ideoafetivas, em relação ao mundo que podem ser consideradas pertencentes à esquerda ideológica, associadas à liberdade e ao humanismo, ou à direita, relativas ao cumprimento de regras. Pessoas à esquerda acreditam que as pessoas são boas e que o propósito da sociedade é viabilizar o crescimento e a experiência humana; já pessoas à direita acreditam que as pessoas são essencialmente ruins e que a função da sociedade é estabelecer regras e limites para evitar comportamentos irresponsáveis.

As orientações seriam reflexo da estrutura emocional infantil, decorrente de memórias afetivas que envolvem o sujeito ou pessoas próximas. Na linha de Adorno *et al.*,[764] Tomkins afirma que uma paternidade punitiva enseja uma orientação à direita, pois atrelada a afetos como raiva, desprezo, desejo de punição e medo, ensejando uma demanda de ordem e cumprimento de regras. Ele desenvolveu uma escala de polaridade com 59 itens com a qual investigou a relação entre psique, personalidade e visão de mundo, envolvendo diversas áreas como artes, música, ciência, filosofia e política.

(ii) Teorias com foco em necessidades epistêmicas e existenciais

As teorias com foco em necessidades epistêmicas e existenciais podem ser majoritariamente divididas em três partes: teorias epistêmicas leigas (*lay epistemic*); teoria regulatória (*regulatory focus*); e teoria de gestão do terror (terror management).

Quanto à teoria epistêmica leiga, foi desenvolvida por Kruglanski em 1989. Primeiramente, ele buscou analisar como se constrói o conhecimento humano enquanto crença subjetiva sobre diversos temas (si próprio, o mundo, etc.). Isso

---

[764] Ibidem.

ocorreria através de uma operação de silogismo mental, de acordo com o que o sujeito formula hipóteses enquanto premissas e a submete a um teste mental, gerando conclusões. Esse processo envolve capacidade cognitiva e motivação epistêmica, num balanço mental entre informações já acumuladas e processadas e novas informações que chegam. A forma como essa relação se dá decorre das motivações epistêmicas que marcam o caminho como uma informação nova se relaciona com as demais anteriores para produzir um conhecimento que o sujeito esteja disposto a aceitar como válido.

Segundo Kruglanski, os indivíduos vão acumulando representações sobre as coisas que são colocadas mentalmente numa posição de premissas maiores. Muitas envolvem estereótipos sobre raça, gênero, idade, etc. Diante de novas informações externas relevantes, o sujeito produz inferências sobre elas; mas essas inferências não são neutras. Diferentes informações são percebidas de formas diferentes por sujeitos diferentes. As informações ambientais externas novas ativam a memória das premissas maiores já dadas. Como a pessoa lida com isso, ou seja, o sentido que ela dá a essa nova informação como uma premissa menor decorre do que ele chama de "*epistemic motivation*", ou seja, a conclusão a que ela chega é a que ela inconscientemente deseja chegar porque é a que ela se permite chegar. As "*epistemic motivations*" são as motivações que ensejam a produção do conhecimento. Quando elas se relacionam à demanda por fechamento cognitivo, controle, autovalorização, elas enviesam a forma como a premissa menor é formulada fabricando uma interpretação da informação externa que favorece essa finalidade. Ou seja, a informação externa é usada para gerar evidência mental da premissa maior (ex.: estereótipo), operando como um reforço e confirmação de uma crença já existente.

Segundo Kruglanski, isso não ocorre conscientemente e deliberadamente, mas gera efeitos. Por exemplo, quanto maior a necessidade de fechamento, mais a pessoa vai se apegar a representações mentais como verdades absolutas e mais ela vai buscar inferir das informações externas premissas que confirmem suas crenças prévias como reforço argumentativo, a fim de gerar certeza e estabilidade e evitar dúvida, confusão mental e insegurança. Quanto mais isso se apresenta, mas estamos

diante de uma situação de conservadorismo psíquico, ou seja, busca inconsciente por estabilidade e certeza nas visões de mundo.

Essa necessidade de fechamento varia de pessoa para pessoa e pode decorrer de situações excepcionais momentâneas ou da própria cultura. Percepções de ameaça iminente agravam e radicalizam as respostas de fechamento. Todavia, há fatores psíquicos que predispõem essa posição, como aversão à incerteza e demanda pessoal de estrutura. Em 1994, Webster e Kruglanski desenvolveram uma medida de diferença individual da necessidade de fechamento cognitivo, chamada NFCS. Ela envolvia 42 itens com 5 focos: (i) preferência por ordem e estrutura; (ii) desconforto emocional associado à ambiguidade; (iii) impaciência e impulsividade no que diz respeito à tomada de decisão; (iv) desejo de segurança e previsibilidade; e (v) mente fechada à diferença. Essa tendência de fechamento pode ser estrutural ou situacional, mas gera os mesmos efeitos: tendência a construir e dirigir as informações externas para gerar fechamento e, uma vez atingido, solidificar a representação. Na prática, gera reforço de estereótipos, crenças e pré-conceitos, resistência à diferença de opiniões e visões de mundo, fechamento à crítica.

É importante notar que essa tendência de fechamento, estabilidade epistêmica, clareza, ordem e uniformidade que Kruglanski vincula à posição conservadora opera numa dimensão psíquica, de modo que poderia ensejar rigidez ideológica e reforçar visões tanto à direita quanto à esquerda. Como pode ser situacional, é importante notar como, para Kruglanski, pessoas à direita e à esquerda podem ser progressistas ou conservadores como estrutura, e que situações ambientais podem levar a um "giro" como polarização e radicalização enquanto dogmatismo de ambos os lados.

Quanto à teoria regulatória, foi criada por Higgins, em 1998. Ele afirma que as pessoas possuem diferentes sistemas mentais regulatórios guiados por metas de promoção e de proteção. As metas de promoção implicam desejo de autorrealização, progresso, avanço, crescimento pessoal, esperanças e aspirações. As metas de proteção envolvem segurança, estabilidade, proteção, obrigações e responsabilidades. Para Higgins, o foco de cada sistema individual estar na promoção ou na proteção é efeito da criação parental. Uma criação punitiva, com foco na proteção e na evitação de erros, desvios e consequências negativas como

instabilidade gera ênfase na proteção e induz uma necessidade elevada de fechamento cognitivo como consequência do desejo por uma realidade segura, previsível e compreensível.

Assim como Kruglanski afirmava, o foco na proteção pode estar relacionado a posições ideológicas de direita ou esquerda e pode ser induzido por percepções situacionais de ameaça. Uma posição progressista estaria vinculada a uma prevalência na meta de promoção, pois foca na realização de aspirações, transformação e na preferência por mudanças, com baixa intolerância ao erro, instabilidade e propensão à incerteza. Já uma posição conservadora estaria vinculada à prevalência por proteção, pois foca na segurança, estabilidade, ordem e previsibilidade, a fim de gerar tranquilidade, controle e segurança psíquica. Desta forma, Higgins afirma que situações externas de percepção generalizada de ameaça vão reforçar posições de proteção e pode induzir momentaneamente pessoas que atuam com foco na produção para a prevenção, gerando conservadorismo generalizado, que é uma situação de intensa e grave polarização política.

Quanto à teoria de gestão do terror, foi criada por Greenberg, Pyszczynski, & Solomon, em 1986, baseada na obra de Ernest Becker, de 1973, e aprofundada por pesquisas posteriores dos mesmos autores. Sua premissa é que a cultura e suas instituições (ex.: religião, polícia), assim como as visões individuais de mundo, têm a finalidade de conter a angústia e o terror gerados por pensamentos sobre a morte e percepções de ameaça à integridade física. Para Becker, o afeto central nas culturas é o medo da morte. Wilson já havia indicado que o aumento do medo da morte é um fator que fortalece tendências conservadoras.

Desta forma, quando a percepção de mortalidade (*mortality salience)* atinge as pessoas, ela gera medo e angústia e provoca uma reação de autopreservação, que enseja uma resposta de defesa e intensificação de uma visão de mundo, tendencialmente aumentando a defesa de valores dominantes e diminuindo a tolerância a visões opostas e alternativas sociais, culturais e políticas. Embora Greenberg *et al.* afirmem que a percepção de mortalidade está fortemente relacionada a tendências políticas conservadoras, eles aceitam que ela fundamentalmente gera conservadorismo psíquico e dogmatização, o que pode levar também à radicalização da defesa de ideias liberais.

Pensando para além do disposto, a teoria de gestão do terror se mostrou altamente relevante porque trouxe a ideia que a intolerância social é consequência de cognições psíquicas que fortalecem uma visão de mundo motivadas pela necessidade de amortecer pensamentos indutores de ansiedade.

(iii) Teorias sociopolíticas sobre racionalização ideológica individual e coletiva

Diferentemente das anteriores, as teorias sociopolíticas sobre racionalização ideológica individual e coletiva, subdivididas em teoria da dominação social e teoria justificativa do sistema, concentram-se no sistema social e nas funções ideológicas (e psicológicas) que o conservadorismo político pode cumprir.

A teoria da dominação social foi desenvolvida por Sidanius e Pratto em uma série de trabalhos na década de 1990 e busca compreender como a sociedade opera analisando como os grupos se constituem hierarquicamente e se relacionam entre si.

A hierarquia é um valor fundamental; ela está presente dentro dos grupos e na relação entre eles. Sidanius e Pratto afirmam que historicamente os grupos organizados em hierarquias se mostraram mais eficientes na luta competitiva por recursos e sobrevivência em comparação a grupos organizados de outras maneiras. Na mesma linha, diante de uma disputa entre grupos, a hierarquia se apresentou como um mecanismo adaptativo de contenção do conflito.

Segundo eles, as sociedades se baseiam em estruturas sociais nas quais grupos dominantes têm maior *status* social, autoridade política, poder e riqueza em comparação a outros. Essas hierarquias se baseiam em (i) idade (adultos têm mais poder e status mais elevado que as crianças), (ii) sexo (homens têm mais poder e *status* mais elevado que mulheres) e (iii) arbitrariedade (hierarquias fundadas em valores culturalmente definidos que existem em uma sociedade particular, podendo ser baseadas em raça, etnia, religião, nacionalidade, etc. Os mais altos papéis político-sociais têm cada vez mais probabilidade de serem ocupados por um membro do grupo hegemônico (ex.: um homem branco mais velho e cristão).

Com o tempo, as estruturas de hierarquia intra e entre grupos se incorporam a mitos legitimadores que se constituem como crenças e ideologias culturais amplamente compartilhadas e servem de base moral e intelectual para justificar,

perpetuar e manter uma forma de dominação social, legitimando preconceitos, opressão entre grupos e discriminação.

Pode haver mitos de reforço e mitos atenuantes da dominação de grupo. Quanto mais fortes os mitos de reforço, mais a dominação fortalecer-se-á. Esses mitos são: (i) mitos paternalistas, com a crença de que a hegemonia é boa para a sociedade porque protege as minorias; (ii) mitos recíprocos, com a sugestão de que o grupo hegemônico e outros são iguais e se apoiam mutuamente; (iii) mitos sagrados, de acordo com o quais um fundamento transcendental legitima a dominação sobre os demais. Esses mitos de reforço são dispositivos ideológicos inerentemente conservadores em conteúdo, pois buscam preservar as hierarquias existentes de status, poder e riqueza e evitar mudanças sociais qualitativas.

Uma vez estabelecida uma forma de dominação as desigualdades são mantidas através de três principais comportamentos entre grupos, justificados pelos mitos legitimadores: (i) discriminação institucional agregada, com atitudes discriminatórias por instituições economias e governamentais (ex.: repressão sistemática de grupos pela via policial); (ii) discriminação individual agregada entre indivíduos e (iii) assimetria comportamental, como (a) assimetria ideológica (um aumento no status implica aumento nas crenças legitimadoras; (b) viés de ingresso assimétrico (quanto mais o status aumenta, diminui o favoritismo intragrupo); (c) favoritismo ou deferência sistemática do grupo dominante (minorias favorecem indivíduos pertencente ao grupo dominante; (d) autodeficiência (baixas expectativas das minorias se tornam profecias autorrealizáveis).

Sidanius e Pratto criaram uma escala denominada SDO, que busca medir, através da posição das pessoas sobre diversos temas, a aderência aos mitos de reforço legitimador e a tendência motivada de manter hierarquias e o domínio de grupos específicos e pessoas que os ocupem (ex.: favorecer elites em detrimento de pessoas da classe trabalhadora). Também a escala SDO busca medir "[a]general attitudinal orientation toward inter-group relations, reflecting whether one generally prefers such relations to be equal, versus hierarchical".[765]

---

[765] PRATTO, F.; SIDANIUS, J.; STALLWORTH, L. M.; MALLE, B. F. Social dominance orientation. A personality variable predicting social and political attitudes. **Journal of personality and social psychology,** n. 67, p. 742, 1994.

Altas pontuações na escala SDO se referem a crenças na desigualdade social e econômica, bem como defesa de dominação de um grupo sobre outro. Estão relacionadas ao conservadorismo político e econômico, e à defesa de valores como nacionalismo, elitismo cultural, sexismo, racismo, pena de morte, gastos militares, oposição a direitos *lgbt*, ações ambientais, política "lei e ordem" e, no âmbito dos Estado Unidos, apoio ao partido republicano (em oposição ao partido democrata).

A escala SDO mostrou o óbvio: pessoas pertencentes a um grupo dominante têm uma tendência autointeressada de defender práticas que reforcem essa posição, Mas também mostrou que essa defesa e legitimação do *status quo* é feita por pessoas pertencentes a grupo "excluídos" e prejudicados na distribuição desigual de direitos, liberdades e recursos dentro do sistema de hierarquia social de dominação.

Uma discussão que se deu posteriormente foi sobre as aproximações e distanciamentos entre a escala SDO de Sidanius e Pratto e a escala RWA de Altemeyer. Elas parecem indicar a existência de duas dimensões autoritárias de personalidade, desde sempre integradas nas pesquisas, mas que devem ser fragmentadas para melhor análise. São como os dois lados de uma moeda chamada "autoritarismo". Essa fragmentação foi aprofundada por Duckitt em 2001.

Uma alta pontuação na escala RWA está vinculada a (i) uma visão de mundo social como ameaçador e perigoso, bem como à percepção da existência de ameaças sociais; e está associada à (ii) valorização da ordem, religiosidade, obediência, estrutura, conformidade e tradição. Já uma alta pontuação na escala está vinculada a (i) uma visão social darwinista do mundo marcada pela competição, desigualdade e disputa entre pessoas e grupos por recursos, status e poder, situação em que só os mais fortes vencem; e está associada à (ii) valorização da conquista, força, poder masculino, símbolos que freudianamente seriam chamados "fálicos" por representarem dominação.

Em um artigo de 1998, Altemeyer, autor da escala RWA, afirmou que diante dos nove pontos da escala F de Adorno *et al.*,[766] as escalas RWA e SDO se relacionavam com elementos diversos e tinham diferentes bases motivacionais.

---

[766] ADORNO, T. W.; FRENKEL-BRUNSWIK, Else; LEVINSON, Daniel J.; SANFORD, Nevitt. **The authoritarian personality.** Harper & Brothers, Copyright American Jewish Committee, 1950. Disponível em: <http://www.ajcarchives.org/main.php?GroupingId=6490>. Acesso em: 24 mar. 2020.

Assim, ele concluiu que uma pontuação alta no RWA indicaria uma personalidade autoritária submissa, o que explicaria a deferência passiva ou submissão a líderes autoritários ou fascistas; enquanto uma pontuação alta em SDO expressaria uma personalidade autoritária dominante, que busca ativamente punir, hostilizar e excluir membros de grupo memorizados, atuando como um "macho alfa". Como as altas pontuações não são excludentes, Altemeyer afirma que o direitista mais autoritário e agressivo é o que tem alta pontuação em ambas as escalas, sendo motivado sucessivamente pelo medo (RWA) e desejo de agressão (SDO).

Além da teoria da dominação social, outra teoria sociopolítica sobre racionalização ideológica individual e coletiva é a denominada teoria justificativa do sistema. Criada em 1994 por Jost e Banaji, ela busca compreender um fenômeno chamado "*out-group favoritism*", ou, por que pessoas racionalizam crenças e constroem justificativas para defender, perpetuar e aprimorar sistemas que são desvantajosos ou até danosos para elas ou os grupos aos quais pertencem, vendo-os muitas vezes como justos, legítimos, justificáveis e racionais, e até mesmo naturais e inevitáveis.

O "*out-group favoritism*" indica um fenômeno de desidentificação, em que membros de grupos considerados inferiores dentro da hierarquia social (no âmbito social, étnico, econômico, político) passam a apoiar uma estrutura existente e legitimar sistemas sociais dominantes, apesar de serem contrários aos seus interesses e dos grupos a que pertencem.

A teoria da justificativa do sistema busca compreender o conservadorismo e a fidelidade à direita entre membros de grupos menorizados e oprimidos, como mulheres, homossexuais, negros e, em geral, membros da classe trabalhadora.

Uma primeira questão é que o "custo" para racionalizar, explicar e justificar o sistema é muito mais alto para aqueles que se prejudicam por ele, pois estão a todo momento sendo confrontados com o desafio em ato de motivar um modelo desfavorável. Desta forma, a hipótese dos pesquisadores, com base na teoria da dissonância cognitiva-ideológica, é que uma forma de minimizar a dissonância, mantendo uma visão de mundo, é redobrar o compromisso e apoio ao sistema. Os oprimidos, assim, tornar-se-iam defensores do sistema mais acalorados que aqueles que dele se beneficiam.

Uma segunda questão é que a percepção de ameaça à estabilidade e legitimidade do sistema leva a uma produção mais intensa e radicalizada de justificativas motivadoras para sua defesa. Assim, situações de crise ou instabilidade na sociedade tenderão a gerar mudanças conservadoras e justificativas do sistema. Todavia, se as pessoas perceberem que um novo sistema é inevitável, a tendência é que apoiem o "garantido" e, por racionalização motivada, defendam e justifiquem essa nova visão de *status quo*.

Um dos argumentos é que as pessoas são inclinadas a pensar o *status quo* como estável e, logo, desejável. Diante do medo de as coisas piorarem, as pessoas tenderiam a evitar o risco e, em situações críticas, a apoiar uma estrutura dada. Na mesma linha, as pessoas tender a racionalizar como antecipação eventos e tendem a suportar as possibilidades que julgam mais prováveis (ex.: apoiar um candidato que as pesquisas indicam ter mais chance de vencer). Essa postura buscaria lidar com um resultado visto como inevitável de modo a gerar uma sensação de controle sobre a situação, evitando angústia e estresse mental da surpresa, e sentindo-se partícipes do "projeto vencedor".

Na mesma linha, a defesa do status quo decorreria de uma necessidade de percebe-lo como justo, promovendo um maior sentimento de satisfação pessoal.

A necessidade de explicar o mundo e o apego a uma visão integrada estável e coesa também tem um papel. Primeiramente, as pessoas são inseridas na cultura através de narrativas sobre o mundo que são carregadas de crenças e estereótipos. Elas constroem uma explicação sobre quem são e sobre o mundo em que vivem incorporando essas posições, que, apesar de negativas em si, geram na pessoa uma segurança explicativa. Há um processo de naturalização da desigualdade e dos preconceitos. Assim, a necessidade de explicar o estado de coisas, ou seja, dar um sentido para a realidade, leva as pessoas a utilizarem estereótipos como racionalizações explicativas (não importa quão fracas) para desigualdades ou diferenças de status. Há, assim, uma função paliativa e de fechamento de sentido nessa racionalização. Outra razão para a reprodução de estereótipos é a dificuldade de explicar as diferenças injustas dentro do sistema, sendo mais fácil atribuir a desigualdade a características de indivíduos ou do grupo.

Em segundo lugar, a incapacidade de explicar ou de lidar com sua posição de desvantagem na hierarquia social faz, também, com que as pessoas inconscientemente apoiem grupos dominantes ou incorporem e reproduzam, sem ter consciência, os exatos valores e crenças que as constituem numa posição inferior. Para muito, reproduzir os valores de dominação da uma sensação subjetiva inconsciente de pertencer ao grupo dominante pelo compartilhamento das crenças estereotipadas e excludentes e cria uma posição de negação defensiva para que não precise confrontar sua própria condição, protegendo seu Ego e sua autoestima do sofrimento da sensação de inferioridade.

Por outro lado, muitas pessoas constroem sua identidade e visão de mundo incorporando noções de inferioridade e mantê-las é uma forma se sentir seguro quanto a sua visão de mundo. Como essa é uma característica de personalidade conservadora (manutenção de uma tradição, visão de mundo e resistência à mudanças bruscas), quanto mais a pessoa de um grupo inferior estiver numa posição psíquica conservadora, mais ela tenderá a apoiar e justificar o *status quo*. Como as ameaças ao sistema geralmente assolam mais diretamente as pessoas de grupos menorizados, paradoxalmente eles tendem a fazer uma defesa inconsciente mais intensa sobre o estado de coisas.

A pesquisa de Jost e Banaji indicou a existência de estereótipos compensadores como recurso mental legitimador. Seriam características positivas anexadas a estereótipos negativos, ou vice-versa, usadas para manter, mas mitigar os efeitos negativos do estereótipo (ex.: pobre mas honesto; rico, mas infeliz; etc.). Os pesquisadores constataram que os estereótipos compensatórios são mais utilizados por pessoas com ideologias de esquerda, enquanto as pessoas de direita não usariam o núcleo compensatório porque o estereótipo em si, que gera desigualdade, está racionalizado e reproduzido diretamente, sem necessidade de compensação. Todavia, no geral, pessoas de direita estariam muito mais propensas à racionalização justificativa do sistema e suas crenças.

Os pesquisadores Henry e Saul decidiram testar sua hipótese em realidades mais desiguais.[767] Se ela estivesse correta, quanto mais explícitas e visíveis as

---

[767] HENRY, PJ; SAUL, Andrea. The development of system justification in the developing world. **Social justice research**, n. 19, v. 3, p. 365 - 378, 2006.

desigualdades, maior seria a justificativa do *status quo*. Eles visitaram áreas pobres da Bolívia e descobriram que os membros dos grupos menos favorecidos legitimavam o governo, percebendo-o como atendendo às necessidades. Essa conclusão é extremamente séria, pois mostra a dificuldade em obter apoio para mudanças radicais nos lugares que mais precisam.

Na mesma linha, a pesquisa feita por Napier *et al.*[768], após o furacão Katrina, mostrou que, diante da resposta insuficiente e lenta do governo aos afetados (em sua maioria pessoas pobres e negras), surgiu uma narrativa crítica que afirmava uma deficiência na atuação governamental, questionando a forma como as lideranças políticas haviam agido e destacando a desigualdade racial na América. Essa "perspectiva" foi considerada por alguns como uma ameaça à integridade e legitimidade do sistema (governo dos EUA). Como resultado, para proteger para si mesmas o sistema dessa "ameaça", essas pessoas recorreram a estereótipos a fim de culpabilizar as vítimas e "blindar" o sistema de críticas.

O ponto é destacar que, segundo Jost e Banaji, a defesa do *status quo* não é feita conscientemente, mas tem uma função estabilizadora e paliativa psíquica que busca ser satisfeitas pela defesa e justificação do sistema, mesmo quando ele é desvantajoso para certas pessoas. Pessoas veem um sistema que as prejudica como bom, legítimo e desejável não porque são ignorantes, mas porque isso atende uma demanda de ordem, estabilidade, segurança e fechamento cognitivo pela crença numa Verdade, evitando situações de instabilidade, incerteza, mudança e decepção.

(iv) Teoria da cognição social motivada

Voltando ao começo da exposição, em 2003, John Jost, Jack Glaser, Arie Kruglanski e Frank Sulloway elaboraram as bases da denominada "teoria da cognição motivada", que busca integrar (i) teorias com foco na personalidade e diferenças individuais; (ii) teorias com foco em necessidades epistêmicas e existenciais e (iii) teorias sociopolíticas sobre racionalização ideológica individual e coletiva. Ela parte de alguns pressupostos.

---

[768] NAPIER, Jaime L.; MANDISODZA, Anesu N.; ANDERSEN, Susan M. Andersen; JOST, John T. System justification in responding to the poor and displaced in the aftermath of Hurricane Katrina. **Analyses of social issues and public policy**, n. 6, v. 1, p. 57–73, 2006.

O primeiro deles é que o conservadorismo tem uma dimensão psíquica, que envolve uma disposição de estrutura, mas pode ser ativado por gatilhos situacionais, e uma política, que pode ir à direita ou à esquerda. Como muitos notaram, desde Bobbio até Hayek, o conservadorismo é menos um núcleo político-ideológico com um projeto de sociedade pré-definido e mais uma posição diante de um conjunto de crenças determinadas por valores externos a ele. Desta forma, por exemplo, a aversão a mudanças bruscas está num âmbito de estrutura, mas a chancela da desigualdade provavelmente decorre da defesa do *status quo* que, historicamente e tradicionalmente, se constituiu por diferenças hierárquicas. Na mesma linha, isso indica que a constatação sobre qual o pensamento hegemônico numa dada sociedade, indica o conjunto de valores, crenças e instituições que uma posição conservadora tenderá a apoiar. E mais: identificar os gatilhos conservadores ajuda a entender como grupos progressistas em "estado de normalidade" podem se voltar para a defesa de uma ordem dada. Isso ajuda a compreender as bases psíquicas diversas entre progressistas e conservadores, como posições de direita e esquerda se amoldam e porque a posição conservadora preferencialmente fagocita e busca suporte na direita.

Em segundo lugar, a teoria da cognição social motivada se suporta na ausência de separação entre "paixões" e razão por um lado, e na assunção da força e do poder mandatório do inconsciente e dos afetos sobre a forma como as representações e ações são determinadas. Desta forma, há a suposição que um sistema de crenças se amolda numa postura conservadora porque satisfaz uma necessidade psicológica. A crença, assim, parece racional para o sujeito porque ele carece das próprias condições de compreender e nomear o buraco que ele busca tampar e os princípios psíquicos em que se sustenta. É menos tratar as crenças como irracionais e falsas e mais compreender como toda forma de construção da realidade está suportada num conjunto de premissas e necessidades inconscientes que buscam ser atendidas pelo processo de simbolização e representação. Analisar as "distorções e conteúdos positivos" de todas as crenças é tão importante quanto entender que elas têm uma função psíquica a desempenhar. Especificamente, independentemente do conteúdo positivo, há uma relação direta entre conservadorismo psíquico e uma

força reativo-protetiva de ação diante de uma ameaça percebida que aciona o gatilho de uma demanda de Ordem.

Nessa linha, Jost *et al.* afirmam que há uma diferença entre motivações – que levam a crenças conservadoras – direcionais e não direcionais (*directional/nondirectional*).[769] A motivações direcionais buscam atingir uma conclusão específica, que tem um conteúdo concreto determinado (ex.: a economia está bem; pessoas à esquerda são corruptas; etc.). As motivações não direcionais buscam produzir uma crença e compreensão, independentemente do seu conteúdo (ex.: necessidade de compreender; demanda de fechamento; necessidade de confirmação; medo do desamparo). Os motivos podem atuar separadamente ou conjuntamente, e afetam a forma como a crenças são construídas ou reforçadas, determinando a seletividade como informações são processadas e significadas para o sujeito.

Na prática, isso significa que: "(a) a temporary motive (such as the need for cognitive closure or prevention focus or terror management) could lead one to express liberal as well as conservative beliefs, depending on one's chronically accessible ideology" e "(b) some people might adopt conservative beliefs out of a desire for certainty, whereas others adopt the same beliefs because of a threat to self-esteem or an ideological threat to the system".[770] Assim, uma questão é como as crenças são formadas dentro do processo de socialização humana; uma outra questão é como e porque elas são reforçadas e quais as estratégias mentais são usadas. Ou seja, como o sujeito se posiciona diante de suas crenças: aberto a refutação ou agindo para preservá-las, legitimá-las e reforçá-las. Isso muda a forma como se lida com novas informações externas, por exemplo. A teoria da cognição motivada busca compreender como questões pessoais, psíquicas, existenciais e ideológicas se correlacionam diante desse *background*.

Nessa linha, Jost *et al.* negam algumas abordagens sobre o tema. Primeiro, uma abordagem que trate as diferenças individuais como estáveis, pois uma postura conservadora diante das crenças pode ser gerada por fatores e necessidades

---

[769] JOST, John T.; GLASER, Jack; KRUGLANSKI, Arie W.; SULLOWAY, Frank J. Political conservatism as motivated social cognition. **Psychological Bulletin**, v. 129, n. 3, p. 340, 2003.
[770] Ibidem, p. 341, 2003.

temporárias e conjunturais. Segundo, uma teoria sobre conservadorismo como manifestação de autointeresse, pois ela explicaria porque elites defendem o *status quo*, mas não pessoas e grupos preteridos pelo sistema corrente. Isso, pois:

> many of the theories we integrate suggest that motives to overcome fear, threat, and uncertainty may be associated with increased conservatism, and some of these motives should be more pronounced among members of disadvantaged and low-status groups. As a result, the disadvantaged might embrace right-wing ideologies under some circumstances to reduce fear, anxiety, dissonance, uncertainty, or instability, whereas the advantaged might gravitate toward conservatism for reasons of self-interest or social dominance. [771]

Terceiro, negam uma teoria da modelagem, imitação e reforço, cuja perspectiva afirma que o conservadorismo é efeito de uma "modelagem" feita na pessoa por figuras parentais e de autoridade percebidas, operando por imitação e autointeresse. O problema aqui é que essa explicação exclui outras variáveis relevantes, justamente os motivos epistêmicos, existenciais e ideológicos.

A grande questão é saber como se dá toda essa relação. Há um consenso de que o conservadorismo está relacionado à resistência a mudanças e aceitação da desigualdade. Como já exposto, a desigualdade pode estar menos relacionada ao conservadorismo como posição psíquica em si e mais à aceitação e deferência a formas de organização sociais que foram historicamente desiguais. O ponto é saber como os valores políticos e sociais se integram no conservadorismo. Por outro lado, a rejeição à mudança não explica o que Jost *et al.* chamam de "*conservative paradox*" que estaria presente em "*right wing revolutionaries*",[772] que suportam e fomentam mudanças sociais e políticas radicais, mas para o retorno a um passado nostálgico. Paradoxalmente, haveria um progressivismo de conteúdo conservador que precisa ser compreendido melhor.

Diante desse cenário, Jost *et al.* defendem que é preciso identificar os fatores psicológicos que são independentes das variáveis políticas e os que são dependentes. Só isso pode ajudar a entender a ação somada ao conteúdo desta.

Diante das teorias precitadas: (i) teorias com foco na personalidade e diferenças individuais; (ii) teorias com foco em necessidades epistêmicas e existenciais e (iii) teorias sociopolíticas sobre racionalização ideológica individual e

---

[771] Ibidem, p. 341-342.
[772] Ibidem, p. 342.

coletiva, existem as seguintes motivações relacionadas ao conservadorismo segundo Jost *et al*:[773]

(a) Epistêmicas: dogmatismo; intolerância à ambiguidade; complexidade integrativa; mente fechada (pouco abertura à experiência; evasão de incertezas; necessidade de ordem e estrutura; necessidade de fechamento.
(b) Existenciais: questões de autoestima; gestão do terror; ameaça, medo, raiva; pessimismo.
(c) Ideológicos: interesse próprio; dominação de grupo; justificativa do sistema.

Para os autores, praticamente todos esses motivos são, em síntese, tentativas psicológicas de **gerenciar a incerteza e o medo**. É em razão disso que se deve pensar a resistência à mudança e o endosso à desigualdade:

> The management of uncertainty is served by resistance to change insofar as change (by its very nature) upsets existing realities and is fraught with epistemic insecurity. Fear may be both a cause and a consequence of endorsing inequality; it breeds and justifies competition, dominance struggles, and sometimes, violent strife. [774]

Os motivos epistêmicos afetam a forma como as pessoas adquirem as crenças e lidam com elas diante de cenários ambíguos, complexos, novos, desconhecidos e caóticos que geram insegurança e medo. Os motivos existenciais também envolvem desejo de certeza e segurança. Assim, eles estão fortemente relacionados:

> Epistemic commitments, it seems, help to resolve existential conflicts, and existential motives affect the search for knowledge and meaning. Insofar as knowledge and meaning are derived from extant cultural arrangements and conventionally accepted definitions of reality, the terror arising from the possibility of one's own demise may induce resistance to change.[775]

Na mesma linha, as crenças ideológicas ajudam a conter a incerteza e a mitigar sentimentos de inutilidade e ameaça. Jost *et al.* afirmam que o medo, agressão, ameaça e o pessimismo podem estar recíprocos relacionados ao endosso da desigualdade. Diante da luta pelo domínio, aceitar a desigualdade como uma necessidade social ou algo natural gera alívio da ansiedade diante do medo de uma

---

[773] Ibidem, p. 351.
[774] Ibidem, p. 351.
[775] Ibidem, p. 351.

mudança; especialmente quando o status quo visto como ameaçado é desigual. Ou seja:

> (...) people embrace ideological belief systems at least in part because they inspire conviction and purpose. Even more specifically, it has been argued that needs for system justification arise from the motivated desire to reduce uncertainty, and the belief in a just world has been linked to epistemic needs to increase prediction and control and to existential needs to maintain self-esteem and provide meaning and a sense of security.[776]

A conclusão a que Jost *et al.* chegam é: "(...) the core aspects of conservatism seem especially appealing to people who are situationally or dispositionally prone to experience fear or to find uncertainty aversive".[777]

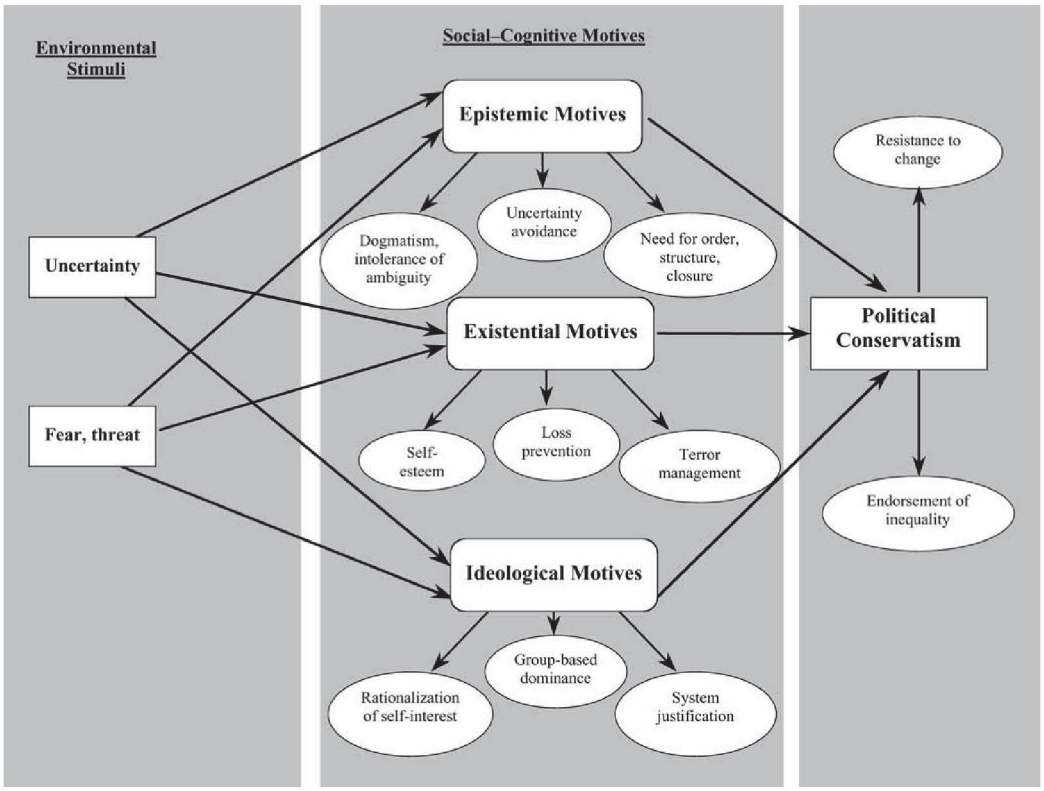
Na linha de defesa da presente tese, interessa notar como a percepção de ameaça, incerteza, ambiguidade e desordem gera um sentimento de medo, angústia e desamparo que provoca um gatilho na forma de confrontar uma demanda interna por Ordem, favorecendo o conservadorismo como resposta defensiva-protetiva. Diante disso, o medo da morte, de perdas, sensação de ameaça à estabilidade social, de ameaça a uma visão construída sobre si e o mundo, gera um sentimento que fortalece uma postura psíquica conservadora. E isso pode ser situacional, ou seja, fabricado.

Jost *et al.* fizeram uma ampla revisão analisando diversas pesquisas empíricas para averiguar, com cruzamento de dados, quais motivos cognitivos e sociais estavam comprovadamente relacionados ao conservadorismo político. Valores altos para: evasão de incertezas; complexidade integrativa; necessidades de ordem, estrutura e fechamento; e medo de ameaça em geral; e mais altos ainda para dogmatismo, intolerância à ambiguidade, fechamento a novas à experiência, percepção de mortalidade e instabilidade do sistema. Com base nisso, a junção de motivos epistêmicos, existenciais e ideológicos se mostrou capaz de prever com relativo sucesso a realização de atitudes politicamente conservadoras. Diante do exposto, os autores propuseram o seguinte "quadro explicativo":[778]

Quadro 1 – Explicativo

---

[776] Ibidem, p. 351.
[777] Ibidem, p. 352.
[778] Ibidem, p. 368.



Fonte: JOST *et al.*

A presente imagem busca evidenciar como o medo e a incerteza enquanto estímulos ambientais geram uma reação e desempenham um papel significativo no desenvolvimento e na expressão de crenças políticas relativas à resistência à mudança, à desigualdade e a outros aspectos centrais da ideologia conservadora.

Destarte, é importante notar como o conservadorismo tem uma forma psíquica e política, e que ele está relacionado a disposições psíquicas prévias, mas também a condições situacionais. É importante saber como se originam essas disposições e quais são, mas também, e de forma mais urgente, saber quais as situações e condições sociais que dão origem e impulso a atitudes, pensamentos, comportamentos e até mesmo movimentos sociais conservadores. Dada a visão de que o conservadorismo em dados períodos históricos se mostrou um fenômeno de massa, é fundamental pensar sob quais circunstâncias sociais e políticas ele emerge como uma norma social.

É fundamental notar como é possível manipular e fabricar um movimento conservador criando narrativas generalizadas de ameaça e incerteza. Na mesma linha, como esses cenários favorecem uma demanda de fechamento cognitivo pela

preservação da vida, de uma posição ou visão de mundo, o espalhamento de notícias falsas que servem para gerar pânico e funcionam de reforço de perspectiva pode melhor ser compreendido. E também porque as pessoas acreditam nelas nas narrativas. Ademais, pesquisas já mostraram que uma percepção de ameaça social e econômica fortalece uma tendência conservadora. O conservadorismo favorece uma posição de direita, mas pode operar na esquerda e isso ajuda a compreender fenômenos de polarização e radicalização diante de cenários vistos como instáveis e de crise.

2.1.2.4 Como fazer emergir um conservador

Em 2008, Paul Nail, Ian McGregor, April Drinkwater, Garrett Steele e Anthony Thompson[779] desenvolveram uma pesquisa em três partes para investigar se a percepção de ameaça era capaz de converter uma pessoa liberal numa posição psicologicamente e politicamente mais conservadora. A resposta foi: **sim.**

A base para a pesquisa foi o modelo de "cognição social motivada" proposto por Jost, Glaser, Kruglanski e Sulloway (2003), que sustenta que o conservadorismo político reflete uma função ego-defensiva contra ansiedades e ameaças associadas à incerteza da vida cotidiana. Através de uma revisão bibliográfica e meta-analítica, Jost *et al.* destacaram a relação comprovada entre conservadorismo e características de personalidade como (i) desejo de estabilidade epistêmica; (ii) necessidade de ordem, estrutura e fechamento; (iii) dogmatismo e intolerância à ambiguidade e à abertura. Outras pesquisas[780] também associaram o conservadorismo a (iv) necessidade de controle e (v) aversão à incerteza, ambas vinculadas à religiosidade

---

[779] NAIL, P.R.; MCGREGOR, I.; DRINKWATER, A.E.; STEELE, G.M.; THOMPSON, A.W. Threat causes liberals to think like conservatives. **Journal of experimental social psychology.** n. 45, p. 901-907, 2009.

[780] HOGG, M. A. Uncertainty–identity theory. In: M. P. Zanna (ed.). **Advances in experimental social psychology**, v. 39, p. 69 – 126, 2007. San Diego, CA: Academic Press; KAY, A. C.; GAUCHER, D.; NAPIER, J. L.; CALLAN, M. J.; LAURIN, K. (in press). God and government: Testing a compensatory control explanation for the support of external systems. **Journal of personality and social psychology**, n. 95, p. 18 - 35, 2008. Disponível em: < http://dx.doi.org/10.1007/978-1-4757-9984-2>. Acesso em: 17 mai. 2020; VAN DEN BOS, Kee.; LIND, E. Allan. The social psychology of fairness and the regulation of personal uncertainty. In: ARKIN, Robert M.; OLESON, Kathryn C.;. CARROLL, Patrick (eds.). **Handbook of the uncertain self**. New York: Psychology press, 2009, p. 122 - 141.

e crença no poder governamental. Análises neurológicas[781] relataram uma conexão entre adesão a crenças religiosas e políticas conservadoras, e baixa reatividade do córtex cingulado anterior diante de conflitos e erros.

No mesmo trilhar, uma gama de estudos[782] demonstraram que, diante da percepção de ameaças reais, manipuladas ou laboratoriais, participantes geralmente responderam mudanças em direção a posições políticas e sociais conservadoras. Todavia, havia uma carência de pesquisas que indicassem e comparassem como pessoas com diferentes orientações políticas respondiam à mesma ameaça. Os autores, Nail *et al.* estavam mais interessados em saber se liberais diante de ameaças circunstanciais tenderiam a uma postura "conservadora reativa".[783] A hipótese se sustenta na ideia de que como conservadores sentem-se "cronicamente" mais ameaçados, liberais tenderiam a reagir de forma mais reativa que eles diante da percepção de ameaça.

Nail *et al.* tomaram por base de indagação duas pesquisas realizadas após o atentado popularmente denominado 11/9. Landau *et al.* (2004, estudo 3) demonstraram que houve maior apoio ao presidente George Bush após o episódio e que esse aumento se deu proporcionalmente mais entre liberais do que conservadores. Na mesma linha, Nail e McGregor (2009) indicaram um maior suporte a Bush e a gastos militares tanto para liberais quanto para conservadores.

---

781 AMODIO, D. M.; JOST, J. T.; MASTER, S. L.; YEE, C. M. Neurocognitive correlates of liberalism and conservatism. **Nature neuroscience**, n. 10, p. 1246 – 1247, 2007; INZLICHT, M.; MCGREGOR, I.; HIRSH, J. B.; NASH, K. A. Neural markers of religious conviction. **Psychological science,** n. 20, p. 385 – 392, 2009.

782 BONANNO, G. A.; JOST, J. T. Conservative shift among high-exposure survivors of the September 11th terrorist attacks. **Basic and applied social psychology,** n. 28, p. 311 – 323, 2006; ECHEBARRIA-ECHABE, A.; FERNÁNDEZ-GUEDE, E. Effects of terrorism on attitudes and ideological orientation. **European journal of social psychology**, n. 36, p. 259 – 265, 2006; FLORIAN, V., MIKULINCER, M. & HIRSCHBERGER, G. An existentialist view on mortality salience effects: personal hardiness, death-thought accessibility, an cultural worldview defenses. **British journal of social psychology,** n. 40, p. 437 - 453, 2001; MCGREGOR; NAIL; MARIGOLD; KANG, 2005, Study 3; MCGREGOR, I.; ZANNA, M. P.; HOLMES, J. G.; SPENCER, S. J. Compensatory conviction in the face of personal uncertainty: going to extremes and being oneself. **Journal of personality and social psychology**, n. 80, p. 13-16, 2001; SALES, S. M. Economic threat as a determinant of conversion rates in authoritarian and nonauthoritarian churches. **Journal of personality and social psychology,** n. 23, p. 420 – 428, 1972; ULLRICH, J.; COHRS, C. Terrorism salience increases system justification: Experimental evidence. **Social justice research,** n. 20, p. 117 – 139, 2007.

783 NAIL, P.R.; MCGREGOR, I.; DRINKWATER, A.E.; STEELE, G.M.; THOMPSON, A.W. Threat causes liberals to think like conservatives. **Journal of experimental social psychology.** n. 45, p. 901, 2009.

Todavia, isso poderia ser reflexo de uma posição racional e situacional. Nail *et al.* queriam saber se isso ocorreria com ameaças "mais distantes da fonte de ameaça".[784]

A questão surge também porque outras pesquisas[785] parecem contradizer a hipótese do "liberal reativo". Elas demonstrariam que ameaças manipuladas podem levar a mudanças conservadoras ou liberais, dependendo de qual visão de mundo é mais forte no momento da ameaça.

Nail *et al.* buscam, assim, averiguar sua hipótese de que a ameaça sempre promoverá uma inclinação para a cognição conservadora, exceto se houver restrições ou barreiras contra as mudanças impostas pelo contexto. A pesquisa tentou evitar essas barreiras, quais sejam, medo de parecer hipócritas ou "priming",[786] para saber se, quando retiradas, os liberais reagiriam às ameaças tornando-se mais conservadores.

No primeiro estudo, avaliou-se o "*jingoism*"[787] de liberais e conservadores à ameaça de injustiça no sistema. Divididos em dois grupos, o primeiro recebeu um artigo de jornal sobre um homem executivo americano que teria cometido um crime de colarinho branco e ficaria impune apesar de fortes evidências em razão do tecnicismo jurídico; o segundo, um artigo que descrevia o crime e um processo de persecução com acusação apropriada. Após, eles receberam todos um pacote com dois artigos escritos por estrangeiros sobre os Estados Unidos, um pró (defendendo a visão de mundo americana, exaltando as liberdades, o sistema político

---

[784] Ibidem, p. 901.

[785] GAILLIOT, M. T.; STILLMAN, T. F.; SCHMEICHEL, B. J.; MANER, J. K.; PLANT, E. A. Mortality salience increases adherence to salient norms and values. **Personality and social psychology bulletin,** n. 34, p. 993 – 1003, 2008; GREENBERG, J., SIMON, L., PYSZCZYNSKI, T., SOLOMON, S. ; CHATEL, D., Terror management and tolerance: does mortality salience always intensify negative reactions to others who threaten one's worldview? **Journal of personality and social psychology,** n. 63, p. 212 - 220, 1992; JONAS, E.; MARTENS, A.; KAYSER, D. N.; FRITSCHE, I.; SULLIVAN, D.; GREENBERG, J. Focus theory of normative conduct and terror-management theory: The interactive impact of mortality salience and norm salience on social judgment. **Journal of personality and social psychology**, n. 95, p. 1239 – 1251, 2008.

[786] "Priming" significa "dizer algo a alguém que o prepara para determinada situação". Disponível em: <https://dictionary.cambridge.org/pt/dicionario/ingles/priming>. Acesso em: 20 jun. 2020. No campo da psicologia, se refere à utilização de palavras, imagens e símbolos que são inconscientemente relacionadas a tendências comportamentais.

[787] "Jingoism" significa "a crença extrema de que seu próprio país é sempre o melhor, geralmente demonstrado em apoio entusiástico a uma guerra contra outro país". Disponível em: <https://dictionary.cambridge.org/pt/dicionario/ingles-portugues/jingoism>. Acesso em: 20 jun. 2020. É uma forma de patriotismo exacerbado, na forma de política externa agressiva e belicosa.

democrático e oportunidades abundantes) e um contra (apontando a ênfase em coisas materiais e a inequidade entre ricos e pobres).

Como o favoritismo a membro de grupo é uma característica tipicamente conservadora, perguntas foram feitas sobre se os artigos eram bem escritos, tinham pontos válidos e estavam livres de viés. Os liberais que receberam o artigo com a ameaça de injustiça por condições do sistema mostraram paradoxalmente mais favoritismo de grupo e fidelidade patriótica que os que não receberam a ameaça, sendo mais reativos ao artigo de crítica à cultura estadunidense. Assim:

> Thus, overall, when not under threat, liberals were more open to criticism of their in-group than were conservatives. Under threat, however, liberals became just as conservative as conservatives.
> These findings indicate that threat drove liberals to shift toward social attitudes that are normally more characteristic of conservatives. [788]

Como o tema da luta contra a corrupção é uma pauta conservadora, nos estudos dois e três eles decidiram usar uma ameaça mais indireta. No estudo dois, o foco se deu no liberalismo psicológico e não no político. Isso, pois: "Although political and psychological conservatism are clearly not the same thing, and it seems likely that many psychological conservatives are politically liberal, and vice-versa, there are clear dispositional correlations between political and psychological conservatism". [789]

O estudo dois focou numa disposição psicológica fundamental da cognição conservadora: o anseio por clareza epistêmica e uma aversão à inconsistência, imprevisibilidade e perturbação na visão do mundo. Nail *et al.* chamam isso de "preferência por consistência" (PFC). O conservadorismo psicológico, então, estaria vinculado à rigidez, necessidade de estrutura e dificuldade de abertura, ou seja, consistência, estabilidade e previsibilidade. [790] Desta forma, o estudo dois buscou medir a tendência de reagir a ameaças exagerando na certeza pessoal e a falta de ambivalência quanto às opiniões pessoais. O ponto era averiguar o crescimento de uma característica do perfil conservador psicológico: certeza psicológica (por exemplo, dogmatismo, rigidez e certeza exagerada).

---

[788] NAIL, P.R.; MCGREGOR, I.; DRINKWATER, A.E.; STEELE, G.M.; THOMPSON, A.W. Threat causes liberals to think like conservatives. **Journal of experimental social psychology,** n. 45, p. 902, 2009.
[789] Ibidem, p. 902.
[790] Ibidem, p. 902.

Os participantes foram separados em dois grupos. O primeiro deveria responder perguntas sobre morte (a. os sentimentos que o pensamento de sua própria morte desperta em você; e b. o que você acha que vai acontecer fisicamente à medida que você morre e uma vez que você está morto?); o segundo respondeu perguntas sobre televisão. Após, todos analisaram o quanto concordavam ou discordavam de assertivas sobre pena de morte e aborto, a partir de dez critérios de convicção (quatro relacionados à firmeza, disposição para defender, força de convicção e certeza; seis relacionados à ausência de ambivalência, como discordância interna, emoções mistas).

Entre os que responderam sobre televisão, os participantes psicologicamente liberais responderam com menor índice de convicção que os psicologicamente conservadores. Entre os que responderam sobre morte, os participantes psicologicamente liberais responderam com maior índice de convicção em comparação com do "grupo televisão".

Enquanto o primeiro estudo mostrou que uma ameaça torna pessoas liberais mais conservadores politicamente, o segundo estudo mostra que uma ameaça torna liberais psicológicos mais conservadores psicológicos, ou seja, com mais convicção, fechamento e rigidez quanto às posições políticas, independentemente de qual seja.

No terceiro estudo, Nail *et al.* buscaram averiguar se, diante de uma ameaça, os liberais psicológicos e políticos seriam convertertidos em conservadores psicológicos e políticos. A pauta antigay tradicionalmente é uma pauta conservadora. Na pesquisa, três dos participantes foram submetidos ao mesmo procedimento do estudo dois e, após, inqueridos sobre o pagamento por uma empresa de despesas médicas para parceiros homoafetivos de empregados no mesmo montante que os heteroafetivos. Eles deveriam também indicar qual porcertagem da população eles acreditavam ter a mesma posição que a sua. Segundo os autores, "This computation allowed us to assess exaggerated consensus for a conservative position – a combined measure of political and psychological conservatism – in a way that we hoped would be subtle enough to reveal staunch Anti-Gay Sentiment without arousing hypocrisy or politically correct responding".[791]

---

[791] Ibidem, p. 905.

Houve uma correlação direta entre posição conservadora e estimativas exageradas de consenso, o que já havia aparecido em outras pesquisas[792]. Na mesma linha do estudo dois, os liberais migraram para uma postura mais conservadora quando experimentando uma ameaça situacional, reforçando suas posições.

Os resultados de três estudos corroboram a hipótese dos liberais reativos. Os liberais tornaram-se mais conservadores após ameaças induzidas experimentalmente. Na verdade, as ameaças consistentemente fizeram com que os liberais se tornassem tão conservadores quanto os conservadores cronicamente eram. Os achados dos três estudos são consistentes com a visão de que a cognição social conservadora, seja política ou psicológica, é uma reação defensiva contra sentimentos de vulnerabilidade pessoal. Além de pesquisas anteriores, mostra que mesmo entre os liberais – indivíduos que não se sentem cronicamente vulneráveis ou atraídos pela estabilidade – a vulnerabilidade manipulada experimentalmente causa reações motivadas de conservadorismo, mesmo em situações que não configuram reações racionais de gestão de riscos à ameaça percebida. Isso comprova a existência de um conservadorismo defensivo e comprova que os liberais ficam mais dogmáticos e radicais quanto à sua visão de mundo e ao valor liberal da tolerância sob ameaça. Embora mais liberais na sua posição política expressa, a forma de suportá-la tornou-se mais conservadora psicologicamente, como uma forma defensiva de proteger sua visão de mundo.

A pesquisa demonstra que o conservadorismo defensivo pode se manifestar não apenas diretamente em termos de uma mudança em direção a atitudes mais conservadoras (Estudos 1 e 3), mas também indiretamente por uma mudança no modo de pensar (Estudos 2 e 3). Assim: "Exaggerated certainty, lack of ambivalence, and imagined consensus are conservative in nature, we submit, even if one's position is left of center".[793]

---

[792] KRUGLANSKI, A. W.; SHAH, J. Y.; PIERRO, A.; MANNETTI, L. When similarity breeds content: Need for closure and the allure of homogeneous and self- resembling groups. **Journal of personality and social psychology,** n. 83, p. 648 – 662, 2002; NEUBERG, S. L.; NEWSOM, J. T. Personal need for structure: Individual differences in the desire for simple structure. **Journal of personality and social psychology,** n. 65, p. 113 – 131, 1993.

[793] NAIL, P.R.; MCGREGOR, I.; DRINKWATER, A.E.; STEELE, G.M.; THOMPSON, A.W. Threat causes liberals to think like conservatives. **Journal of experimental social psychology,** n. 45, p. 906, 2009.

A conclusão, então, foi que o conservadorismo não é apenas uma forma de se posicionar politicamente, mas uma dimensão psíquica diante de um sentimento de vulnerabilidade ante uma ameaça. Assim, Nail *et al.* afirmam que:

> significant threats always induce a tendency towards conservative social cognition. Whether this tendency is manifested directly in terms of increased political conservatism, or more indirectly in terms of increased psychological conservatism, will depend upon the particulars of the situation, such as when change toward political conservatism is blocked by priming or hypocrisy barriers. [794]

Quase dez anos depois, em 2017, Jaime Napier, Julie Huang, Andrew Vonasch e John Bargh conduziram outra pesquisa para investigar a direção oposta: saber se uma percepção de segurança física induziria a uma mudança de atitude entre conservadores para uma posição mais progressista. A resposta foi sim, mas apenas socialmente; não economicamente.

Pesquisas anteriores [795] haviam demonstrado que (i) os conservadores políticos são, em média, mais propensos a perceber ameaças do que seus homólogos liberais; e (ii) a existência de ameaça, em inúmeras formas, está associada ao aumento do endosso de atitudes conservadoras que resistem aos esforços em direção à mudança social.

Na mesma linha, foi demonstrado que conservadores (vs. liberais) percebem o mundo como um lugar mais perigoso[796] e são mais vigilantes a estímulos potencialmente ameaçadores.[797]

---

[794] Ibidem, p. 906.

[795] HIBBING, J. R.; SMITH, K. B.; ALFORD, J. R. Differences in negativity bias underlie variations in political ideology. **Behavioral and brain sciences**, n. 37, p. 297 – 307, 2014. Disponível em: < https://dx.doi.org/10.1017/S0140525X13001192>. Acesso em: 17 mai. 2020; JOST, J. T.; FEDERICO, C. M.; NAPIER, J. L. **Political ideologies and their social psychological functions.** In: M. Freeden (ed.), Oxford handbook of political ideologies, p. 232–250, 2013. New York: Oxford University Press; JOST, J. T.; GAUCHER, D.; STERN, C. "The world isn't fair": A system justification perceptive on social stratification and inequality. In: J. Dovidio, & J. Simpson (eds.). **APA handbook of personality and social psychology**, v. 2 group processes, p. 317–340, 2015. Washington, DC: American Psychological Association.

[796] DUCKITT, J.; WAGNER, C., DU PLESSIS, I.; BIRUM, I. The psychological bases of ideology and prejudice: Testing a dual process model. **Journal of personality and social psychology**, n. 83, p. 75–93, 2002. Disponível em: < https://dx.doi.org/10.1037/0022-3514.83.1.75>. Acesso em: 15 mai. 2020.

[797] CARRARO, L.; CASTELLI, L.; MACCHIELLA, C. The automatic conservative: Ideology-based attentional asymmetries in the processing of valenced information. **PloS On**e, n.6(11), e26456, 2011. Disponível em: < https://dx.doi.org/10.1371/journal. pone.0026456>. Acesso em: 3 mai. 2020; CASTELLI, L.; CARRARO, L. Ideology is related to basic cognitive processes involved in attitude formation. **Journal of experimental social psychology**, n. 47, p. 1013–1016, 2011. Disponível em: < https://dx.doi.org/10.1016/j.jesp.2011.03.016>. Acesso em: 5 mai. 2020; SHOOK, N. J.; CLAY, R. Valence asymmetry in attitude formation: A correlate of political ideology. **Social psychological and personality science**, n. 2, p. 650–655, 2011. Disponível em: <https://dx.doi.

Além da pesquisa já citada de Nail *et al.* que comprova que a existência de ameaça aumenta o conservadorismo, em geral, faz "liberais pensarem como conservadores", há comprovação empírica de que, diante de uma percepção de ameaça, as pessoas reforçam seu apoio à "maneira como as coisas são"[798], tornam-se mais propensos a endossar políticas conservadoras e candidatos políticos republicanos,[799] exibem maior favoritismo no grupo,[800] e passam a antagonizar com aqueles vistos como desafiadores da tradição (ex.: mulheres que contradizem estereótipos de gênero.[801]

O estudo de Napier *et al.* que ora exponho buscava testar a hipótese que o oposto de ameaça – ou seja, sentimentos elevados de segurança – aumentariam posturas socialmente progressistas, especialmente entre os conservadores. O ponto era testar se, induzindo experimentalmente sentimentos de segurança, aumentaria o liberalismo social entre os republicanos (Estudo 1) e a aceitação da mudança social entre os conservadores (Estudo 2).

Ademais, ambos os estudos tinham como pré-condição distinguir a postura social da econômica. Isso, pois, uma série de pesquisas[802] pós 2010 demonstraram

---

org/10.1177/1948550611405219>. Acesso em: 12 mai. 2020; VIGIL, J. M. Political leanings vary with facial expression processing and psychosocial functioning. **Group processes intergroup relations**, n. 5, p. 547–558, 2010. Disponível em: <https://dx.doi.org/ 10.1177/1368430209356930>. Acesso em: 21 mai. 2020.

[798] KAY, A. C.; GAUCHER, D.; PEACH, J. M.; LAURIN, K.; FRIESEN, J.; ZANNA, M. P.; SPENCER, S. J. Inequality, discrimination, and the power of the status quo: Direct evidence for a motivation to see the way things are as the way they should be. **Journal of personality and social psychology**, n.97, p. 421–434, 2009. Disponível em: < https://dx.doi.org/10.1037/a0015997>. Acesso em: 17 mai. 2020; ULLRICH, J.; COHRS, C. Terrorism salience increases system justification: Experimental evidence. **Social Justice Research,** n.20, p. 117–139, 2007.

[799] CRAIG, M. A.; RICHESON, J. A. More diverse yet less tolerant? How the increasingly diverse racial landscape affects White Americans' racial attitudes. **Personality and social psychology bulletin,** n. 40, p. 750–761, 2014. Disponível em: < https://dx.doi.org/ 10.1177/0146167214524992>. Acesso em: 11mai.2020; THORISDOTTIR, H.; JOST, J. T. Motivated closed- mindedness mediates the effect of threat on political conservatism. **Political psychology,** n. 32, p. 785–811, 2011. Disponível em: <https://dx.doi. org/10.1111/j.1467-9221.2011.00840.x>. Acesso em: 20 mai. 2020.

[800] NAIL, P.R.; MCGREGOR, I.; DRINKWATER, A.E.; STEELE, G.M.; THOMPSON, A.W. Threat causes liberals to think like conservatives. **Journal of experimental social psychology,** n. 45, p. 901-907, 2009.

[801] RUDMAN, L. A.; MOSS-RACUSIN, C. A.; PHELAN, J. E.; NAUTS, S. Status incongruity and backlash effects: Defending the gender hierarchy motivates prejudice against female leaders. **Journal of experimental social psychology**, n. 48, p.165–179, 2012. Disponível em: < https://dx.doi.org/10.1016/j.jesp.2011.10.008>. Acesso em: 12 mai. 2020.

[802] DUCKITT, J.; SIBLEY, C. G. Personality, ideology, prejudice, and politics: A dual-process motivational model. **Journal of personality**, n. 78, p. 1861–1894, 2010. Disponível em: <https://dx.doi.org/10.1111/j.1467-494.2010.00672.x>. Acesso em: 13 mai. 2020; FELDMAN, S.; JOHNSTON, C. Understanding the determinants of political ideology: Implications of structural complexity. **Political psychology**, n. 35, p. 337–358, 2014. Disponível em:

que a ideologia conservadora direitista não tinha uma nuance unidimensional, sendo as atitudes sociais e econômicas diferentemente afetadas por sentimentos de ameaça. Foi comprovado[803] que pessoas que valorizavam segurança e estabilidade sobre a criatividade e autoexpressão eram mais propensas a endossar posturas antiprogressistas sobre questões sociais (ex.: oposição à homossexualidade, aborto, feminismo e imigração), mas isso não implicava oposição à desigualdade de renda. Na mesma linha, análises[804] revelaram que a percepção de um mundo perigoso está correlacionada com o conservadorismo social, mas não ao conservadorismo econômico.

Analisando a dupla nunca ideológica, pesquisas realizadas por Duckitt & Sibley, 2010 e Duckitt *et al.*, 2002,[805] mostraram que atitudes políticas econômicas e sociais podem ser determinadas diferencialmente. Eles diferenciaram o autoritarismo de direita como um (i) sistema de crença socialmente conservador caracterizado pela preferência por manter a tradição e resistir à mudança social, de uma posição de dominação social caracterizada pela (ii) preferência por hierarquia e desigualdade. A caraterística (i) seria motivada pela necessidade de segurança e a (ii) pela necessidade de poder, dominância e superioridade. Desta forma, as pesquisas mostraram que a percepção de um mundo perigoso (tanto crônico quanto experimentalmente induzido) está associada ao autoritarismo de direita, mas não com a orientação de dominação social.

< https://dx.doi.org/10.1111/pops.12055>. Acesso em: 15 mai. 2020; FEDERICO, C. M.; WEBER, C. R.; ERGUN, D.; HUNT, C. Mapping the connections between politics and morality: The multiple sociopolitical orientations involved in moral intuition. **Political psychology,** n. 34, p. 589–610, 2013. Disponível em: < https://dx.doi.org/10.1111/pops.12006>. Acesso em: 10 mai. 2020; MALKA, A.; SOTO, C. J.; INZLICHT, M.; LELKES, Y. Do needs for security and certainty predict cultural and economic conservatism? A cross-national analysis. **Journal of Personality and Social Psychology**, n. 106, p. 1031–1051, 2014. Disponível em: <https://dx.doi.org/10.1037/a0036170> Acesso em: 14 mai. 2020; WEBER, C. R.; FEDERICO, C. M. Moral foundations and heterogeneity in ideological preferences. **Political Psychology,** n. 34, p. 107–126, 2013. Disponível em: <https://dx.doi.org/10.1111/j.1467- 9221.2012.00922.x>. Acesso em: 27 mai. 2020.

[803] MALKA, A.; SOTO, C. J.; INZLICHT, M.; LELKES, Y. Do needs for security and certainty predict cultural and economic conservatism? A cross-national analysis. **Journal of personality and social psychology**, n. 106, p. 1031–1051, 2014. Disponível em: <https://dx.doi.org/10.1037/a0036170> Acesso em: 14 mai. 2020.

[804] WRIGHT, J. C.; BARIL, G. Understanding the role of dispositional and situational threat sensitivity in our moral judgments. **Journal of moral education**, n.42, p. 383–397, 2013. Disponível em: <https://dx.doi.org/10.1080/03057240.2013.820659>. Acesso em: 19 mai. 2020.

[805] DUCKITT, J.; WAGNER, C., DU PLESSIS, I.; BIRUM, I. The psychological bases of ideology and prejudice: Testing a dual process model. **Journal of personality and social psychology**, n. 83, p. 75–93, 2002. Disponível em: < https://dx.doi.org/10.1037/0022-3514.83.1.75>. Acesso em: 15 mai. 2020.

Na mesma linha, outras investigações[806] mostraram que o autoritarismo de direita está positivamente associado à percepção de risco pessoal, enquanto a dominação social, não. Um estudo de Duckitt & Fisher, de 2003, mostrou um aumento no autoritarismo de direita (mas não na orientação de dominação social) quando os participantes foram informados de que a sociedade no futuro se tornará economicamente instável, com maior criminalidade e um governo ineficaz em comparação com quando a sociedade futura foi descrita como inalterada ou melhorada.

Diante desse cenário, Napier *et al.* analisaram se pessoas com postura conservadora e progressistas e eleitores do partido republicano e democrata estadunidense. Queriam saber se os conservadores e republicanos, sentindo-se mais seguros, teriam mais abertura a posturas progressistas e liberais. Em dois estudos, foram examinados os efeitos da segurança sobre atitudes sociais versus econômicas (Estudo 1) e atitudes sobre mudança social versus igualdade (Estudo 2).

Divididos aleatoriamente em dois grupos, foi induzida uma percepção de controle para um e de segurança para outro. No estudo 1, fazer com que os participantes republicanos se sentissem fisicamente seguros aumentou seu liberalismo em questões sociais, mas sua posição sobre questões econômicas não foi afetada.[807] A posição dos democratas em nada se alterou, assim como a dos republicanos submetido à percepção de controle. Na mesma linha, mostrou que a segurança pode promover atitudes mais liberais em conservadores, pelo menos em relação às questões sociais. No estudo 2, a condição de segurança não afetou a posição dos conservadores e republicanos quanto à desigualdade. Não houve alternação na postura dos liberais e democratas.

O resultado do estudo de Napier *et al.* com o de Nail *et al.* anteriormente exposto ajudam a explicar a polarização política quando se trata de questões sociais. Quando liberais ou conservadores se sentem ameaçados, há uma radicalização das

---

806 CHOMA, B. L.; HANOCH, Y.; GUMMERUM, M.; HODSON, G. Relations between risk perceptions and socio-political ideology are domain- and ideology- dependent. **Personality and individual differences**, n. 54, p. 29–34, 2013. Disponível em: < https://dx.doi.org/10.1016/j.paid.2012.07.028>. Acesso em: 11 mai. 2020.

807 NAPIER, Jaime L.; HUANGT, Julie; VONASCH, Andrew J. ; BARGH, John A. Superheroes for change: physical safety promotes socially (but not economically) progressive attitudes among conservatives. **European journal of social psychology,** v. 48, n. 2, p. 190, 2017. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1002/ejsp.2315>. Acesso em: 16 mai. 2020.

posições, gerando maior polarização. Quando se sentem seguros, suas posturas quanto a questões relativas à mudança social parecem ser minimizadas.

Para Napier *et al.* afirmam que ameaças à legitimidade e estabilidade do sistema sociopolítico levam as pessoas a defender todos os aspectos desse sistema, incluindo os arranjos sociais e econômicos, e os estudos feito demonstra que a ameaça física está especialmente ligada à preservação da ordem social e à resistência às mudanças sociais. Todavia, as preferências por hierarquia ou desigualdade seriam reforçadas por diferentes tipos de ameaça – por exemplo, a ameaça de brancos perderem poder (ou seja, concorrência) ou ameaças simbólicas ao cenário nacional ou valores (ou seja, ameaça à identidade nacional). [808]

O ponto fundamental é não apenar identificar o *shift* da posição conservadora para a progressista, mas como diferentes ameaças geram diferentes respostas no âmbito social e econômico. Na mesma linha, diferentes tipos de ameaça levarão ao conservadorismo, mas em âmbitos diferentes e por caminhos e razões diferentes.

Segundo Napier *et al.*:

> During times of physical danger, opposition to same-sex marriage, immigration, or gender equality might be mostly driven by a desire to preserve tradition, whereas these same political stances, during periods of other types of threat (e.g., economic), may be driven primarily by a motivation to preserve status hierarchies.[809]

Na mesma linha foi a pesquisa realizada por Karen Stenner e Jonathan Haidt. No artigo intitulado "Authoritarianism is not a momentary madness, but an eternal dynamic within liberal democracies",[810] buscam questionar uma leitura comum atual, de que, do nada, as democracias liberais ocidentais e seus "cidadãos democráticos perfeitos" [811] teriam sido subitamente tomados e convertidos por uma onda chamada "populismo de extrema-direita".

---

[808] Ibidem, p. 192.
[809] NAPIER, Jaime L.; HUANGT, Julie; VONASCH, Andrew J. ; BARGH, John A. Superheroes for change: physical safety promotes socially (but not economically) progressive attitudes among conservatives. **European journal of social psychology,** v. 48, n. 2, p. 193, 2017. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1002/ejsp.2315>. Acesso em: 16 mai. 2020.
[810] STENNER, Karen; HAIDT, Jonathan Haidt. Authoritarianism is not a momentary madness, but an eternal dynamic within liberal democracies. In: SUNSTEIN, Cass R (org). **Can it happen here? Authoritarianism in America**. Apple Book. New York: Harper Collins Publisher, 2018, p. 250-318.
[811] Ibidem, p. 250.

Esse "populismo de extrema-direita" estaria vinculado a valores como nacionalismo, antiglobalismo, xenofobia e isolacionismo,[812] marcado pela identificação de um inimigo a ser combatido. Preferencialmente, esse lugar teria sido ocupado pelos terroristas (a espreita ou em construção), imigrantes e refugiados. Estes dois últimos seriam "'the enemy within,' they are deemed an existential threat to culture and national identity, competitors for jobs, and a brake on national prosperity."[813] Como efeito, recursos públicos deveriam ser direcionados à proteção e vigilância. No âmbito econômico, o Estado deveria agir para proteger seus cidadãos em detrimentos de "estrangeiros" e contra a força brutal do comércio global (protecionismo).

Tudo isso acompanhado de um sentimento antidemocrático intolerante às chamadas "restrições do politicamente correto". Nesse sentido: "These unexpected public demands seem to travel with an angry rejection of the leaders and institutions that pulled these 'politically incorrect' options from the policy menu."[814]

Ao identificar os partidos do *mainstream* com esses líderes vinculados ao politicamente correto, instaurou-se uma descrença na sua capacidade de representação das pessoas e suas demandas. Isso deslocou o foco e a popularidade para partidos de extrema-direita, que passaram a ser vistos como aceitáveis, viáveis e respeitáveis.[815] Instaurou-se uma percepção de que as elites políticas são egoístas, distantes do povo comum, mas atenciosas às minorias, fomentando um sentimento de "'this is not my government' and 'these are not my people'." [816]

Stenner e Haidt se questionam, assim, o que seria esse "populismo de extrema-direita" e de onde ele teria subitamente vindo. Para muitos, ele seria uma forma de *zeitgeist*, como uma doença ou loucura momentânea, causada por fatores ambientais recentes geradores de estresse, como crise financeira, deslocamentos inevitáveis do globalismo, declínio da manufatura,[817] que teriam sido explorados por líderes para seus ganhos próprios, de modo a deslocar a ansiedade das pessoas para bodes expiatórios (refugiado, terrorista, imigrante). O afeto central, então, seria

---

[812] Ibidem, p. 250.
[813] Ibidem, p. 251.
[814] Ibidem, p. 251.
[815] Ibidem, p. 251.
[816] Ibidem, p. 252.
[817] Ibidem, p. 254.

o medo das pessoas, que é absolutamente irracional. Como esses fatores seriam a causa, atacá-los resolveria o problema da loucura da mudança à extrema-direita.

No campo doutrinário, há uma leitura padrão de que o populismo envolve um tipo de *zeitgeist* para o qual um povo visto como soberano, homogêneo, virtuoso e puro é explorado e prejudicado por uma elite corrupta, egoísta e distante e/ou perigosos "outros" que o privam de seus direitos, valores, identidade, voz e prosperidade. [818]

Diante dessa perspectiva, Haidt e Stenner afirmam que, ao observar o que chamam de "*host ideology*"[819] do populismo, diante do que buscam (virtude e homogeneidade) e sentem (ameaça e frustração diante de elites e outros perigosos), fica claro que ele não é apenas uma ideologia política, mas o que denominam "*person-situation interaction*".[820] Isso significa que o comportamento de uma pessoa é efeito de uma personalidade relativamente estável, com características duradouras, interagindo e reagindo a questões ambientais.

Essa interação gera o que Stenner chama de "dinâmica autoritária", que seria efeito de uma predisposição autoritária ativada por uma percepção de ameaça normativa (ex.: à unidade e uniformidade). Como consequência ao medo, uma predisposição endógena latente é "acordada" diante do contato com uma ameaça exógena, gerando como reação uma demanda de unidade e uniformidade, com desprezo pela diferença. Desta forma, essa intolerância não surgiria do nada.

Segundo Stenner, a rubrica "conservador" uniria três perfis psicológicos distintos, que tendem a votar em candidatos de direita: (i) conservadores do *laissez-faire*; (ii) conservadores do *status quo*; e (iii) autoritários. Destes, apenas os autoritários teriam persistentes tendências antidemocráticas, com suporte de medidas altamente iliberais diante de certas condições (no caso, a ameaça normativa).

O que Stenner chama de (i) conservadores do *laissez-faire*, na realidade são os denominados liberais clássicos ou libertários, a favor de uma sociedade aberta e mercados livres de intervenção estatal, sempre em oposição ao que denominam

---

[818] Ibidem, p. 255.
[819] Ibidem, p. 256.
[820] Ibidem, p. 256.

esforços socialistas ou de esquerda para intervir na economia ou gerar redistribuição de riquezas. [821] Em oposição, os (iii) autoritários defendem invasões do governo em assuntos morais, políticos e raciais e não são contra intervenções na seara econômica. Via de regra, há um antagonismo entre os dois, que é determinado pela diferente visão sobre atuação estatal e seus limites.

Já os (ii) conservadores do *status quo* estão mais próximos da visão conservadora clássica burkeana, sendo favoráveis à estabilidade e contrários a mudanças bruscas e incertezas. Tendem a visões autoritárias e intolerantes em condições específicas, quando as instituições, normas e práticas historicamente estabelecidas forem intolerantes em si. Haveria um espelhamento. Segundo Stenner, numa cultura de tolerância, (ii) conservadores de *status quo* e (iii) autoritários tendem a se afastar.

Desta forma, o (iii) autoritarismo estaria marcado por uma predisposição psicológica a "favor obedience, conformity, oneness, and sameness over freedom and difference".[822] Sendo essa uma característica do seguidor e não do líder, Stenner afirma que, enquanto os (ii) conservadores de *status quo* têm uma aversão à mudança (enquanto diferença ao longo do tempo), o (iii) autoritário rejeita a complexidade, diversidade e a diferença. Há uma diferença entre fechamento à mudança e fechamento à experiência.

Segundo Stenner e Haidt, essa é uma diferença fundamental, pois:

> in the event of an "authoritarian revolution," authoritarians may seek massive social change in pursuit of greater oneness and sameness, willingly overturning established institutions and practices that their (psychologically) conservative peers would be drawn to defend and preserve.[823]

Estando particularmente preocupados com o (iii) autoritarismo, Stenner e Haidt passam a analisar o que o autoritarismo faz e em que condições.

Para eles, o autoritarismo conduz a atitudes que focam na redução da diversidade de pessoas, crenças e comportamentos, sempre enaltecendo, incentivando e recompensando a uniformidade e homogeneidade, e depreciando, suprimindo e reprimindo a diferença. Para atingir essa finalidade, admitem e

---

[821] Ibidem, p. 260.
[822] Ibidem, p. 261.
[823] Ibidem, p. 263.

demandam que coerções sejam direcionadas a pessoas e grupos, e buscam um arranjo social e político em que a ação das autoridades privilegie a autoridade do grupo ante a autonomia individual. A obediência e a conformidade devem prevalecer sobre a liberdade individual e a diversidade. Assim, o autoritarismo:

> is far more than a personal distaste for difference. It becomes a normative worldview about the social value of obedience and conformity (versus freedom and difference), the prudent and just balance between group authority and individual autonomy (Duckitt 1989), and the appropriate uses of (or limits on) that authority. This worldview induces bias against different others (racial and ethnic outgroups, immigrants and refugees, radicals and dissidents, moral "deviants"), as well as political demands for authoritative constraints on their behavior. The latter will typically include legal discrimination against minorities and restrictions on immigration, limits on free speech and association, and the regulation of moral behavior (e.g., via policies regarding abortion and homosexuality, and their punitive enforcement). [824]

Segundo Haidt e Stenner, o autoritarismo se apresenta quando, na forma já previamente exposta, uma predisposição psicológica autoritária interage com uma percepção de ameaça à ordem normativa, de modo que a percepção de unidade e uniformidade é colocada em risco. Assim:

> in the absence of a common identity rooted in race or ethnicity (the usual case in our large, diverse, and complex modern societies), the things that make "us" an "us"—that make us one and the same—are common authority (oneness) and shared values (sameness). Accordingly, for authoritarians, the conditions most threatening to oneness and sameness are questioned or questionable authorities and values (...).[825]

Para exemplificar, Stenner cita pesquisas empíricas que comprovam que isso ocorreria em situações como: (i) percepção de que líderes e elites públicas e políticas estão ideologicamente distantes ou geraram decepção; (ii) exposição a uma cobertura midiática aparentemente real sobre "líderes indignos de confiança" ou "opinião pública fragmentada", para a qual não há consenso algum; (iii) estão vivendo em um lugar marcado por alta variação na opinião pública ou (iv) sendo entrevistados em um momento de alta variação na opinião pública.

Essa sensação de instabilidade em todos os casos aumentou a intolerância geral à diferença, seja ela moral, política ou racial, como uma resposta ao medo como um afeto. O autoritarismo representa, então, uma forma de defesa e tentativa de

---

[824] Ibidem, p. 265.
[825] Ibidem, p. 266.

proteção reativa do que a pessoa entende por "Eu" ou "Nós" diante dessa sensação de angústia e desamparo.

Para demonstrar sua hipótese, Haidt e Stenner apresentam a pesquisa chamada EuroPulse, feita de três em três meses, em vinte e oito países da União Europeia, que permitiria comparar o perfil dos votantes na eleição de Donald Trump com aqueles que votaram, por exemplo, no Brexit no Reino Unido e nas últimas eleições francesas.

A pesquisa mostrou um padrão repetido. Cerca de 33% eram autoritários, 37% não autoritários, 29% equilibrados e 5% neutros. Para medir a percepção de ameaça à ordem, foram feitas perguntas sobre a visão das pessoas quanto à perda de consenso da sociedade, perda de confiança nos líderes e perda de confiança nas instituições. Foi também investigada a percepção sobre medo e angústia diante da situação econômica pessoal, familiar e do país.

A pesquisa confirmou que o aumento de uma percepção de ameaça a ordem gera um impacto na tendência de apoio à candidatos como Trump e Le Pen, bem como voto a favor do Brexit. Os dados mostram que, inclusive, em condições sociais vistas como "tranquilas", "authoritarians might even be repelled by populist movements, seemingly lending more of their support to mainstream parties and leaders when the normative order seems intact and functional, and worthy of their allegiance."[826]

Todavia, isso não significa que as pessoas se tornem menos autoritárias, mas que a ausência de condição exógena (percepção de ameaça à ordem) não dispara o gatilho da reação intolerante. Assim, "their inherent predispositions remain intact but latent, awaiting only the sounding of the next societal alarm—about immigrant hordes, moral decay, political disarray—to kick back into action and haul out the defensive arsenal." [827]

Não obstante, a pesquisa mostrou dois fatos muito mais relevantes. Primeiro, os dados demonstram que sentimentos de ameaça à ordem também intensificam a atração pelo populismo de direita a pessoas qualificadas numa

[826] Ibidem, p. 293.
[827] Ibidem, p. 293.

posição "equilibrada". [828] Segundo, quanto aos não autoritários, a percepção de ameaça à ordem reforçou suas posições em defesa da diferença e da "sociedade aberta", provavelmente como uma contrarreação não à ameaça à ordem em si, mas à tendência autoritária vista, esta sim, como uma ameaça. Ou seja:

> authoritarians act more like authoritarians, and non-authoritarians more like their antithesis, under these conditions. As authoritarians move to shore up their defense of oneness and sameness, non-authoritarians may redouble their own efforts on behalf of the 'open society'."[829]

Na prática, esses dois resultados mostram como as posições de centro tendem a desaparecer e a sociedade se fecha numa radicalização das posições e numa polarização.

Por fim, a pesquisa refutou a hipótese de que os autoritários têm uma percepção (real/imaginária) de crise econômica e projetam isso em bodes expiatórios fáceis (ex.: oposição à imigração). Ao contrário, ela demonstrou que o começo está na oposição à imigração como ameaça à unidade pela diferença e, após, isso é sustentado numa narrativa de sofrimento econômico (ex.: "imigrantes estão roubando nossos empregos"). [830]

Como efeito da pesquisa, Haidt e Stenner chegam a algumas conclusões e desafios. Quanto às denominadas democracias liberais, afirmam que, como bem se sabe, a sociedade é composta por diferentes pessoas, com diferentes formas de percepção da realidade e da ordem. Desta forma, dentro dessa diversidade estão sempre pessoas com uma tendência ao autoritarismo que, na melhor das hipóteses, fica latente. Na mesma linha, concluem que há pouca evidência que viver em uma democracia liberal necessariamente torne as pessoas mais democráticas e tolerantes. Assim, "most societies—including those 'blessed' with democracies—will persistently harbor a certain proportion of residents (by our calculations, roughly a third) who will always find diversity difficult to tolerate."[831] A consequência disso é que diante de uma percepção de ameaça à ordem para essas pessoas haverá um catalisador crítico permanentemente em ameaça de eclodir. Desta forma, ações

---

[828] Ibidem, p. 296.
[829] Ibidem, p. 298.
[830] Ibidem, p. 303.
[831] Ibidem, p. 305.

defendidas pelos multiculturalistas de exaltação da diferença e da diversidade podem gerar um efeito *backlash* autoritário:

> things that multiculturalists believe will help people appreciate and thrive in democracy – experiencing difference, talking about difference, displaying and applauding difference – are the very conditions that encourage authoritarians not to the heights of tolerance, but to their intolerant extremes. Democracy in general, and tolerance in particular, might actually be better served by an abundance of common and unifying rituals, institutions, and processes.[832]

Assim, a onda populista de direita que parece vir do nada na verdade decorre não de manipulação de líderes ou da frustração ou ódio, mais de "serious, legitimate preferences that a democracy must attend to".[833]

Haidt e Stenner afirmam que, quando o eleitor do populismo de direita afirma que sua demanda não era ouvida, isso é um fato que deve ser levado a sério. Essa demanda é a demanda de ordem como unidade e coesão. Os absurdos que líderes populistas de direita falam e fazem (ex.: Trump) são considerados em certa medida irrelevantes para seus eleitores e apoiadores porque de fato eles entregam às pessoas o que elas buscam: uma resposta ao medo de desintegração numa narrativa de ordem. Por exemplo:

> When authoritarians raise concerns about, say, the rates or sources of immigration, they are not actually saying, "I'm scared I might lose my job", but in fact, "This is making me very uncomfortable and I don't like where our country is headed". Moreover, "Nobody will let me say so, and only [this Trump-like figure] is listening to me".[834]

A questão da representação aqui deve ser devidamente compreendida. Não é apenas uma questão de representação política no sentido liberal típico, mas efetivamente uma identificação em relação à qual a pessoa sente que o líder torna sua demanda psíquica mais íntima presente como uma questão política relevante, gerando um sentimento de pertencimento e confiança que ameniza a angústia. Os gestos abusivos e autoritários dos líderes não chocam, mas reforçam o apoio porque mostram ao eleitor que eles de fato estão dispostos a subverter a normalidade vista como insuficiente, implementado com força uma nova ordem.

Desta forma, Haidt e Stenner encerram destacando que, apesar da postura reativa, o que os autoritários realmente querem é acreditar nas autoridades e

---

[832] Ibidem, p. 305-306.
[833] Ibidem, p. 306.
[834] Ibidem, p. 307.

instituições, sentir que são ouvidos e parte integrada de uma ordem social forte, estável e coesa. Dependendo de como percebem a realidade (ordenada ou em ameaça), podem oscilar de uma posição de tolerância à diferença para uma postura reativa agressiva de eliminação, coerção e expulsão, admitindo suportar e invocar, inclusive, ampla força e violência estatais.

A percepção desse fato demanda uma mudança na forma como vemos e lidamos com o crescente autoritarismo. Para Haidt e Stenner,

> the current state we find ourselves in can easily be made much worse, or much better, by how we come together and respond to this now in terms of attending to people's needs for oneness and sameness; for identity, cohesion, and belonging; for pride and honor; and for institutions and leaders they can respect."[835]

Isso implica entender que o ataque agressivo à diferença, por exemplo, é um efeito reativo de um problema mais nuclear e central que deve ser considerado e pensado como ser atendido. A luta contra o populismo de direita demanda essa consideração. É preciso pensar como enfrentar a demanda de ordem, unidade, estabilidade e coesão dentro de um marco democrático. Como a questão da ameaça é uma percepção, isso aponta para a relevância da disputa de narrativas e do combate, por exemplo, às fake news e aos discursos de propagação de colapso e ódio.

Haidt e Stenner concluem com um alerta sobre a democracia liberal: ela pode levar à sua própria ruína, "because its core elements activate forces that undermine it and its best features constrain it from vigorously protecting itself."[836] Se a democracia pressupõe integrar as diferenças, o desafio é como atender às demandas, cujo fundamento é inconsciente, de pessoas que estão dispostas a destruir a própria democracia em nome da segurança e da ordem.

2.2 (Des)ordem produtiva

2.2.1 Desordem democrática? Sim, por favor

[835] Ibidem, p. 312-313.
[836] Ibidem, p. 315.

Como vimos, em sistemas que operam pela lógica do todo, toda aposta de Ordem produz, em relação, desordem. Isso se dá porque, na aposta de gerar Ordem, numa dimensão de totalização, produz-se apenas uma dada ordem, que se mostra incapaz de englobar Tudo. Diante do que excede ou resta, inevitável ante o devir-mundo, muitas vezes adota-se uma postura defensivo-reativa, na busca por um fechamento que nunca chega. O medo e o sentimento de despossessão geram um desamparo, pois ser incapaz de tudo prever, controlar e nomear sobre o mundo diz diretamente respeito aos próprios sujeitos. Somos, afinal, parte integrante da realidade e quando falamos do mundo falamos sempre do nosso mundo, de modo que nomeá-lo é, também, produzir, para nós, um lugar nele.

Desta forma, na lógica do Todo, ordem e desordem estão mutuamente e dialeticamente relacionadas, num processo constante que é incontrolável e inevitável. Diante disso, proponho que há outra forma de lidar com essa desordem perturbadora; uma forma produtiva, criativa, positiva e, por que não, necessária. Uma vez que a desordem se dá em relação a uma dada ordem, nomear a desordem é um gesto político por excelência, com efeitos materiais concretos. A luta política é sempre uma luta de narrativas sobre Ordem e, assim, também, sobre Justiça. Enxergar essa desordem na sua dimensão produtiva é pensar sobre o próprio funcionamento da democracia como espaço de dissenso e movimento.

Há, assim, duas camadas de análise que demandam ser pensadas. Na democracia liberal, o dissenso é produtivo porque a disputa de narrativas pressupõe um consenso silencioso sobre os limites e processos de debate. É o denominado campo das regras do jogo e daí a relevância das instituições que medeiam o circuito. Na mesma linha, a mera formalidade dos procedimentos falha em sua missão quando adquire uma operacionalização meramente formal, não se materializando em autêntica capacidade de influência e transformação. A teatralidade dos processos de deliberação, com sua redução a performances, não gera o efeito desejável, mas, em oposição, explicita as relações de poder e as nuances antidemocráticas que operam no próprio sistema de relação político-econômico-social. Esse espaço das regras do jogo engloba regras silenciosas e explícitas, materializando-se, na visão liberal, na figura da Constituição (escrita ou não).

Outra questão se dá quando o dissenso opera justamente sobre as regras do jogo supostamente consensuais. Como elas são a condição do debate de narrativas na democracia liberal, trata-se de um debate sobre os próprios fundamentos do sistema. A discordância sobre a legitimidade das regras do jogo impede que se aceite como legítima a vitória de posições divergentes e a estrutura que, em tese, garante a convivência minimamente pacífica entre posições absolutamente heterogêneas é colocada em xeque, convertendo o dissenso em conflito insaturável.

A tensão assim é de duas ordens. Na primeira, a estrutura de ordenação se mantém e o dissenso circula dentro dela. Na segunda, fica clara a fratura ante a percepção de colapso de um pacto social mínimo que assegura a integração da diferença. Na segunda, a deslegitimidade dos instrumentos regulatórios e das instituições dificulta drasticamente uma solução pacífica de compromisso, tão aclamada pelo modelo liberal.

Toda destruição implica também a oportunidade de construção de algo novo, diferente. Ademais, sabemos que a ilusão da estabilidade estática é sensível e a desconstrução é inerente ao fluxo do devir da realidade sobre a ilusões de controle. É preciso pensar a dimensão produtiva, assim, da desordem que nos assola, especialmente quando percebemos a relação entre defesa de determinada ordem que se apresenta como Ordem e manutenção de estrutura de poder naturalizadas na operacionalidade dita "espontânea" reproduzindo um dado *status quo* de relações e posições.

Segundo Jonathan Marshall, a ordem é constantemente associada ao que ele chama "tecnologias de ordenação", que são "classificatory systems, filing cabinets, command structures, divisions of labour, methods and structures of communication, arrangements of space, barriers, etiquette, maps, shelving and so on."[837] Uma tecnologia é, assim: "something which simplifies and which excludes parts of the complexity of reality, in order to magnify other effects. Technology tends to both cut off unseen connections, and to make unseen connections".[838]

---

[837] MARSHALL, Jonathan. Social disorder as social good. **Cosmopolitan civil societies journal**, v. 2, n. 1, p. 24, 2010.
[838] Ibidem, p. 25.

Como o mundo está em permanente transformação, assim também estão as tecnologias de ordenação. Sob certo prisma, as tecnologias buscam conter e regular essas mudanças, mas na maioria das vezes estão atrasadas em relação a elas. Paralelamente, soma-se o fato de que, se a tecnologia for muito frouxa, falhará na sua missão de ordenar. No entanto, o mesmo ocorre se muito rígida, pois perderá gradualmente o contato com a realidade em mutação dada sua incapacidade de integração e adaptação das transformações do mundo real que não pedem licença para operar.

Segundo Marshall, há três grandes "tecnologias de ordenação": (i) regras, (ii) categorização e (iii) comunicação, todas refletindo, à sua maneira, uma busca por ordem, estabilidade e previsibilidade diante das contingências.

As (i) regras, assim, buscam fabricar ordem, através da criação e regulação de procedimentos e condutas, mas, conforme o autor, geram também desordem. Elas fossilizam comportamentos e práticas, abrem um espaço de discussão sobre interpretação e aplicação, e são incapazes de regular e antever todos os cenários possíveis. Como meio de ordenação que não consegue totalizar, as regras oscilam entre necessárias à fabricação de justiça e meio produtor de injustiça, gerando estabilidade e instabilidade sucessivamente.

Já a (iii) categorização consiste em ferramentas conceituais de ordenação da realidade enquanto complexidade. Conforme Marshall:

> Understandings and theories act as filters and selectors of events from the overwhelming flux of reality. (...) Dividing the world into categories is a way of simplifying the world and of gathering things and events together *which are different* – there is rarely a category of one thing. [839]

Todavia, não há apenas uma única forma de categorizar algo. Ao contrário, como a categoria é um referente cultural e historicamente situado, diante de valores e necessidades concretas, é diferente do "objeto-nômeno". Ela é menos uma definição e mais uma atribuição, que aliena a coisa na palavra e enseja, também, conflito interpretativo. Mais: produz, muitas vezes, generalizações que causas deduções e inferências falsas e problemáticas. Assim:

> Many or most categories will be "congeries" or "collections" rather than definitional. They, or their members, will also be subject to argument – "is that person a *refugee*, a *resident alien*, an overstaying *tourist*, or an *economic*

[839] Ibidem, p. 27-28.

> *migrant*", "do we have a *class* society" etc. Membership in a category, and the category itself, almost always has the possibility of being challenged.[840]

Ademais, as categorias produzem, para gerar ordem, similarização de coisas, mas, na mesma medida, diferenças. E as diferenças tendem a ter efeitos materiais concretos muitas vezes de exclusão e até aniquilação. A atribuição de uma categoria cria um lugar em relação ao outro, e esse lugar pode ser um lugar de poder, que constitui hierarquias e referentes de dominação. As categorias buscam ordenar, mas, como já vimos, ordenar é em si e produz como efeito violência. Ou seja, "By replacing the mess of human actuality with sharp categories more tension and disorder can be created".[841]

A questão é: Podemos prescindir das categorias? É possível viver na realidade e se comunicar sem elas? Para Marshall, a resposta é não: "People must categorise, so avoiding this problem of category-created chaos is impossible, but we can be more aware of it, or less aware of it, and more or less willing to alter our categories to fit with reality".[842]

Por fim, a (iii) comunicação é uma tecnologia de ordenação que, também, produz desordem em si. A questão aqui é o que já vimos com Lacan: a linguagem é o campo do mal-entendido. Primeiro, porque não há relação sexual, ou seja, há um hiato intransponível entre aquele que fala e aquele que escuta, de modo que não é possível garantir que as pessoas estejam entendendo a mesma coisa diante de um significante. A linguagem é porosa, aberta, e representa algo para alguém. O consenso é sempre uma aposta, mas da ordem da impossibilidade; ele se assenta numa crença; o desejo de consenso é o desejo de fazer Um, que move porque nunca chega.

Ademais, o significado das coisas está inserido na história de cada um, que é marcada por nuances inconscientes que escapam ao próprio sujeito. Não sabemos por que sabemos o que sabemos da forma com que sabemos. Por certo, nomear é uma forma de ordenar a realidade e, como somos parte dela, de nos ordenar junto dela, nela. Para Marshall, a comunicação perfeita só poderia ocorrer entre iguais,[843]

---

[840] Ibidem, p. 28.
[841] Ibidem, p. 29.
[842] Ibidem, p. 29.
[843] Ibidem, p. 29.

mas não há iguais – e a ilusão de igualdade liberal pelo direito explicita toda sua ideologia aqui. Mas é mais que isso: como a verdade de nossa mensagem é inacessível a nós mesmos, o diálogo entre iguais colocaria o sujeito apenas diante do enigma do seu sentido sobre si mesmo.

É preciso também destacar a falsidade da ideia que mais comunicação é em si algo positivo. Mais comunicação não significa pessoas mais bem informadas, mas pode representar uma ampliação da circulação de falsas narrativas e um aterramento de mensagem que colocam em ação um filtro seletivo adequado ao viés de mundo que se busca preservar. Como vimos na discussão sobre conservadorismo, as pessoas tendem a, inconscientemente, concordar e reproduzir as informações que mantém suas visões confortáveis de mundo ordenado. Assim: "Communication, in itself, does not always bring harmony, or solve the problems of social disorder, as it can propel people who disagree into conflict and it is harder to hate someone you don't know exists".[844]

Como a comunicação é inevitável e sempre situada num contexto histórico, cultural e pessoal, a comunicação perfeita não existe e a boa comunicação implica, paradoxalmente, aceitar que a comunicação falha em gerar ordem e produz equívocos e mal-entendidos. Ela pode ser "aprimorada", mas como os "problemas" são de estrutura e, logo, inevitáveis, esse aprimoramento implica melhor lidar com os furos e incapacidades de fechamento.

Marshall afirma que esses problemas são inevitáveis, pois processos sociais que envolvem comunicação implicam o que ele denomina "multiple interactive reflexivities".[845] Isso nada mais é que o efeito concreto da posição lacaniana sobre o que é a linguagem e a ausência de relação sexual enquanto proporção, numa dimensão de pensar o social pela "teoria do caos". Como não há metalinguagem, o hiato entre o eu e o outro é reproduzido, fabricado em ato, e jamais "consertado" pela comunicação. O ato de pensar Ordem pela linguagem implica desordem, pois não há fechamento. Assim:

> This simply means that everyone has some understanding of how the world works, how to interpret others, and how to operate within that world. Even the best attempts to render these understandings uniform, comes up against errors of transmission and replication. As a result there

[844] Ibidem, p. 30.
[845] Ibidem, p. 30.

> is always a complex divergence of views, interpretations of message and events and responses to those messages and events. Further, these reflexivities do not exist alone, but interact and modify each other. [846]

Dessa forma, debates e divergências sobre Ordem, e, obviamente, desordem, são sempre políticas, e, logo, assentados num dissenso insuperável. Ademais, há uma dupla dimensão sempre em operação: declarações de desordem dentro de um marco de ordem versus a própria noção daquela específica ordem como um problema. No primeiro, buscam-se maneiras de superar uma questão dentro de um referente de ordem; no segundo, é a própria noção de ordem que se apresenta como problemática. Posturas criativas e transformadoras no primeiro visam reformar e consertar; no segundo, superar. Desta forma, com a ordem não gera Ordem, há sempre uma dimensão de criatividade que é fomentada e vista como necessária dentro de um sistema: aquela que busca resolver os problemas mantendo as coordenadas imaginário-simbólicas, numa adaptação e manutenção de um *status quo*. Mas há uma dimensão criativa que se torna problemática: aquela que é tratada como violenta, vândala, que coloca em xeque a própria normalidade. A tensão entre criatividade instrumental e criatividade produtiva é uma tensão inerente.

Ademais, quando olhamos para as tecnologias de ordenação, vemos a problemática da questão se apresentar. A produção de regras, a comunicação e a categorização buscam antecipar, regular e compreender a realidade, como se ela representasse um processo capaz de ser apreendido. Todavia, cada tentativa de ordenar (que gera sentimento de tranquilidade, controle e estabilidade) produz desordem e ainda criar novos espaços de desordem. Vejam-se as regras e leis, por exemplo. Numa lógica do Estado moderno, as regras e sua coerção são vistas como necessárias para a padronização, generalização e universalização de conduta através de um marco mínimo regulatório e, assim, como condição de que haja, socialmente, coesão, segurança e estabilidade. No entanto, não só o processo de elaboração, intepretação e a aplicação das regras gera tensão, como, quanto mais regras existam, mais desobediências possíveis ocorrerão e maior deve ser o arsenal de controle social.

---

[846] Ibidem, p. 30-31.

Ou seja, há uma visão de que não é possível a convivência sem regras (ordenação jurídica, por exemplo). Sem regras, percepção de caos. No entanto, a elaboração dessas regras é conflituosa, porque diferentes pessoas têm visões diferentes sobre ordem. Na mesma linha, as regras não conseguem prever todos as situações, então sua interpretação e aplicação são sempre objeto de disputa e tensão. Ademais, para que a regra produza efeito, o descumprimento deve ser identificado e punido, o que cria uma situação paranoica de fiscalização intensa e constante. Quanto mais regras, mais descumprimento (porque só se pode descumprir uma regra que existe, e, quanto mais regras, mais descumprimento), logo mais fiscalização necessária, mas a fiscalização não consegue Tudo ver e prever, logo mais ineficiência, e, assim, mais percepção de desordem, que demanda mais regras, e assim sucessivamente. O ciclo da ordenação social na lógica do Todo, oscila e produz sucessivamente ordem e desordem, sempre. Quanto mais tecnologia de ordenação, mais ordem, e, logo, mais desordem. A busca pela Ordem produz uma sociedade, assim, mais insegura, mais paranoica e com mais medo, no interior da qual, ao tentar solucionar-se isso, reproduz-se o problema de base. Governar na lógica do todo implica isso, com um movimento pendular de maior ou menos paranoia. Note-se como a questão do governo pela técnica recorta uma perspectiva que é mais profunda do que próprio elitismo. É a ilusão de que a solução da desordem é possível e é um ato de razão e escolha, e não político por excelência, logo, aberto e conflitivo. Como se a técnica produzisse Ordem como competente operacional e neutro e não uma aposta de ordem (que faz semblante de Ordem e sempre fracassa e gera nova desordem).

Quando vemos isso, percebemos que a relação entre ordem e eficiência e ordem e justiça implica que, quanto mais se busca eficiência, mais se gera eficiência, mas, também, ineficiência. O mesmo vale para justiça: mais se gera uma forma de ordem justa, mais se produz injustiça em ato. Quanto mais se busca perfeição, mais se gera descontentamento. Não é à toa que a busca pelo Todo na neurose (que se reflete no social) gera o que Freud chamou de mal-estar. O Estado de Direito da vida gera sempre um estado de coisas de exceção permanente. O verdadeiro problema é não entender a lógica disso e achar que se pode consertar o que é da ordem a estrutura lógica-operacional. Na mesma linha freudiana, a intensificação e a

repetição só tornam mais constante e evidente o furo e, logo, geram mais insatisfação. Se a busca de ordem movimenta o social, o gozo da desordem desempenha um papel nodal também.

Freud dizia que governar era uma atividade impossível. E é verdade. A questão é: por quê? É impossível porque não se consegue produzir Ordem. Na democracia as pessoas estão sempre e necessariamente em descontentamento com o governo e há sempre uma narrativa de inabilidade, incapacidade e crise. Não estou negando que existam materialmente problemas e crises. Estou afirmando que, como o Estado ocupa esse papel de gerar Ordem e o governo é o processo pelo qual escolhas nada neutras e absolutamente políticas são feitas para buscar realizar essa tarefa, a Ordem como perfeição, totalidade, unidade, coesão, consenso e integração nunca chega.

Como já vimos, quando o Estado investe em inteligência, aloca recursos, cria e executa regras com violência, atua na defesa e segurança (antecipando, reagindo e declarando inimigos), etc., ele está exercendo um papel de fabricar Ordem. Paradoxalmente, a visão da necessidade do Estado para gerar Ordem decorre de uma percepção de que a Ordem não é capaz de existir. É a demanda de Ordem que legitima o exercício do poder como violência. Mas se Ordem implica disputa, essa legitimidade é também sempre frágil e em certa medida violenta quando generalizada. Mais: ela precisa ser fabricada, e isso só ocorre pelo reforço de visões hegemônicas de Ordem e narrativas de necessidade, logo, de medo, insegurança e ameaça. O Estado (não só ele, mas também) fabrica ordem e narrativas de desordem.

Por outro lado, como a democracia implica inclusão constante e majoritária de pessoas nas decisões sobre Ordem, quanto mais pessoas efetivamente participam, mais dissenso. Daí o apelo a procedimentos e instituições fortes. Todavia, no limite, como Schmitt bem já demonstrou, o debate vai até o limite da decisão; e uma hora uma deve ser tomada. É preciso que se observe como isso opera a todo momento nas decisões mais cotidianas no âmbito dos poderes estatais. A decisão cristaliza temporariamente uma forma de justiça e ordem como Justiça e Ordem aplicadas coercitivamente a todos como Verdade sobre a vontade do Povo. Mas isso não cessa a diferença e a busca por uma nova Verdade. A democracia produz e reproduz o ciclo de dissenso e insatisfação. Na mesma linha, quanto mais democracia, mais

conflito e mais insurgência; logo, mais instabilidade. Não é à toa que conservadores que se opõem à incerteza e à inconstância cedem facilmente a pautas antidemocráticas. Isso é fundamental: gerar Ordem na democracia, quando ela opera de forma positiva, causa desordem necessariamente. A estabilidade democrática gera instabilidade. E isso não é uma questão que procedimentos e instituições resolvam, pois, quando estes operam na lógica democrática, reproduzem a própria tensão ali. Crise na democracia é quando esta não é capaz de gerar certa crise na visão de Verdade e Ordem. Esse paradoxo tem de ser urgentemente notado.

A questão é que operar dentro de lógica de paz social interna facilmente recai numa lógica de violência e exclusão antidemocrática. A democracia como meio para liberdade e paz social só pode ser mantida caso se entenda que mais democracia e mais liberdade gera mais dissenso: paz é conflito.

Ademais, o discurso da Lei e Ordem ou da Ordem e Progresso deve ser decodificado e desmascarado em toda sua disfuncionalidade funcional, com suas camadas de violência e ideologia. Essa Ordem é sempre às custas da exclusão e do uso da força, numa homogenização forçada que recusa a se assumir como produtora também de desordem e, no limite, morte (física e simbólica).

A desordem na ordem e da ordem são coisas diferentes. A questão é: se democracia gera certa desordem e se a desordem é também inevitável e um componente da transformação, será que podemos pensar num aspecto produtivo da desordem? Para Marshall, isso demanda considerar duas coisas:

> Firstly, that all systems of governance, or ordering, are subject to incoherence and will produce disorder; the more efficient and more total the order the more likely it will result in disruptive and destructive disorder. Secondly, it is useful to recognise this incoherence and the possible benefits that arise from allowing disorder and friction, especially if you are in favour of some kind of democracy. Perhaps a society, or State, can only be representative, democratic and inclusive if its members can accept a degree of inefficiency, ambiguity and lack of control?[847]

Para além da relação entre desordem e democracia, há um componente criativo e transformador daquilo que excede e não integra.

---

[847] Ibidem, p. 44.

2.2.2 Pulsão de morte e a potência do fora

Pensar sobre as pulsões é pensar sobre a operacionalidades dos sujeitos dentro de uma lógica do Todo que nunca fecha. Em "As pulsões e suas vicissitudes", Freud analisa as pulsões subdividindo-as em quatro aspectos: (i) impulso/pressão; (ii) meta/alvo; (iii) objeto e (iv) fonte. O (i) impulso/pressão corresponde ao elemento motor, à força decorrente do *quantum* de excitação que busca descarga. Com a descarga, há uma amenizada na pressão, mas não a eliminação da pulsão. O (ii) alvo refere-se à meta, que é a busca pela satisfação plena. As pulsões podem ser inibidas na meta, ou seja, parcialmente satisfeitas na forma de sintomas, recalque e sublimação. O (iii) objeto pulsional é aquele pelo qual a pulsão busca atingir sua meta de plena satisfação.

Aqui é preciso destacar algo absolutamente fundamental. A pulsão reflete a busca por uma satisfação absoluta. Por operar através de objetos, ela é efeito de uma sensação de separação e perda. A perda, Freud fala, remete à falta, decorrente de uma separação fundamental e de uma satisfação original perdida. A questão da Unidade só aparece para o sujeito pela experiência da perda. A esse "objeto pedido" fundamental Freud chama de *das Ding*; ele se faz presente na estrutura justamente por estar ausente. Todos os objetos pulsionais possíveis são *die Sache*, substitutos disponíveis na busca que apenas permitem satisfação parcial: gera satisfação, mas sempre não suficiente, colocando o sujeito a buscar mais, ainda. A satisfação plena só poderia ser atingida através de um objeto, *das Ding*, mas ele está desde sempre perdido. A direção pulsional para *die Sache* é marcada pela fantasia e desejo, os quais se constituem justamente pela falta que move. É essa satisfação não-plena que coloca o sujeito permanentemente em direção a outros objetos, em repetição.

Busca-se *das Ding*; mas encontra-se *die Sache*. O objeto se torna "o objeto escolhido" para investimento pulsional em razão daquilo que representa ao sujeito. É a satisfação perdida, a fratura da perda, que, somada à linguagem e à experiência, permite que se constituam representações-objeto que movem o desejo e a fantasia do sujeito diante de *die Sache*, na busca por *das Ding*.

Quando o sujeito fica preso em uma representação objetal, Freud chama a isso de "fixação objetal". A mobilidade do ciclo de repetição pulsional continua, mas

direcionada a um objeto apenas. Ao pensar o conceito de narcisismo, Freud afirma que as pulsões podem se relacionar a duas formas de relação objetal: narcísica e de apoio. Isso é fundamental, pois remete ao fato de que o próprio Eu pode ser objeto do direcionamento das pulsões, como ocorre no autoerotismo narcísico.

Quanto à (iv) fonte, refere-se à origem da pulsão, que é um afeto, uma energia corporal elevada, decorrente de um estímulo. Segundo Freud, a pulsão é um conceito limite, entre o psíquico e o somático.

Quando da escrita de "As pulsões e suas vicissitudes", em 1915, Freud dividia as pulsões em (i) pulsões do Eu, de autoconservação e (ii) pulsões sexuais. Em 1920, com a elaboração de "Além do princípio do prazer", ele divide as pulsões em (iii) pulsões de vida e (iv) pulsões de morte, o que é retomado e ressignificado, em 1930, no "Mal-estar na civilização".

As (i) pulsões de autoconservação são aquelas que buscam a preservação da vida do indivíduo, como alimentar-se e defender-se. Já as (ii) sexuais, que podem ser inclusive agressivas, buscam a satisfação corporal do indivíduo inscrevendo sua libido em objetos, dentre os quais estaria o próprio Eu. No início da vida, as pulsões sexuais se confundiriam com a de autoconservação e progressivamente seriam direcionadas para outros objetos. Essas pulsões seriam reguladas por um princípio do prazer, que busca o prazer e evitar a dor, cotejado com um princípio da realidade, que coloca o adiamento da gratificação diante das exigências da realidade física e social, determinada pela escassez e normas de conduta. Na tensão entre os dois, o sujeito busca extravasar suas pulsões e manter o nível de excitação sob controle a fim de assegurar estabilidade e continuidade, mas dentro de limites, o que coloca a questão da inibição da meta e escolha de objeto. O ponto é a busca do equilíbrio constantemente, já que as pulsões são cessam de demandar, há que nunca totalmente satisfeitas.

Esse dualismo pulsional entra em crise em "Além do princípio do prazer". Se o aparelho psíquico busca a manutenção da estabilidade dos níveis pulsionais, a explicação de Freud não dá conta de explicar por que a própria psique coloca o sujeito em situações que provoca desprazer e sofrimento. Ele constrói essa abordagem a partir de sonhos que recuperam fatos traumáticos e analisando o neto que jogava o objeto preferido (um carretel que era disparado à distância e depois

puxado para si novamente. A questão era: por que nos recolocamos mentalmente situações de dor, sofrimento, separação e perdas, forçando-nos a revivê-las, se queremos só felicidade e prazer? A resposta de Freud é: há algo para além do princípio do prazer, que gera uma forma de satisfação pelo desprazer. E isso é tão forte que enseja repetição.

Freud observa que o gesto do neto de jogar o objeto revive no brinquedo a perda da mãe, ausente no momento. Ele joga o objeto porque não pode jogar a mãe e porque não consegue dar conta da perda com palavras. A repetição da perda busca retomá-la numa tentativa de lidar com ela, de assumir controle e descarrega. O trauma da perda é recalcado, para proteger o sujeito, mas retoma direcionando a agressão e revivendo a cena de forma deslocada e metafórica em outros objetos. O que há além do princípio do prazer é uma (iv) pulsão de morte.

A pulsão de vida busca conservação e manutenção; é o amor, Eros. Freud une as (i) pulsões do Eu, de autoconservação e as (ii) pulsões sexuais aqui. Já a pulsão de morte busca destruição, desconstrução e transformação. Mas deve-se notar: o que a pulsão de morte busca de fato é a superação da perda, na busca pela Unidade, totalidade e completude, que, como nunca chega, demanda reinvestimento. A repetição ocorre porque a perda e a falta não são totalizáveis. Freud nota assim que não basta conservar, pois o sujeito move-se sempre para tentar totalizar.

Há um sentimento que Freud discute em "O mal estar na civilização" denominado *oceânico*. Conversando com um amigo que procura lhe explicar sua relação com a religião, ele afirma para Freud que ela representa a busca por esse sentimento. Trata-se da sensação de Completude, Unidade, Segurança, Fechamento, de Totalidade. As pulsões de vida e morte, no âmbito individual, representam, então essa tensão interna a cada um de nós para conservar, unir, diante da busca que esse sentimento oceânico se converta numa Unidade concreta e Ordenada, versus uma força destrutiva, disruptiva e transformadora que impulsiona a mudança e a plasticidade contra qualquer imobilismo. Essa tensão vive dentro de nós e nos move, por que nunca se fecha, ou seja, nunca se faz Um.

Em "O Mal-estar na civilização", Freud busca compreender como esse processo é também social. Para ele, a conduta dos homens indica que o que estes

pedem da vida, o que buscam nela alcançar, é a permanente felicidade[848] que consiste na "ausência de dor e desprazer e, por outro lado, a vivência de fortes prazeres".[849] Aqui estabelecer-se-ia o programa do princípio do prazer. Um programa que, segundo Freud, é "absolutamente inexequível", [850] porém, "não nos é permitido – ou melhor, não somos capazes de – abandonar os esforços para de alguma maneira tornar menos distante sua realização".[851]

Diante deste cenário, inúmeros caminhos podem ser tomados, porém "em nenhum destes caminhos podemos alcançar tudo que desejamos",[852] nenhum conduz à felicidade seguramente.[853] Mas afinal, pergunta Freud, "por que é tão difícil para os homens serem felizes?"[854]

Ele responde indicando três fontes de onde provém o sofrer humano: "a prepotência da natureza, a fragilidade de nosso corpo e a insuficiência das normas que regulam os vínculos humanos na família, no Estado e na sociedade".[855] Neste texto, Freud está particularmente interessado na terceira fonte, denominada por ele de "social".

Contudo, se "boa parte da culpa por nossa miséria vem do que é chamado de nossa civilização",[856] como "compreender por que as instituições por nós mesmos criadas não trariam bem-estar e proteção para todos nós"?[857] Afinal, "tudo aquilo com que nos protegemos da ameaça das fontes do sofrer é parte da civilização".[858] Surge então uma suspeita: "aí se esconderia um quê da natureza indomável, desta vez da nossa própria constituição psíquica".[859] É isso que passamos a analisar.

---

[848] FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização (1930). In: _____. **O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 29.
[849] Ibidem, p. 30.
[850] Ibidem, p. 30.
[851] Ibidem, p. 40.
[852] Ibidem, p. 40.
[853] Ibidem, p. 42.
[854] Ibidem, p. 43.
[855] Ibidem, p. 43.
[856] Ibidem, p. 44.
[857] Ibidem, p. 44.
[858] Ibidem, p. 44.
[859] Ibidem, p. 44.

Segundo Freud, a civilização consiste "na inteira soma das realizações e instituições que afastam a nossa vida daquela de nossos antepassados animais, e que servem para dois fins: a proteção do homem contra a natureza e a regulamentação dos vínculos dos homens entre si".[860]

Compreender a cultura é entender que seu fundamento está no amor, tanto o sexual quanto o inibido na meta. Um dos principais esforços da civilização é "juntar homens em grandes unidades",[861] e ambos os "amores" têm a "função de unir um número considerável de pessoas, de maneira mais intensa que obtida pelo interesse do trabalho em comum".[862] No entanto, isso não se dá sem uma dose imensa e intensa de sacrifícios e exigências.

Ora, o objetivo da civilização fundada no amor é unir os homens. O obstáculo: os próprios homens. O maior obstáculo à cultura é "o pendor constitucional dos homens para a agressão mútua".[863] Isso demanda que a civilização adote uma série de medidas e métodos que permitam por limites aos instintos agressivos humanos e prevenir os excessos, porém "a lei não tem como abarcar as expressões mais cautelosas e sutis da agressividade humana".[864]

Para Freud, se a cultura impôs sacrifícios tanto à sexualidade quanto à agressividade do homem, "compreendemos melhor por que para ele é difícil ser feliz nela".[865] A frustração civilizacional e o mal-estar que ela gera não decorrem de um defeito a ser consertado, mas de uma tensão estrutural e insolúvel.

Se o processo cultural busca "criar uma unidade a partir dos indivíduos humanos; a meta da felicidade humana ainda existe, mas é impelida para segundo plano".[866] Ocorre que essa unidade é justamente "de indivíduos humanos", marcados por uma tendência natural à agressão e cujo processo de desenvolvimento individual conserva como principal meta "achar a satisfação da felicidade, e a integração a uma comunidade aparece como uma condição inevitável, que deve se cumprir para alcançar a meta da felicidade".[867]

---

[860] Ibidem, p. 49.
[861] Ibidem, p. 66.
[862] Ibidem, p. 65.
[863] Ibidem, p. 118.
[864] Ibidem, p. 78.
[865] Ibidem, p. 82.
[866] Ibidem, p. 115.
[867] Ibidem, p. 114.

Há uma tensão inevitável entre uma aspiração egoísta e uma altruísta. Segundo Freud, "as duas tendências, a de felicidade individual e a de união com outros seres, tem de lutar uma com a outra no interior de cada indivíduo".[868] Por isso, o ponto em comum entre o desenvolvimento cultural e individual é a luta entre Eros e o instinto de morte; entre uma tendência de união e de destruição.

O ponto fundamental aqui é compreender a existência deste "instinto de agressão especial, autônomo",[869] "original",[870] inerente ao ser humano; "um instinto natural de agressão dos seres humanos, a hostilidade de um contra todos e todos contra um".[871] Há, "além do instinto para conservar a substância vivente, e juntá-la em unidades cada vez maiores, um outro a ele contrário, que busca dissolver essas unidades e conduzi-las ao estado primordial inorgânico".[872] Ou seja, "ao lado de Eros, um instinto de morte. Os fenômenos da vida esclarecer-se-iam pela atuação conjunta ou antagônica dos dois".[873]

A conversão desta propensão inata à agressão em mal-estar na civilização só pode ser compreendida quando se analisa por que mecanismo psíquico a pulsão destrutiva é contida, de modo a impedir seu extravasamento. Para o ganho da união se paga um preço no corpo diante do sacrifício. Mas afinal, para onde vai essa descarga destrutiva?

Como afirma Freud,

> a agressividade é introjetada, internalizada, mas é propriamente mandada de volta para o lugar de onde veio, ou seja, é dirigida contra o próprio Eu. Lá é acolhida por uma parte do Eu que se contrapõe ao resto como Supereu, e que, como "consciência", dispõe-se a exercer contra o Eu a mesma severa agressividade que o Eu gostaria de satisfazer em outros indivíduos.[874]

Essa tensão se converte em sentimento de culpa e "se manifesta como necessidade de punição".[875] O sentimento de culpa é, assim, "a expressão do conflito de ambivalência, da eterna luta entre Eros e o instinto de destruição ou de morte".[876]

---

[868] Ibidem, p. 115.
[869] Ibidem, p. 83.
[870] Ibidem, p. 90.
[871] Ibidem, p. 90.
[872] Ibidem, p. 86.
[873] Ibidem, p. 86.
[874] Ibidem, p. 92.
[875] Ibidem, p. 92.
[876] Ibidem, p. 104.

Esse conflito, que se encontra no processo de desenvolvimento do indivíduo, é "atiçado quando os seres humanos defrontam a tarefa de viver juntos. (...) Ao se procurar uma ampliação dessa comunidade, o mesmo conflito prossegue em formas dependentes do passado, é fortalecido e resulta numa intensificação do sentimento de culpa". [877] Quanto mais o impulso de união da cultura opera, o sentimento de culpa se intensifica. Destarte, Freud conclui e demonstra que "o preço do progresso cultural é a perda de felicidade, pelo acréscimo do sentimento de culpa".[878]

A cultura, estando fundada em Eros, prevê a união de indivíduos em grupos cada vez maiores e relações cada vez mais complexas. Isso implica um núcleo interditório e ético que restringe o agir e o extravasamento das pulsões destrutivas dos indivíduos. A felicidade e a satisfação individual é relegada a segundo plano, é contida e moldada à necessidade de união, através de uma pressão cada vez maior para a repressão dos instintos. Conforme Freud ensina, "quando uma tendência instintual sucumbe à repressão, seus elementos libidinais se transformam em sintomas, seus componentes agressivos em sentimento de culpa".[879]

Todavia, como já exposto, há uma inter-relação entre o desenvolvimento cultural e o individual. No âmbito individual, o sujeito busca a felicidade pela satisfação das pulsões, levando-as a ato. Uma aspiração egoísta, que não pode ser compreendida sem o fenômeno da transgressão. Há uma relação entre busca da felicidade e ultrapassamento da lei, destruição e desunião. Perdura, dentro do sujeito, uma luta entre Eros e pulsão de morte. Um desejo altruísta de se manter amado e unido aos demais na comunidade e um desejo egoísta e destrutivo de satisfação pulsional em ato. Para o indivíduo, "a integração ou adaptação a uma comunidade aparece como uma condição inevitável, que se deve cumprir para alcançar a meta da felicidade".[880] Porém, a meta da felicidade se mantém e a força da pulsão de morte é inescapável.

Como o desenvolvimento cultural é composto de indivíduos, esse conflito é lá reproduzido. A cultura quer unir cada vez mais, mas deve juntar indivíduos que

---

[877] Ibidem, p. 104.
[878] Ibidem, p. 106.
[879] Ibidem, p. 113.
[880] Ibidem, p. 114.

buscam prazer e satisfação individual. Como unir todos quando há uma agressão originária e autônoma em cada um, um pendor estrutural à agressão? Essa tensão implica que o preço da cultura é o mal-estar individual, pois só prospera em sua meta através do controle e da interdição cada vez mais severa das pulsões agressivas dos sujeitos.

Só há sujeito na cultura, atravessado por ela. O mal-estar não é um defeito a ser corrigido, mas uma questão lógica e necessária. Há um preço na carne a ser pago para ser sujeito.

Por fim, é preciso que se deixem claros alguns pontos sobre a natureza da pulsão de morte. Primeiramente, algo que, embora seja óbvio, nunca é demais destacar. A pulsão de morte não é um defeito a ser consertado e não pode ser "eliminada" pela via da razão ou por qualquer pseudo-método supostamente desenvolvido para esse fim.

Em segundo lugar, note-se que, como expõe Freud na obra do Mal-estar, trata-se de um "instinto de agressão especial, autônomo"[881] "original"[882] inerente ao ser humano; "um instinto natural de agressão dos seres humanos, a hostilidade de um contra todos e todos contra um". [883]

Essa natureza autônoma da pulsão de morte marca o reconhecimento da onipresença da destrutividade, de uma pulsão cuja energia não é a libido. Segundo Garcia-Roza, isso implica "reconhecer uma pulsão destrutiva como algo totalmente independente da sexualidade, era reconhecer a maldade fundamental e irredutível do ser humano. Não se trata mais de uma sexualidade que, regida pelo princípio do prazer, lança mão da agressividade para atingir seu objetivo, mas sim de uma disposição pulsional autônoma, originária, do ser humano".[884]

Em terceiro lugar, é mister destacar que a natureza destrutiva não necessariamente está vinculada a uma violência como uma "encarnação do mal" ou pura agressividade. Ela deve ser entendida melhor como uma força de produção do

---

[881] Ibidem, p. 83.
[882] Ibidem, p. 90.
[883] Ibidem, p. 90.
[884] GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **O mal radical em Freud.** 5. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2004, p. 134.

novo, uma recusa da permanência, é um "princípio disjuntivo, é produtora de diferenças".[885]

Segundo Lacan, trata-se de uma "vontade de destruição. Vontade de recomeçar com novos custos. Vontade de Outra-coisa, na medida em que tudo pode ser posto em causa a partir da função significante".[886] A pulsão de morte em Freud deve, assim, ser entendida como "pulsão de destruição, uma vez que ela põe em causa tudo que existe. Mas ela é igualmente vontade de criação a partir de nada, vontade de recomeçar". [887]

Assim, a natureza anticultural da pulsão de morte deve ser pensada não apenas como uma tendência à destruição da cultura e da natureza, mas "no sentido de colocar em causa tanto uma como a outra, de recusar a permanência do 'mesmo', de provocar na natureza e na cultura a emergência de novas formas".[888]

Aqui é possível fazer uma aproximação entre Hegel e Freud. O que a pulsão de morte mostra é a existência de uma positividade na negatividade, uma força de transformação, progresso enquanto processo e movimento que está atrelada à ideia de transgressão, de ir mais além de uma estrutura. Não se trata de uma negação absoluta, mas de uma "negação determinada, portadora da positividade e inseparável da vida enquanto vida humana".[889]

Em quarto lugar, é fundamental notar o acerto de Lacan ao destacar a natureza histórica da pulsão de morte. Aparentemente haveria uma contradição aqui: se Freud afirma que esta é autônoma e originária, ela se situaria "para além da linguagem e da ordem – portanto, no lugar do acaso e da dispersão – ela seria muito mais marcada pela a-historicidade, ficando a historicidade referida à representação".[890] Todavia, esse desdobramento consistiria num grave equívoco lógico e interpretativo. De fato, ela está "para além", mas de forma alguma isso significa estar "fora de".

Segundo Lacan:

---

[885] Ibidem, p. 134.
[886] LACAN, Jacques. **Seminário, livro 7**: a ética da psicanálise, 1959-1960. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 254.
[887] Ibidem, p. 254-255.
[888] GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **O mal radical em Freud**. 5. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2004, p. 135.
[889] Ibidem, p. 158.
[890] Ibidem, p. 135.

> a pulsão de morte deve ser situada no âmbito histórico, uma vez que ela se articula num nível que só é definível em função da cadeia significante, isto é, visto que uma referência, que é referência de ordem, pode ser situada em relação ao funcionamento da natureza. É preciso algo para além dela, de onde ela mesma possa ser apreendida numa rememoração fundamental, de tal maneira que tudo possa ser retomado, não simplesmente no movimento das metamorfoses, mas a partir de uma posição inicial. [891]

Se a cadeia significante, no campo do simbólico, remete a uma forma inconsciente de ordenação, a pulsão de morte é que se encontra "para além dessa cadeia, o *ex nihilo* sobre o qual ela se funda e se articula como tal".[892] Ela é, assim, "reveladora de uma estrutura do campo. Ela indica esse ponto que lhes designo alternativamente como sendo o do intransponível ou o da Coisa".[893] Por isso, segundo Lacan, "no começo era o verbo"; porque é o significante que marca a origem da cadeia como uma ordem distinta e permite articular a pulsão como histórica.

Se a cadeia significante remete ao que é da ordem do simbólico no inconsciente, as pulsões remetem ao que é da ordem do Real; para além da ordem. As pulsões não obedecem a nenhuma ordem em si, mas elas estão referenciadas à ordem simbólica justamente por estarem para além desta.

Aqui Garcia-Roza faz um destaque de máxima relevância: "não há pulsão sexual".[894] A pulsão não tem "objeto próprio". Segundo ele,

> a sexualidade constitui-se a partir da captura das pulsões pela rede significante (...) o sexual é a forma ou a determinação que a pulsão vai receber, e não o atributo da pulsão ela mesma. Enquanto pura potência, a pulsão é vazia de forma, de sentido, não é nem sexual, nem agressiva, nem de sociabilidade, mas pulsão pura e simplesmente.[895]

A pulsão, então, não é uma tendência à destruição em si, mas pura potência de transformação. Ela é "um princípio" e não "uma tendência".

Se em âmbito cultura a força agressiva dos indivíduos aparece como um problema, é preciso que se anote que "a pulsão de morte, enquanto potência destrutiva (e princípio disjuntivo é o que impede a repetição do mesmo, isto é, a permanência de totalidades, provocando pela disjunção a emergência de novas

---

[891] LACAN, Jacques. **Seminário, livro 7**: a ética da psicanálise, 1959-1960. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 253.
[892] Ibidem, p. 255.
[893] Ibidem, p. 255.
[894] GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **O mal radical em Freud**. 5 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2004, p. 144.
[895] Ibidem, p. 144.

formas. Ela é, portanto, criadora e não conservadora, posto que impôs novos começos ao invés de reproduzir o 'mesmo'".[896]

Disso decorre um ponto fundamental: "se houvesse a ação exclusiva de Eros, todas as diferenças se dissolveriam numa grande unidade final, o que significaria o desaparecimento do sujeito e do desejo, já que ambos só podem ser concebidos como diferenças".[897] Assim, "a verdadeira morte - a morte do desejo, da diferença – sobrevém por efeito de Eros e não da pulsão de morte".[898]

Por certo que a cultura, como já visto, implica um mal-estar. Mas o que vimos, aqui, é que sem mal-estar não há desejar. E se o homem é marcado por um desejo de Ordem, de Unidade, de Mesmidade, há algo nele mesmo que resiste a isso; algo que se manifesta em ato. Quanto melhor o sujeito se dá com sua falta e com a incapacidade de fechamento, mais ele será capaz de deslocar a pulsão de morte para um lugar de transformação e construção do novo e menos de destruição como aniquilação. Note como essa destruição mortífera é, inclusive, muitas vezes usada para justificar preservar ou resgatar algo, e não para criar o novo.

Isso está diretamente relacionado ao apego pela Ordem, Estabilidade, Identidade, pelo Mesmo, que nada mais é que ceder a desejo de sentimento oceânico. Não se haver com a falta, o que resta, é usar a destruição para manter (em vão) a qualquer custo, num processo de mortificação do que excede. Há uma diferença, assim, entre a violência revolucionária e subversiva em oposição à reacionária e conservadora; uma diferença que oscila entre abertura e fechamento, transformação e eliminação.

A potência criativa e transformadora da pulsão de morte decorre da encarnação da falta como chance de criação; a potência do fora pode implicar vida como processo e aposta ou morte como apego e eliminação do que não integra.

Isso é o que Tatiana Levy chama de experiência do fora: "A experiência do fora é o que leva o pensamento a pensar, realçando o impensável do pensamento, o invisível da visão e o indizível da palavra".[899] Essa experiência do fora, que reflete a

---

[896] Ibidem, p. 137.
[897] Ibidem, p. 156.
[898] Ibidem, p. 137.
[899] LEVY, Tatiana Salem. **A experiência do fora**: Blanchot, Foucault e Deleuze. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2011, p. 12.

dimensão produtiva da pulsão de morte, busca a transformação material da realidade e constitui uma experiência ética por excelência. Note: se a questão da pulsão de morte é individual, mas opera socialmente, é isso que permite que Lacan identifique na análise um componente ético: uma ética do desejo, como em "Antígona", numa aposta de subversão de posições diante de um desejo que se impõe em ato.

Na mesma linha, a experiência do fora carrega uma ética que é a ética do evento, pelo ato político por excelência, no qual se opera uma torção nas posições, lugares e verdades. Como não há sujeito fora da cultura e se trata de um lugar em relação, na dialética sujeito-cultura o giro ético-criativo-transformador gera efeitos de si para fora e de fora para si, sempre. Essa relação entre o si consigo e com os demais é, assim, política e ética. Nesse sentido, União, Ordem, homogeneidade, apresentam-se como o projeto da política moderna, mas, na prática, aniquilam? o político; ou melhor, permite que esse se constitui em ato por aquilo que excede, resiste, não se integra. O político se apresenta na experiência e insistência do fora, na sua potência.

A questão é saber que a experiência do fora (artística, filosófica, política, etc.) promove uma nova ética, uma nova forma de conceber a realidade e se relacionar com os demais, novas possibilidade de vida e de individuações. A imanência do fora torna o impossível concretude.

Todavia, como já exposto no curso desta tese diversas vezes, há uma diferença entre a negação, a negação da negação (que acredito estar vinculada ao projeto revolucionário) e a subversão. Defendo aqui que a experiência do fora pode se dar dentro de uma dada coordenada, promovendo uma nova (ato revolucionário); no entanto, mantendo uma estrutura lógica de Unidade. Ou seja, apenas se recriam os marcos em que o que resta e excede se apresenta. Mas há uma outra aposta, uma experiência do fora-fora, que é um processo de subversão pela lógica do Não-Todo. Como não existe metalinguagem e a linguagem aliena, nomeia e busca tornar a realidade acessível e ordenada, não se trata do fora-linguagem, fora cultura, mas de usar a linguagem para abrir, criar, transformar.

Ainda operamos pela lógica do Todo. A cultura que busca conter a agressão cria os mesmos referentes para que esta se extravase por vestes "autorizadas e

legitimadas". Enquanto isso, quanto mais Ordem, mais repressão; quanto mais repressão, mais agressividade contida; quanto mais agressão contida, mais? é deslocada para si (infelicidade, mal-estar, depressão) e para fora (agressão e eliminação do outro); e assim, mais desordem, num ciclo em que a agressão fica adstrita à forma violenta mortal e perde seu potencial criativo. É aqui que a desordem é produtiva; mas não estamos preparados para essa conversa.

VI. CONCLUSÕES

> O voo pode ser visto, mas não pode ser dito. O voo dos pássaros está além das palavras. Quando os poetas falam sobre o voo eles não estão dizendo o voo. O poema é o dedo do poeta apontando para o voo dos pássaros que está além das duas palavras.
>
> O vazio é o espaço da liberdade, a ausência de certezas. Mas é isso que tememos: o não ter certezas. Por isso trocamos o voo por gaiolas. As gaiolas são o lugar onde as certezas moram.
>
> Rubem Alves.

Tomando por base as exposições desta tese, a conclusão só poderia ser uma abertura.

Demonstrei como há uma estrutura lógica que sustenta a forma como a realidade é percebida e construída para os sujeitos e que isso produz efeitos materiais concretos. Vimos como falar sobre a realidade pressupõe a existência desta e que ela apareça como algo devidamente ordenado passível de ser apreendido. Nesse sentido, uma narrativa que se apresente coesa e consistente se sustenta num mito de origem e num mito ordenador, como princípios que seguram a cadeia de sentido.

A partir da psicanálise lacaniana, vimos como esse mecanismo pode operar através de duas lógicas: a lógica do Todo e a lógica do não-Todo. Pela lógica do todo, um mito segura a cadeia de sentido, numa busca por fechamento e totalização. Aqui vemos a relação entre Verdade e Ordem. Como a Ordem e a Verdade são lugar lógicos que nunca chegam, há sempre algo que falta, resta e excede, o que coloca o circuito em movimento. Dentro da lógica do Todo, há diversas formas de se lidar

com esse excesso, que aparece como desordeiro: uma forma reativa, de eliminação e uma forma produtiva, que vê nele a oportunidade de? recriação. Isso é particularmente importante quando pensamos sobre a relação entre Estado e Povo.

Pela discussão sobre teologia política recortada pela lógica do Todo, vimos como passamos de um modelo de ordem fabricada por um entre cosmológico e após teológico (mito de origem e ordenação divino), para um modelo de fabricação da ordem (mito de origem divino e ordenação político), onde a morte da capacidade de Deus ordenar a realidade, sem esvaziamento da função, abre espaço para o mito político do contratualismo e marca a base lógica da função do Estado. Em sequência, vimos como a mudança do mito de origem divino para o científico (*big bang*, evolucionismo) gira novamente a engrenagem, redesenhando o papel do Estado não mais para fabricador da Ordem, mas para garantidor das condições de ordem espontânea.

Esse circuito mostra como se mantém uma mesma lógica, a do Todo, com sua estrutura do mito que sustenta e do excesso que não integra, mas que vai se redesenhando com o passar do tempo.

Pensar a lógica de Ordem pela lógica do Todo ajuda a compreender que a dualidade normalidade-excepcionalidade é efeito de estrutura, o que explica por que a figura do milagre divino é ressignificada pela figura da exceção. Também ajuda a compreender por que a segurança é o valor político fundamental e como o inimigo ocupa uma função dentro do sistema. Por outro lado, desvela o significado da noção de crise e ameaça e ajuda a entender fenômenos como conservadorismo e fascismo. A lógica do Todo explica o mecanismo do estado de coisas de exceção.

Pensando sobre a lógica do Todo, podemos, ademais, refletir sobre a questão da revolução. Como exposto, Jacques Lacan era crítico da noção, pois entendia que se tratava da busca por um novo mestre. Na prática, a revolução implica, para ele, a produção de uma nova coordenada de ordenação, que redesenha a forma como a ordenação se sustenta, mas mantém a mesma lógica em curso.

Em diferença, Lacan defende a subversão, que é o atravessamento da lógica do Todo para a do não-Todo, quando há a aceitação de um espaço que resiste à nomeação, o que podemos identificar na noção benjaminiana de desativação. Trata-

se de uma outra relação com a palavra e com o afeto, em que o medo é substituído pela aceitação do desamparo estrutural.

Se conservadorismo, binarismos, exceção, ameaça, inimigo, são efeitos de uma lógica, muda-se a coordenada de ordenação, mas a função se mantém, com novas vestes. A presente tese buscou fomentar uma discussão de fundamentos dos fundamentos, de crítica da crítica, a fim de pensarmos que tipo de transformação material, de práxis como eudaimonia buscamos produzir em ato.

Entendo que se abre aqui um leque infinito de questões a serem aprofundadas. Pessoalmente, gostaria de investigar mais a relação entre populismo e fascismo e a lógica do Todo, assim com a relação entre estética, Todo e não-Todo. No entanto, entendo que ela serve de base para refletir sobre todas as questões que envolvam o Estado, a filosofia como ultrapassamento (e não negação) da metafísica, o que é o político, o processo de produção dos sujeitos, processos de criminalização, e assim sucessivamente.

A ideologia de Ordem sempre apresenta uma dada ordem como Ordem. Romper com uma estrutura é ser radical, ou seja, ir à raiz das questões. Essa tese mostra que essa raiz se sustenta numa lógica. Ser radical é pensar como ultrapassar criando uma nova forma de ser sujeito, relacionar-se e construir uma vida em comum. Isso nos ajuda a pensar como a superação do capitalismo pode ser de uma dada ordem, mas também de uma estrutura de Ordem. E isso é ser realmente subversivo na sua máxima radicalidade.

Um autêntico evento não é apenas a aposta em uma nova coordenada de ordenação. É também desativação, com superação. É a aposta numa possível nova lógica que sustente a realidade, da qual somos parte.

VII. REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 5 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ABELLÁN, Joaquín. **Estado y soberania.** Conceptos políticas fundamentales, Madrid : Aliança editorial, 2014.

ADORNO, T. W.; FRENKEL-BRUNSWIK, Else; LEVINSON, Daniel J.; SANFORD, Nevitt. **The authoritarian personality.** Harper & Brothers, Copyright American Jewish Committee, 1950. Disponível em:

<http://www.ajcarchives.org/main.php?GroupingId=6490>. Acesso em: 24mar.2020.
ADORNO, Theodor W. **Notas marginais sobre teoria e práxis (1969).** Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/adorno/1969/mes/notas.htm>. Acesso em: 11.abr.2020.
ADORNO, Theodor. **Notas marginais sobre teoria e práxis.** Disponível em: http://planeta.clix.pt/adorno/>. Acesso em: 26jul.2019.
AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção.** 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2004.
AGAMBEN, Giorgio. **Meios sem fim**: notas sobre a política. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo? In: _____. **O amigo & O que é um dispositivo?** Chapecó: Argos, 2014.
AGOSTINHO. **A cidade de Deus.** Parte I: livros I ao X. Petrópolis: Vozes, 2013.
AGOSTINHO. **A cidade de Deus.** Parte II: contra os pagãos. Petrópolis: Vozes, 2013.
AJAMI, Fouad. World Order: the question of ideology. **Alternatives**, n. 6, p. 473-485, 1980.
ALIGHIERI, Dante. **Monarquia.** Rio de Janeiro: Lafonte, 2017.
ALMEIDA, Leonardo P. A função-autor: examinando o papel do nome do autor na trama discursiva. **Fractal Revista de Psicologia**, Niterói, v. 20, n. 1, p. 221-236, jan./jun. 2008.
ALVES, Marco Antônio Sousa. **O autor e a obra como funções do discurso em Michel Foucault.** Disponível em: <http://www.academia.edu/2543068/O_autor_e_a_obra_como_funcoes_do_discurso_em_Michel_Foucault>. Acesso em: 02fev2020.
AMODIO, D. M.; JOST, J. T.; MASTER, S. L.; YEE, C. M. Neurocognitive correlates of liberalism and conservatism. **Nature neuroscience**, n. 10, p. 1246–1247, 2007.
ANDERSON, Perry. Balanço do Neoliberalismo. In: SADER, Emir; GENTILI, Pablo. (orgs). **Pós-neoliberalismo**: as políticas sociais e o Estado democrático. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995,
ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco; poética.** 4. ed. São Paulo : Nova Cultural, 1991.
ARISTÓTELES. **Ética a Nocómaco.** Madrid: Alianza Editorial, 2005.
ARISTÓTELES. **Metafísica.** São Paulo: Edições Loyola, 2002.
ARISTÓTELES. **Política**. São Paulo: Martins Claret, 2006.
ARON, Raymond. **O marxismo de Marx**. São Paulo : Arx, 2003.
BABBIE, Earl R. **What is Society**: Reflections on Freedom, Order, and Change. Thousand Oaks: Pine Forge Press, 1994.
BADIOU, Alain; *ŽIŽEK*, Slavoj. **Philosophy in the present**. Cambridge: Polity Press, 2009.
BADIOU, Alain. **Filosofia y psicoanálisis**. Buenos Aires: La Marca, 2013.
BADIOU, Alain. **La filosofia y el acontecimento**. Buenos Aires: Amorrotu, 2013.
BADIOU, Alain. **Para uma nova teoria do sujeito**: conferências brasileiras. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
BALDISOE, Riccardo. Chaos Beyond Order: Overcoming the quest for certainty and conservation in modern western sciences. **Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy,** v. 9, n. 1, p. 35-49, 2013.
BALIBAR, Etienne. **Masses, classes, ideas: studies on politics and philosophy before and after Marx**. Londres : Routledge, 1993.

BAMYEH, Mohammed A. **Anarchy as Order:** The History and Future of Civic Humanuty. Lanham: Rowman and Littlefield, 2009.
BARTHES, Roland. A morte do autor. In: **O rumor da língua.** Lisboa : Edições 70, 1970.
BECK, Ulrich. **The Reinvention of Politics**: Rethinking Modernity in the Global Social Order. Cambridge: Polity Press, 1997.
BECKER, Gary. **The Economic Approach to Human Behavior.** Chicago: The University of Chicago Press, 1990.
BENDIX, Reinhard. **Nation-Building and Citizenship**: Studies of Our Changing Social Order. Berkeley: University of California Press, 1976.
BENJAMIN, César (org..) XIRAU, Joaquin et al. **Estudos sobre Rousseau.** Rio de Janeiro : Contraponto, 2015.
BENJAMIN, Walter. **O anjo da história.** Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
BENJAMIN, Walter. Sobre a crítica do poder como violência. In: **O anjo da história.** Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 59-82.
BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da história. In : **O anjo da história.** Belo Horizonte : Autêntica, 2012.
BERNSTEIN, Richard J. **Praxis and action**: contemporary philosophies of human activity. 2. ed. Philadelphia: University of Pensilvania Press, 1999.
BESNIER, Bernard. A distinção entre práxis e poiêsis em Aristóteles. **Analytica, Revista de Filosofia**. v.1, n. 3, p. 127-163, 1996. Disponível em: < https://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/view/394/351>. Acesso em: 20set.2019.
BIEBRICHER, T; VOGELMANN, F. (org) **The birth of austerity**: German ordoliberalism and contemporary neoliberalism. London, New York: Rowman Littlefield International, 2007.
BIEBRICHER, Thomas. The biopolitics of ordoliberalism. **Foucault Studies**, n.12, p. 171-191, out.2011.
BOBBIO, Norberto et al. **Dicionário de política**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1992.
BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. Conservadorismo. In BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de política**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1991. p. 242-246.
BOBBIO, Norberto. **Estado, governo e sociedade.** 21.ed. São Paulo: Paz e Terra, 2018.
BOBBIO, Norberto. **Liberalismo e democracia.** São Paulo: Brasiliense, 2013.
BOBBIO, Norberto. **Locke e o direito natural.** Brasília: Editora Universitária de Brasília, 1997.
BOBBIO, Norberto. **O futuro da democracia**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
BOBBIO, Norberto. **Sociedade e estado na filosofia política moderna.** São Paulo: Brasiliense, 1994.
BOBBIO, Norberto. **Teoria geral da política**. São Paulo: Campus, 2000.
BODIN, Jean. **Les six livres de la république.** Paris: Librairie Générale Française, 1993.
BODIN, Jean. **Method of the easy comprehension of history.** New York: Columbia University Press, 1945.
BODIN, Jean. **Os seis livros da república.** Livro primeiro. Ícone Editora, 2011.

BÖHM, F; EUKEN, W; GROßMANN-DOERTH, H. The Ordo Manifesto of 1936. In: BIEBRICHER, T; VOGELMANN, F. (org) **The birth of austerity**: German ordoliberalism and contemporary neoliberalism. London, New York: Rowman Littlefield International, 2007, p. 27-39.
BÖHM, F. The Non-State (Natural) Laws Inherent in a Competitive Economy. In Stützel W. et al. (org), **Standard texts on the social market economy.** Stuttgart and New York: Gustav Fischer, 1982.
BONANNO, G. A.; JOST, J. T. Conservative shift among high-exposure survivors of the September 11th terrorist attacks. **Basic and applied social psychology**, n. 28, p. 311–323, 2006.
BONAVIDES, Paulo. **Ciência política**. 10. ed. São Paulo: Malheiros, 2010.
BONAVIDES, Paulo. **Teoria do estado.** São Paulo: Malheiros, 2003.
BORON, Atilio. **A coruja de Minerva:** mercado contra democracia. Petrópolis : Vozes, 2001.
BORON, Atilio. **Estado, capitalismo e democracia na América Latina**. São Paulo : Paz e Terra, 1994.
BROWN, Wendy. **Nas ruínas do neoliberalismo.** São Paulo : editora Politéia, 2019.
BUCI-GLUCKSMANN, Christinne. **Gramsci e o Estado.** 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.
BUDNER, S. Intolerance of ambiguity as a personality variable. **Journal of personality**, n.30, p.29-59, 1962.
BULL, Hedley. **The anarchical society**: A Study of Order in World Politics. 4. ed. New York : Palgrave Macmillan, 2012.
BURKE, Edmund. Discurso aos eleitores de Bristol. **Revista de sociologia e política**, v.20, n.44, p.97-101, 2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0104-44782012000400008&lng=en&nrm=iso&tlng=pt>. Acesso em: 18out.2019.
BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a revolução em França**. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1997.
CANOTILHO, J. J. Gomes. **Direito constitucional.** Coimbra: Almedina 1991.
CANOTILHO, J. J. Gomes. **Estado de direito**. Lisboa: Gradiva, 1999.
CARRARO, L.; CASTELLI, L.; MACCHIELLA, C. The automatic conservative: Ideology-based attentional asymmetries in the processing of valenced information. **PloS One**, n.6(11), e26456, 2011. Disponível em: < https://doi.org/10.1371/journal. pone.0026456>. Acesso em: 3mai.2020.
CARVALHO, José Murilo de. **Cidadania no Brasil:** o longo caminho. 22 .ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.
CASSIRER, Ernest. **O mito do Estado.** Lisboa: Publicações Europa-América, 1961.
CASTELLI, L.; CARRARO, L. Ideology is related to basic cognitive processes involved in attitude formation. **Journal of experimental social psychology**, n. 47, p. 1013–1016, 2011. Disponível em: < https://dx.doi.org/10.1016/j.jesp.2011.03.016>. Acesso em: 5mai.2020.
CATANZARO, Gisela. **La nación entre naturaleza e historia:** sobre los modos de la crítica. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011.
CHEVALIER, J. J. **História do pensamento político**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
CHOMA, B. L.; HANOCH, Y.; GUMMERUM, M.; HODSON, G. Relations between risk perceptions and socio-political ideology are domain- and ideology-

dependent. **Personality and individual differences**, n. 54, p.29–34, 2013. Disponível em: < https://dx.doi.org/10.1016/j.paid.2012.07.028>. Acesso em: 11mai.2020.
CITTON, Yves. **Mythocracie**: storytelling et Imaginaire de Gauche. Paris: Éditions Amsterdam, 2010.
CONSTANT, Benjamin. **Princípios políticos constitucionais**. Rio de Janeiro: Liber Juris, 1989.
CONTE, Rosaria; ANDRIGHETTO, Giulia; CAMPENNÌ, Marco (org). **Minding norms**: Mechanisms and dynamics of social order in agent societies. New York : Oxford University Press, 2014.
CONTE, Rosaria; DELLAROCAS, Chrysanthos (org). **Social order in multiagent systems**. New York : Springer Science+Business Media, 2001.
COOLEY, Charles H. **Human nature and the social order**. Charleston : Nabu Press, 2010.
COSTA, Pietro; ZOLO, Danilo (org). **O Estado de direito:** história, teoria, crítica. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
COUTINHO JORGE, Marco Antônio. **Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan**: bases conceituais. 6. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. v.1.
COUTINHO, Maria Francisca de Miranda. **O avesso do direito:** a psicanálise como desvelamento. Florianópolis : Tirant lo Blanch, 2019.
CRAIG, M. A.; RICHESON, J. A. More diverse yet less tolerant? How the increasingly diverse racial landscape affects White Americans' racial attitudes. **Personality and social psychology bulletin,** n. 40, p. 750–761, 2014. Disponível em: < https://dx.doi.org/10.1177/0146167214524992>. Acesso em: 11mai.2020.
CRITCHLEY, Simon.**Infinitely demanding:** ethics of commitment, politics of resistence. Londres: Verso, 2008.
CROCE, Mariano. **Self-sufficiency of law**: A Critical-institutional Theory of Social Order. New York : Springer, 2012.
CROUCH, Colin; STREEK, Wolfgang (org). **The diversity of democracy**: Corporatism, Social Order and Political Conflict. Northampton: Edward Elgar Publishing, 2006.
CURIEL, Carole L. El concepto de orden en tiempos de transición: Venezuela (1770-1850). **Bulletin de l'Institut français d'études andine**, n. 39, v. 1, p. 37-61, out. 2010.
DALLARI, Dalmo de Abreu. **Elementos de teoria geral do estado**. São Paulo: Saraiva, 2010.
DANTAS, Ivo. **Teoria do estado contemporâneo.** 2. ed. São Paulo: RT, 2013.
DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo**: ensaio sobre a sociedade neoliberal. São Paulo : Boitempo, 2016.
DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **Guerra alla democrazia:** l'offensiva dell'oligarchia neoliberalista. Roma : Derive Approdi, 2016.
DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia**. São Paulo: 94, 1997. v. 5.
DERRIDA, Jacques. **A escritura e a diferença**. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2010.
DERRIDA, Jacques. **De l'hospitalité.** Paris: Calmann-Lévy, 1997.
DERRIDA, Jacques. **Espectros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional**. 3. ed. Madrid : Trotta, 1998.
Dicionário do pensamento marxista. BOTTOMORE, Tom. (ed.). São Paulo : Jorge Zahar editor, 2001.

Dicionário escolar da língua portuguesa. 11. ed. Rio de Janeiro : FAE, 1986.
DOMINGO DE SOTO **De la justicia y del derecho.** Madrid: Centro de estúdios políticos y constitucionales, 2006. Libro I, cuéstion I, artículo III.
DOWBOR, Ladislau. **A era do capital improdutivo:** por que oito famílias têm mais riqueza do que a metade da população do mundo? São Paulo : Autonomia literária, 2017.
DUCKITT, J.; SIBLEY, C. G. Personality, ideology, prejudice, and politics: a dual-process motivational model. **Journal of personality**, n. 78, p. 1861–1894, 2010. Disponível em: <https://dx.doi.org/10.1111/j.1467-6494.2010.00672.x>. Acesso em: 13mai.2020.
DUNKER, Christian Ingo Lenz. Psicologia das Massas digitais e análise do sujeito democrático. In: **Democracia em risco?:** 22 ensaios sobre o Brasil hoje. São Paulo: Copanhia das Letras, 2019, p. 116-135.
DYMETMAN, Annie. Benjamin e Schmitt, uma arqueologia da exceção. **Lua Nova. Revista de Cultura e Política**, São Paulo, n. 53, p. 115-205, 2001.
ECHEBARRIA-ECHABE, A.; FERNÁNDEZ-GUEDE, E. Effects of terrorism on attitudes and ideological orientation. **European journal of social psychology**, n. 36, p. 259–265, 2006.
ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**. Formação do Estado e da Civilização. Rio de Janeiro: Zahar, 1993, v.2.
ELKANA, Yehuda; SZIGETI, Andras; LISSAUER, Gyorgy (org). **Concepts and the social order**: Robert K. Merton and the Future of Sociology. Budapeste: Central European University Press, 2011.
ELSTER, John. **The cement of society**: A Survey of Social Order. New York : Cambridge University Press, 1992.
ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. **O 18 de brumário de Luís Bonaparte**. Apple Books.
ESTLUND, David. **La autoridad democrática:** los fundamentos de las decisiones políticas legítimas. Buenos Aires : Siglo Veintiuno, 2011.
EUKEN, W. Competition as the basic Principle of Economic Constitution. In: BIEBRICHER, T; VOGELMANN, F. (org) **The birth of austerity**: German ordoliberalism and contemporary neoliberalism. London, New York: Rowman Littlefield International, 2007, p. 81-98.
EUKEN, W. **The foundations of economics**: History and Theory in the Analysis of Economic Reality. Berlin, New York: Springer, 1992.
FARRAN, Roque. Badiou y Lacan: algunas consideraciones en torno a lo real, la ontología y el concepto de sujeto en la práctica filosófica y psicoanalítica. **El laberinto de arena. Revista de filosofia**, Rio Cuarto, v.1, n.1, p. 1-28, verano/outon/2013.
FEDERICO, C. M.; WEBER, C. R.; ERGUN, D.; HUNT, C. Mapping the connections between politics and morality: The multiple sociopolitical orientations involved in moral intuition. **Political psychology,** n. 34, p. 589–610, 2013. Disponível em: < https://dx.doi.org/10.1111/pops.12006>. Acesso em: 10mai.2020.
FELD, Lars P.; KOHLER, Ekkehard A.; NIENTIEDT, Daniel. **Ordoliberalism, pragmatism and the eurozone crisis:** How the German tradition shaped economic policy in Europe. In: Freiburger Diskussionspapiere zur Ordnungsökonomik, n. 15, v. 04, p. 1-34, 2015.

FELDMAN, S.; JOHNSTON, C. Understanding the determinants of political ideology: Implications of structural complexity. **Political psychology,** n. 35, p. 337–358, 2014. Disponível em: < https://dx.doi.org/10.1111/pops.12055>. Acesso em: 15mai.2020.
FERRAJOLI, Luigi. **A soberania no mundo moderno**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
FINK, Bruce. **O sujeito lacaniano:** entre a linguagem e o gozo. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
FLORIAN, V., MIKULINCER, M.; HIRSCHBERGER,G. An existentialist view on mortality salience effects: personal hardiness, death-thought accessibility, an cultural worldview defenses. **British journal of social psychology,** n.40, p. 437-453, 2001.
FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso.** Aula inaugural no Collège de France pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 3. ed. São Paulo: Loyola, 1996.
FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos. Estética** – literatura e pintura, música e cinema. 2. ed. Rio de Janeiro : Forense, 2009, v.3, p. 264-298. Disponível em: <http://www.foucault.ileel.ufu.br/foucault/textos/estetica-literatura-e-pintura-musica-e-cinema-ditos-escritos-iii>. Acesso em: 22jun.2019.
FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 27. ed. São Paulo: Graal, 2013.
FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica**: curso dado no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008.
FOUCAULT, Michel. O que é um autor. **Bulletin de la societé française de philosophie**, an. 63, n. 3, p. 73-104, jul./set. 1969.
FOUCAULT, Michel. Sobre a História da Sexualidade. In: _____. **Microfísica do Poder.** 27 ed. São Paulo: Graal, 2013.
FRANCISCO DE VITÓRIA. **Sobre el poder civil**. Madrid: Tecnos, 1998.
FREUD, Sigmund. Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos. In: _____. **Obras completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
FREUD, Sigmund. Introdução ao narcisismo (1914). In: _____. **Introdução ao narcisismo**: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
FREUD, Sigmund. O 'estranho' (1919). In : _____. **Edição Standard da Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.** Rio de Janeiro : Imago, 1976.
FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização (1930). In: _____. **O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 13-122.
FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização**. São Paulo: Penguin, 2011.
FREUD, Sigmund. Projeto para uma psicologia científica. In: _____. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud,** v.1. Rio de Janeiro: Imago, 1976.
FREUD, Sigmund. Psicologia das Massas e análise do Eu (1921). In: _____. **Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923).** São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 13-113.
GAILLIOT, M. T.; STILLMAN, T. F.; SCHMEICHEL, B. J.; MANER, J. K.; PLANT, E. A. Mortality salience increases adherence to salient norms and values. **Personality and social psychology bulletin,** n.34, p. 993–1003, 2008.
GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **Artigos de metapsicologia, 1914-1917**: narcisismo, pulsão, recalque e inconsciente. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **O mal radical em Freud.** 5 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
GARCIA, Talita Cristina. **A paz como finalidade do poder civil:** Defensor Pacis de Marsílio de Pádua (1324). Dissertação de Mestrado defendida no Departamento de Filosofia da FFLCH-USP, 2008, p. 69. Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-07012009-163308/publico/TALITA_CRISTINA_GARCIA.pdf>. Acesso em: 22abr.2020.
GARGARELLA, Roberto. **As teorias da justiça depois de Rawls**. São Paulo : Martins Fontes, 2008.
GARLAND, David. **The culture of control**: Crime and Social Order in Contemporary Society. Chicago: University of Chicago Press, 2002.
GAYVA, Helga. Notas sobre o conservadorismo.: elementos para a definição de um conceito. **Política & Sociedade. Revista de sociologia política,** v.16, n.35, p. 299-320, 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/politica/article/view/2175-7984.2017v16n35p299/34246>. Acesso em: 07nov.2019.
GLOSSNER, C; GREGOSZ, D (org). **60 years of social market economy**: Formation, Development and Perspectives of a Peacemaking Formula. Sankt Augustin: Konrad Adenauer Stiftung, 2010.
GONNET, Juan Pablo. Cosmologías y orden social organizacional. **Sociológica**, an. 29, n. 81, p. 227-260 jan-abr. 2014.
GRAMSCI, Antonio. **Quaderni del carcere - quaderni 1-5**. 2. ed. Torino : Giulio Einaudi, 1977. v.1, §34.
GREENBERG, J., SIMON, L., PYSZCZYNSKI, T., SOLOMON, S.; CHATEL, D., Terror management and tolerance: does mortality salience always intensify negative reactions to others who threaten one's worldview? **Journal of personality and social** psychology, n. 63, p. 212-220, 1992.
GREPPI, Andrea. **Concepciones de la democracia en el pensamiento político contemporáneo.** Madrid: Trotta, 2006.
GROARKE, Steven. **Managed lives**: Psychoanalysis, inner security and the social order. New York : Routledge, 2013.
HABERMAS, Jürgen. **Teoria e práxis:** estudos de filosofia social. São Paulo: Unesp, 2013.
HALL, Stuart; CRITCHER, Chas; JEFFERSON, Tony; CLARKE, John; ROBERTS, Brian. **Policing the crisis**: Mugging, the State and Law and Order. Londres: The MacMillan Press, 1978.
HARBUTT, Fraser J. **The iron curtain: Churchill, America, and the origins of the cold war.** Oxford : Oxford university press, 1986.
HARLE, Vilho. **Ideas of social order in the ancient world**. Westport: Greenwood Publish Group, 1998.
HAYEK, Friedrich A. **Direito, legislação e liberdade**: uma nova formulação dos princípios liberais de justiça e economia política. Normas e Ordem. São Paulo: Visão, 1985. v. 1.
HAYEK, Friedrich A. **O caminho da servidão.** Brasília : UNB, 1982.
HAYEK, Friedrich. **Principios de un orden social liberal.** Madrid: Unión Editorial, 2001.
HECHTER, Michael; HORNE, Christine Horne (org). **Theories of Social Order**: A Reader. Stanford: Stanford Social Sciences, 2003.

HEGEL, Georg W. F. (1820 [1997]) **Princípios de filosofia do direito.** "Prefácio" e Terceira parte, terceira seção (parte) "O Estado": XXIII-XL e p. 216-251.
HEGEL, Georg W. F. **A razão na história:** uma introdução geral à filosofia da história. 2 .ed. São Paulo: Centauro, 2001.
HEGEL, Georg W. F. **Ciência da lógica: 1. A doutrina do ser.** Petrópolis: Vozes, 2016.
HEGEL, Georg W. F. **Fenomenologia do espírito.** 9 .ed. Petrópolis: Vozes, 2014.
HEINRICH, Michael. **An introduction to the three volumes of Karl Marx's Capital.** New York : Monthly Review Press, 2012.
HELLER, Hermann. **Teoría del estado.** México: Fondo de Cultura Econômica, 2000.
HENRY, PJ; SAUL, Andrea. The development of system justification in the developing world. **Social justice research,** n. 19, v .3, p. 365–378, 2006.
HERMET, Guy. **El invierno de la democracia:** auge y decadência del gobierno del Pueblo. Barcelona: Los libros de lince, 2008.
HESPANHA, António Manuel. **Cultura jurídica europeia:** síntese de um milênio. Coimbra: Almedina, 2012.
HIBBING, J. R.; SMITH, K. B.; ALFORD, J. R. Differences in negativity bias underlie variations in political ideology. **Behavioral and brain sciences,** n. 37, p.297–307, 2014. Disponível em: < https://dx.doi.org/10.1017/S0140525X13001192>. Acesso em: 17mai.2020.
HILLANI, Allan M. **Na urgência da catástrofe: violência e capitalismo.** Rio de Janeiro: Gramma, 2018.
HIRSCH, Joachin. **Teoria materialista do estado**. Rio de Janeiro: Revan, 2010.
HOBBES, Thomas. **Do cidadão.** São Paulo : Martins Fontes, 1992.
HOBBES, Thomas. **Leviatã, ou A matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil.** São Paulo : Ícone, 2000.
HOBBES, Thomas. **Leviatã.** São Paulo : Martins Fontes, 2003.
HOBBES, Thomas. **Leviatã.** São Paulo: Abril, 1983. (Coleção "Os Pensadores").
HÖFFE, Otfried. **A democracia no mundo de hoje.** São Paulo: Martins Fontes, 2005.
HOFSTEDE, G. H. **Culture's consequences: comparing values, behaviors, institutions, and organizations across nations**. 2.ed. Sage : Thousand Oaks, 2001.
HOGG, M. A. Uncertainty–identity theory. In: M. P. Zanna (ed.). **Advances in experimental social psychology**, v. 39, p. 69–126, 2007. San Diego, CA: Academic Press.
HUGHES, Gerard J. **Aristotle's Nicomachean Ethics**. New York : Routeledge, 2013.
HUGHES, Gerard J. **The Routledge guidebook to Aristotle's Nichomachean ethics.** New York : Routledge, 2013.
HUIZINGA, Johan. **O outono da Idade Média**. São Paulo : Cosacnaify, 2010.
HUNTINGTON, Samuel. **Political order in changing societies**. New Haven: Yale University Press, 1968.
INZLICHT, M.; MCGREGOR, I.; HIRSH, J. B.; NASH, K. A. Neural markers of religious conviction. **Psychological science,** n. 20, p.385–392, 2009.
JACOBSEN, Michael H.(org). **The interactionist imagination**: Studying Meaning, Situation and Micro-Social Order. Londres: Palgrave Macmillan UK, 2017.
JAMESON, Fredric. **Representing capital:** a reading of volume one. London: Verso, 2011.
JASANOFF, Sheila (org). **States of knowledge**: The Co-Production of Science and the Social Order. Londres: Routledge, 2004.

JASSAY, Anthony D. **Against politics**: On Government, Anarchy and Order. New York : Routledge, 2004.
JELLINEK, Georg. **Teoría general del estado.** Mexico: Fondo de Cultura Económica, 2000.
JESSOP, Bob. **El Estado**: pasado, presente y futuro. Madrid: Catarata, 2016.
JESSOP, Bob. **Social order, reform and revolution**: a power, exchange and institutionalization perspective. New York: Herder and Herder, 1972.
JONAS, E.; MARTENS, A.; KAYSER, D. N.; FRITSCHE, I.; SULLIVAN, D.; GREENBERG, J. Focus theory of normative conduct and terror-management theory: The interactive impact of mortality salience and norm salience on social judgment. **Journal of personality and social psychology**, n. 95, p. 1239–1251, 2008.
JOST, J. T.; FEDERICO, C. M.; NAPIER, J. L. **Political ideologies and their social psychological functions.** In: M. Freeden (ed.). Oxford handbook of political ideologies. New York: Oxford University Press, 2013, p. 232–250.
JOST, J. T.; GAUCHER, D.; STERN, C. "The world isn't fair": A system justification perceptive on social stratification and inequality. In: J. Dovidio, & J. Simpson (Eds.), **APA handbook of personality and social psychology**, v. 2 group processes, p. 317–340, 2015. Washington, DC: American Psychological Association.
JOST, John T. System Justification in Responding to the Poor and Displaced in the Aftermath of Hurricane Katrina**. Analyses of social issues and public policy,** n. 6, v. 1, p. 57–73, 2006.
JOST, John T.; GLASER, Jack; KRUGLANSKI, Arie W.; SULLOWAY, Frank J. Political conservatism as motivated social cognition. **Psychological bulletin**, v.129, n.3, p. 339-375, 2003.
JUSTINIANO I, Imperador do Oriente. **Digesto de Justiniano I**, livro I. 2. ed. São Paulo : Revista dos Tribunais, 2000.
JUSTINIANO I, Imperador do Oriente. **Institutas do Imperador Justiniano:** manual didático para uso dos estudantes de direito de Constantinopla, elaborado por ordem do Imperador Justiniano, no ano de 533 d.C. São Paulo : Revista dos Tribunais, 2000.
KALYVAS, Andreas. **Democracy and the politics of the extraordinary**: Max Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
KALYVAS, Sthathis N.; SHAPIRO, Ian; MASOUD, Tarek (org). **Order, conflict and violence.** Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes.** 2. ed. Bauru : Edipro, 2008.
KANT, Immanuel. **A paz perpétua.** São Paulo : Martins Fontes, 2004.
KANT, Immanuel. **Teoría y práxis.** Disponível em: <https://www.philosophia.cl/biblioteca/Kant/teoria%20y%20praxis.pdf>. Acesso: 5.abr.2020.
KANT, Immanuel. **Teoría y práxis.** Disponível em:<www.philosophia.cl>. Acesso em: 11abr.2019.
KANTOROWICZ, Ernst. **Dois corpos do rei: um estudo sobre teología política**. São Paulo : Companhia das Letras, 1998,
KARATANI, Kojin. Beyond Capital-Nation-State. **Rethinking Marxism: a journal of economics. Culture & Society,** v. 20, n. 4, p. 569-595, out.2008.
KARATANI, Kojin. **The structure of world history:** from modes of production to modes of exchange. Durham: Duke University Press, 2014.
KAY, A. C.; GAUCHER, D.; NAPIER, J. L.; CALLAN, M. J.; LAURIN, K. (in press). God and government: Testing a compensatory control explanation for the support

of external systems. **Journal of personality and social psychology**, n. 95, p. 18-35, 2008. Disponível em: < http://dx.doi.org/10.1007/978-1-4757-9984-2>. Acesso em: 17mai.2020.
KAY, A. C.; GAUCHER, D.; PEACH, J. M.; LAURIN, K.; FRIESEN, J.; ZANNA, M. P.; SPENCER, S. J. Inequality, discrimination, and the power of the status quo: Direct evidence for a motivation to see the way things are as the way they should be. **Journal of personality and social psychology**, n.97, p. 421–434, 2009. Disponível em: < https://dx.doi.org/10.1037/a0015997>. Acesso em: 17mai.2020.
KELSEN, Hans. **Teoria geral do direito e do estado**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
KELSEN. Hans. **Democracia.** São Paulo: Martins Fontes, 2000.
KING, Preston. **The ideology of order**. 2. ed. New York : Routledge, 2016.
KOREN, Daniel. Destinos do Pai. In: FUKS, B. et al. (orgs). **100 anos de Totem e tabu**. Rio de Janeiro: Contra capa, 2013.
KRUGLANSKI, A. W.; SHAH, J. Y.; PIERRO, A.; MANNETTI, L. When similarity breeds content: Need for closure and the allure of homogeneous and self- resembling groups. **Journal of personality and social psychology,** n. 83, p. 648–662, 2002.
LACAN, Jacques. A ciência e a verdade. In: _____. **Escritos.** Rio de Janeiro, Zahar, 1998.
LACAN, Jacques. **Escritos.** Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
LACAN, Jacques. **Estou falando com as paredes:** conversas na Capela Sainte-Anne. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
LACAN, Jacques. **Le séminaire: livre 10:** L'angoisse. Paris: Seuil, 2004.
LACAN, Jacques. O aturdito. In: _____. **Outros Escritos.** Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 16:** de um Outro ao outro. Rio de Janeiro, Zahar, 1998.
LACAN, Jacques. **O seminário, livro 17**: o avesso da Psicanálise, 1969-1970. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.
LACAN, Jacques. **O seminário, livro 18:** a transferência. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
LACAN, Jacques. **O seminário, livro 19:** ...ou pior. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.
LACAN, Jacques. **O seminário, livro 20**: mais ainda. 3.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
LACAN, Jacques. **O seminário, livro 23**: o sinthoma, 1975-1976. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
LACAN, Jacques. **O seminário, livro 4**: a relação de objeto, 1956-1957. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.
LACAN, Jacques. Radiofonia. In: _____. **Outros Escritos.** Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
LACAN, Jacques. **Seminário, livro 11:** os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
LACAN, Jacques. **Seminário, livro 7**: a ética da psicanálise, 1959-1960. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
LACAN, Jacques. Subversão do Sujeito e dialética do desejo. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
LACAN, Jacques. Televisão. In: _____. **Outros Escritos.** Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
LACLAU, Ernesto. **A razão populista**. São Paulo: Três Estrelas, 2013.
LACLAU, Ernesto. **Los fundamentos retóricos de la sociedad**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Econômica, 2014.

LACLAU, Ernesto. **On populist reason**. Londres: Verso, 2005.
LAURENT, Éric. Alienação e Separação I. In: FELDSTEIN, Richard et al. (orgs). **Para ler o seminário 11 de Lacan**. Tradução: Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
LAWLER, Edward J.; THYE, Shane R.; YOON, Jeongkoo (org). **Order on the edge of chaos**: Social Psychology and the Problem of Social Order. New York : Cambridge University Press, 2015.
LAWSON, Steven J. **Pilares da graça**: 100 – 1564 d.C. São José dos Campos: Editora Fiel, 2013.
LAYTON, Robert. **Order and Anarchy**: Civil Society, Social Disorder and War. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
LE GOFF, Jacques, **O apogeu da cidade medieval.** São Paulo : Martins Fontes, 1992.
LE GOFF, Jacques. **A bolsa e a vida:** economia e religião na Idade Média. Rio de Janeiro : Civilização brasileira, 2007.
LEBRUN, Jean-Pierre. **Clínica da instituição:** o que a psicanálise contribui para a vida coletiva. Porto Alegre: CMC, 2009.
LEFORT, Claude. **A invenção democrática. Os limites da dominação totalitária**. 3. ed. São Paulo: Autentica, 2011.
LEFORT, Claude. **Democracia y representación.** Buenos Aires: Prometeo, 2011.
LEFORT, Claude. **El pueblo y el poder.** Buenos Aires: Prometeo, 2014.
LEVY, Tatiana Salem. **A experiência do fora**: Blanchot, Foucault e Deleuze. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2011.
LIEBERMAN, Robert C. Ideas, institutions, and political order: Explaining Political Change. **The american political science review**, v. 96, n. 4, p. 697-712, dez.2002.
LIM, Richard. **Public disputation, power, and social order in late antiquity**. Berkeley: University of California Press, 1995.
LIMA, Abili Lázaro Castro de. **Globalização econômica, política e direito**: análise das mazelas causadas no plano político-jurídico. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris, 2002.
LIMA, Martônio Mont'Alverne Barreto et al. (org.). **Direito e marxismo.** Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.
LOCKE, John. **Dois tratados sobre o governo**. São Paulo : Martins Fontes, 1998.
LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo**. São Paulo: Abril, 1978.
LORAND, Ruth. Bergson's Concept of Order. **Journal of the history of philosophy**, v. 30, n. 4, p. 579-595, oct.1992.
LORDON, Frédéric. La Société des affects: pour un structuralism des passions. Paris: Éditions du Seuil, 2013.
LÖWY, Michael. **Walter Benjamin**: aviso de incêndio: uma leitura das teses 'sobre o conceito de história'. São Paulo: Boitempo, 2005.
LUBAN, David. Carl Schmitt and the critique of lawfare. **Casw Western Reserve Journal of International Law**, v. 3, p. 457-471, 2010.
LUDWIG, Celso Luiz. **Para uma filosofia jurídica da libertação:** paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo. Florianópolis: Conceito Editorial, 2006.
MACEDO JUNIOR, Ronaldo Porto (org.). **Curso de filosofia política:** do nascimento da filosofia a Kant. São Paulo: Atlas, 2008.
MACINTYRE, Alasdair. **After virtue:** a study in moral theory. 3 ed. Notre Dame: University of Notre Dame, 2007.

MADISON, James; HAMILTON, Alexander.; JAY, John. **Federalist papers: primary documents in american history.** Disponível em: <https://billofrightsinstitute.org/founding-documents/primary-source-documents/the-federalist-papers/>. Acesso em: 31mar.2020.
MAFFESOLI, Michel. **A violência totalitária**: ensaio de antropologia política. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
MAQUIAVEL. **A arte da guerra.** São Paulo: Martins Fontes, 2006.
MAQUIAVEL. **Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio.** 4 ed. Brasília: Universidade de Brasília, 2000.
MAQUIAVEL. **O príncipe e dez cartas**. 3. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1999.
MAQUIAVEL. **O príncipe**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003.
MARCUSE, Herbert. **O Homem unidimensional**: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada. São Paulo: EDIPRO, 2015.
MARSHALL, Jonathan. Social disorder as a social good. **Cosmopolitan civil societies jornal**, v.2, n.1, p. 21-46, 2010. Disponível em: <http://utsescholarship.lib.uts.edu.au/epress/journals/indez.php/mes>. Acesso em: 25jun.2020.
MARSHALL, Jonathan. Social disorder as social good. **Cosmopolitan civil societies journal**, v. 2, n. 1, p. 21-46, 2010.
MARSÍLIO DE PÁDUA. **O defensor da paz.** Petrópolis: Vozes, 1997.
MARX, Karl; ENGELS, Friedrich**. A ideologia alemã**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto comunista**. 4. reimp. Boitempo: São Paulo, 2005.
MARX, Karl. **A ideologia alemã:** crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stimer, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846). Apple Book. São Paulo: Boitempo, 2007.
MARX, Karl. **A miséria da filosofia.** São Paulo : Global, 1985.
MARX, Karl. **Crítica a filosofia do direito de Hegel**, 1843. 2 ed. São Paulo: Boitempo, 2010.
MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel, 1843.** 3. ed. São Paulo: Boitempo, 2013.
MARX, Karl. **Economic and philosophic manuscripts of 1844.** Apple Books. Mineola: Dover, 2007.
MARX, Karl. **Grundrisse** - Manuscritos Econômicos de 1857-1858 - Esboços da Crítica da Economia Política. Apple Books.
MARX, Karl. **Letter from Marx to Arnold Ruge** (1843). Disponível em: <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1843/letters/43_09-alt.htm>. Acesso em: 13.abr.2020.
MARX, Karl. **Letter from Marx to Arnold Ruge in Dresden**. set.1843. Disponível em: <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1843/letters/43_09-alt.htm>. Acesso em: 13abr.2019.
MARX, Karl. **Manuscritos econômicos-filosóficos**. São Paulo : Boitempo, 2010.
MARX, Karl. **Miséria da filosofia**. Apple Books.
MARX, Karl. **O 18 Brumário**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
MARX, Karl. **O Capital** [Livro 1]. Apple Books.

MARX, Karl. **O Capital** [Livro II]: Crítica da economia política. Livro II: O processo de circulação do capital (Marx e Engels). Apple Books.
MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política**. 18.ed. Rio de Janeiro : Civilização brasileira, 2002. l.1,v.2.
MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política**. 20.ed. Rio de Janeiro : Civilização brasileira, 2001. l.1,v.1.
MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política**. 8.ed. Rio de Janeiro : Civilização brasileira, 2000. l.2.
MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política.** Livro III: o processo global da produção capitalista. Apple Books. São Paulo: Boitempo, 2006.
MARX, Karl. **O Capital.** 18. ed. Rio de Janeiro : Civilização brasileira, 2002. l.1, v.2.
MARX, Karl. **Sobre a questão judaica.** São Paulo: Boitempo, 2010.
MASCARO, Alysson Leandro. **Estado e forma política**. São Paulo: Boitempo, 2013.
MAZZOTTI, Massimo (org**). Knowledge as social order**: rethinking the sociology of Barry Barnes. Burlington: Ashgate, 2008.
MBEMBE, Achille. **Necropolítica.** 3. ed. São Paulo: N1, 2018.
MCCANN JR, Charles R. **Individualism and the social order**: The Social Element in Liberal Thought. New York : Routledge, 2004.
MCGREGOR, I., ZANNA, M. P., HOLMES, J. G.; SPENCER, S. J. Compensatory conviction in the face of personal uncertainty: going to extremes and being oneself. **Journal of personality and social psychology**, n. 80, p. 13-16, 2001.
MICHON, Cyrille. **Nominalisme. La théorie de la signification d'Occam**. Paris: Vrin, 1994.
MIGUEL, Luis Felipe. **Democracia e representação:** territórios em disputa. São Paulo: Unesp. 2014.
MIGUEL, Luis Felipe. **Mito e discurso político:** uma análise a partir da campanha eleitoral de 1994. São Paulo: Imprensa Oficial, 2000.
MILL, John Stuart**. Considerações sobre o governo representativo.** Porto Alegre: L&PM, 2018.
MOESSINGER, Pierre. **The paradox of social order**: Linking Psychology and Sociology. New York : Aldine de Gruyter, 2000.
MONTESQUIEU, Charles Louis de. **O espírito das leis.** 4. ed. Martins Fontes, 2005.
MORRIS, Christopher W. **Um ensaio sobre o Estado Moderno**. São Paulo: Landy, 2005.
MOSKO, Mark S.; DAMON, Fred (org). **On the order of chaos**: Social Anthropology and the Science of Chaos. New York : Berghahn Books, 2005.
MOUFFE, Chantal. **The democratic paradox**. Londres: Verso, 2005.
MUCHAIL, Salma Tannus. Michel Foucault e o dilaceramento do autor. Margem, São Paulo, n.16. dez.2002, p. 129-135. Disponível em: <http://www4.pucsp.br/margem/pdf/m16sm.pdf>. Acesso em: 10mai.2020.
MÜLLER, Friedrich. **Quem é o povo?** A questão fundamental da democracia. São Paulo: Max Limonad, 2000.
MUNCK, Thomas. **Seventeenth-Century Europe**: State, Conflict and Social Order in Europe, 1598–1700. Londres: Macmillan Education UK, 2005.
NAPIER, Jaime L.; HUANGT, Julie; VONASCH, Andrew J. ; BARGH, John A. Superheroes for change: physical safety promotes socially (but not economically) progressive attitudes among conservatives. **European journal of social psychology,** v. 48, n. 2, p. 187-195, 2017. Disponível em:

<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1002/ejsp.2315>. Acesso em: 16mai.2020.
NAPIER, Jaime L.; MANDISODZA, Anesu N.; ANDERSEN, Susan M. Andersen; JOST, John T. System justification in responding to the poor and displaced in the aftermath of Hurricane Katrina. **Analyses of social issues and public policy**, n. 6, v. 1, p. 57–73, 2006.
NEGRI, Antonio. **La differenza italiana.** Roma: Edizioni Notte Tempo, 2005.
NEOCLEOUS, Mark. **Critique of security**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008.
NEOCLEOUS, Mark. From social to national security: on the Fabrication of Economic Order. **Security dialogue**, v. 37, p. 363-384, 2006.
NEOCLEOUS, Mark. **Imagining the state**. Maidenhead: Open University Press, 2003.
NEOCLEOUS, Mark. Red and dead: reply to critics. **London review of international law**, v. 3, n. 2, p. 353–368, 2015. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1093/lril/lrv007>. Acesso em: 28fev.2020. Advanced Access publication 10 August 2015.
NEOCLEOUS, Mark. The dream of pacification: accumulation, class war, and the hunt. Socialist Studies/Études socialistes.
The Journal of the Society for Socialist Studies. **Revue de la société d'études socialistes. Socialist studies. Études socialistes,** n. 9, n.2, p.7-31, winter 2013. Disponível em: <http:www.socialiststudies.com>. Acesso em: 28fev.2020. ISSN1918-2821.
NEOCLEOUS, Mark. **The fabrication of social order**: A critical theory of police power. London : Pluto Press, 2000.
NEOCLEOUS, Mark. The police of civilization: the war on terror as civilizing offensive. **International political sociology**, v. 5, n. 2, p. 144–159, jun.2011. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1111/j.1749-5687.2011.00126.x>. Acesso em: 28fev.2020.
NEOCLEOUS, Mark. The problem with normality: Taking Exception to "Permanent Emergency". **Alternatives,** v.31, p. 191–213, 2006.
NEOCLEOUS, Mark. **The universal adversary:** security, capital, and 'The enemies of all mankind'. New York: Routledge, 2016.
NEOCLEOUS, Mark. War on waste: law, original accumulation and the violence of capital**. Science & Society**, v. 75, n. 4, p.506–528, out.2011.
NEUBERG, S. L.; NEWSOM, J. T. Personal need for structure: Individual differences in the desire for simple structure. **Journal of personality and social psychology,** n.65, p. 113–131, 1993.
NICOLAU, Jairo. **Representantes de quem?:** os (des)caminhos do seu voto da urna à Câmara dos Deputados. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.
NIKISIANIS, Nikos; STAMOU, Georgius P. **Harmony as ideology**: Questioning the Diversity–Stability Hypothesis. In: Springer Science+Business Media Dordrecht, 2015, p. 1-32.
NINO, Carlos Santiago. **La constitución de la democracia deliberativa.** Gedisa: Barcelona, 2003.
NOPONES, Niko. Alienation, practices, and human nature: marxist critique in Macintyre's aristotelian ethics. In: BLACKLEDGE, Paul (org). **Virtue and politics:**

Alasdair MacIntyre 's revolutionary aristotelism. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2011, p. 97-111.
NOVAES, Adauto (org). **A crise do estado-nação.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira: 2003.
NOVAIS, Jorge Reis. **Contributo para uma teoria do estado de direito.** Almedina: Lisboa, 2006.
NOZICK, Robert. **Anarquia, estado e utopia**. São Paulo : Martins Fontes, 2011.
O'DONELL, Guillermo. **Democracia, agência e estado: teoria com intenção comparativa.** São Paulo: Paz e Terra, 2011.
OCKHAM, Guilherme de. **Comentário ao livro dos predicáveis de porfírio.** Trad. Bento Silva Santos, p. 70. Disponível em: <https://fontesalencarinas.files.wordpress.com/2018/12/Bento-da-Silva-Santos-Os-Universais-Porfirio-Boecio-e-Ockham.pdf>. Acesso em: 29abr.020.
OFFE, Claus. **Problemas estruturais do Estado capitalista**. Rio de Janeiro : Tempo brasileiro, 1984.
OLIVEIRA, Carlos Eduardo. Ockham comentador de Porfírio: sobre a metafísica na querela dos universais. **Revista ética e filosofia,** Juiz de Fora, n. 21, v. 3, p. 80-108, dez. 2018.
ORREN, Karen; SKOWRONEK, Stephen. Beyond the Iconography of Order: Notes for a "New Institutionalism". In: DODD, Lawrence C.; JILLSON, Calvin. **The dynamics of american politics**: approaches and interpretations. New York : Routledge, 2018, p. 311-330.
ORSI, Roberto. **Rethinking the concept of order in international politics: Carl Schmitt and Jürgen Habermas**. Out. 2012. Tese apresentada no Department of International Relations of the London School of Economics for the degree of Doctor of Philosophy, London, 2012. Disponível em: <http://etheses.lse.ac.uk/750/>. Acesso em: 20.mai.2020.
PACHUKANIS, Evgeni. **A teoria geral do direito e o marxismo e ensaio escolhidos (1921-1929).** São Paulo: Sundermann, 2017.
PASQUINO, Giafranco. **Nuevo curso de ciência política.** Mexico: FCE, 2011.
PATEMAN, Carole. **Participação e teoria democrática**. São Paulo: Paz e Terra, 1992.
PAVARINI, Massimo. **Control y dominación:** teorias criminológicas burguesas y proyecto hegemónico. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2002.
PEDRERO-SÁNCHEZ, Maria Guadalupe. **História da Idade Média**: textos e testemunhas. São Paulo : Unesp, 2000.
PERINE, Marcelo. **Quatro lições sobre a ética de Aristóteles.** São Paulo: Loyola, 2006.
PLATÃO. **Diálogos V:** O banquete; Menos (ou da virtude);Timeu; Cristias/Platão. Bauru: Edipro, 2010.
POSTONE, Moishe. **Tempo, trabalho e dominação social:** uma reinterpretação da teoria crítica de Marx. São Paulo: Boitempo, 2014.
POULANTZAS, Nicos. **O estado, o poder, o socialismo.** 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
POULANTZAS, Nicos. **O estado, o poder, o socialismo**. 3.ed. Rio de Janeiro : Graal, 1990.
PRATTO, F.; SIDANIUS, J.; STALLWORTH, L. M. ; MALLE, B. F. Social dominance orientation. A personality variable predicting social and political attitudes. **Journal of personality and social psychology**, n. 67, p. 741-763, 1994.

PRZEWORSKY, Adam. ?**Qué esperar de la democracia?:** limites y posibilidades del autogobierno. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2016.
PRZEWORSKY, Adam. **Estado e economia no capitalismo**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.
RANCIÈRE, Jacques. **O desentendimento**: política e filosofia. São Paulo: 34, 2018.
RANCIÈRE, Jacques. **O ódio à democracia.** São Paulo: Boitempo, 2014.
RANCIÈRE, Jacques. **Política, polícia, democracia**. Santiago : LOM, 2006.
RAWLS, John. **Political liberalism**. New York: Cambridge University Press, 2005.
RAWLS, John. **Teoría de la justicia.** Mexico : Fondo de cultura económica, , 2012.
READ, Jason. The order and connection of ideology is the same as the order and connection of exploitation: or, towards a bestiary of the capitalist imagination. **Philosophy today**, p. 1-15, 2015. 28.fev.2015. Disponível em: <http://dox.doi.org/10.5840/philtoday201522059>. Acesso em: 20abr.2020.
REICH, Willian. Psicologia das massas do fascismo. 3.ed. São Paulo : Martins Fontes, 2019.
ROBINSON, Cedric J. **The terms of order**: political science and the myth of leardership. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2016.
ROBINSON, Thomas M. **Heraclitus:** fragments. Toronto: University of Toronto Press, 1987.
ROBREDO, Alberto F. **El Estado como un don y el estado como castigo.** Buenos Aires: Claridad, 2018.
ROSANVALON, Pierre. **A crise do Estado-providência**. Brasília: UNB, 2001.
ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Contrato social**. Lisboa : Presença, 1973.
ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. Porto Alegre : L&PM, 2007.
RUDA, Frank. Remebering, repeating, working through Marx: *Badiou,* Žižek and the Actualizations of Marxism. **Revue Internationale de philosophie**, n. 261, p. 293-319, 2012-2013. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-internationale-de-philosophie-2012-3-page-293.htm>. Acesso em: 3.abr.2020.
RUDMAN, L. A.; MOSS-RACUSIN, C. A.; PHELAN, J. E.; NAUTS, S. Status incongruity and backlash effects: Defending the gender hierarchy motivates prejudice against female leaders. **Journal of experimental social psychology,** n. 48, p.165–179, 2012. Disponível em: < https://dx.doi.org/10.1016/j.jesp.2011.10.008>. Acesso em: 12mai.2020.
RUSSEL, Bertrand. **Education and the social order**. New York : Routledge, 2009.
SAAD FILHO, Alfredo et al. **Brasil: neoliberalismo versus democracia.** São Paulo: Boitempo, 2018, p. 243-257.
SAFATLE, Vladimir. A teoria das pulsões como ontologia negativa. **Discurso**, São Paulo, n. 36, p. 148-189, 2007.
SAFATLE, Vladimir. **Cinismo e falência da crítica**. São Paulo: Boitempo, 2008.
SAFATLE, Vladimir. **O circuito dos afetos:** corpos políticos, desamparos e o fim do indivíduo. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
SALES, S. M. Economic threat as a determinant of conversion rates in authoritarian and nonauthoritarian churches. **Journal of personality and social psychology,** n. 23, p.420–428, 1972.
SANDEL, Michael. **Justiça:** O que é fazer a coisa certa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.
SANTO AGOSTINHO. **A cidade de Deus.** Petrópolis: Vozes, 1990.
SARTORI, Giovanni. **A Teoria da democracia revisitada**. São Paulo: Ática, 1987.

SCHMITT, Carl. **O conceito do político.** Belo Horizonte: Del Rey, 2008.
SCHMITT, Carl. **O conceito do político**. Petrópolis: Vozes, 1992.
SCHMITT, Carl. **Teologia política**. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.
SCHMITT, Carl. **Teoria de la constitución**. Barcelona: Alianza, 1996.
SCHMITT, Carl. **The concept of the political**. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
SHAFFER, Butler D. **Boundaries of order**: Private Property as a Social System. Aburn: Ludwig von Mises Institute, 2009.
SHAPIRO, Ian; BEDI, Sonu. **Political contingency**: Studying the Unexpected, the Accidental, and the Unforeseen. New York : New York University Press, 2007.
SIEYÈS, Emmanuel Josep. **A constituinte burguesa.** Rio de Janeiro: Liber Juris, 1988.
SILVA, José Afonso da. **Poder constituinte e poder popular.** São Paulo: Malheiros, 2002.
SKOWRONEK, Stephen. Order and change. **Polity,** v. 28, n. 1, p. 91–96, out.1995.
SLOTERDIJK, Peter. **Crítica da razão cínica.** São Paulo: Estação Liberdade, 2012.
SMITH, Adam. **Lectures on jurisprudence,** ed. R.. L. Meek, D. D. Raphael and P. G. Stein, vol. V of **The Glasgow edition of the works and correspondence of Adam Smith** (Indianapolis: Liberty Fund, 1982). Disponível em: <https://www.portalconservador.com/livros/Adam-Smith-Lectures-on-Jurisprudence.pdf>. Acesso em: 20mai.2020.
SMITH, Adam. **Riqueza das nações.** Rio de Janeiro, Zahar, 2008.
SONTAG, Susan. **Illness as metaphor and aids its metaphors.** Harmondsworth : Penguin, 1991.
SORRENTINO, R. M.; RONEY, C. J. R. The uncertain mind: individual differences in facing the unknown**. Philadelphia psychology press**. Taylor & Francis, 2000.
SOTO, Domingo de. **De la justicia y del derecho.** Madrid: Centro de estúdios políticos y constitucionales, 2006. Libro I, cuéstionI, artículo III.
SOUSA, Jamerson Murillo Anunciação de. Edmund Burke e a gênese conservadorismo. **Serviço social & sociedade,** n. 126, p. 360-377, 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-66282016000200360&script=sci_abstract&tlng=pt>. Acesso em: 10set.2019.
STANLEY, Jason. **Como funciona o fascismo**: a política do nós e eles. Porto Alegre: L&PM, 2018.
STEINER, Rudolf. **The threefold social order**. New York : Anthroposophic Press, 1972.
STENNER, Karen; HAIDT, Jonathan Haidt. Authoritarianism is not a momentary madness, but an eternal dynamic within liberal democracies. In: SUNSTEIN, Cass R. (org). **Can it happen here? Authoritarianism in America**. Apple Book. New York: Harper Collins Publisher, 2018.
STRECK, Luiz; MORAIS, José Luis Bolzan. **Ciência política e teoria geral do estado**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2000.
STREECK, Wolfgang. **How will capitalism end.** New Left Review, n. 87, p. 35-64, mai-jun.2014.
STREECK, Wolfgang. **Tempo comprado**: a crise adiada do capitalismo democrático. Coimbra, Lisboa: Actual, 2013.
STUART MILL, John**. Sobre a liberdade.** Petrópolis: Vozes, 1971.
SUÁREZ, Francisco**. Las leyes,** v. III, n. 4. In: Tratado de las leyes y de Dios Legislador en diez libros, 6 v. Madrid: Instituto de estúdios políticos, 1967-1968.

The Economist. "Of rules and order: German ordoliberalismo has had a big influence on policy during the euro crisis". Disponível em: <https://www.economist.com/europe/2015/05/09/of-rules-and-order>. Acesso em: 21.jul.2020.

The oxford handbook of the history of political philosophy. KLOSO, George (org). Oxford: Oxford Press, 2013.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **A democracia na América**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

TODOROV, Tzvetan. **Os inimigos íntimos da democracia.** São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

TRALAU, Johan (org). **Thomas Hobbes and Carl Schmitt**: the Politics of Order and Myth. New York : Routledge, 2011.

TURNER, Bryan Bryan S. **The body and society: explorations in social theory**. Osford : Blackwell, 1984.

ULLRICH, J.; COHRS, C. Terrorism salience increases system justification: Experimental evidence. **Social justice research,** n.20, p. 117–139, 2007.

ULLRICH, J.; COHRS, J. C. Terrorism salience increases system justification: Experimental evidence. **Social justice research**, n. 20, p.117–139, 2009. Disponível em: < https://dx.doi.org/10.1007/s11211- 007-0035-y>. Acesso em: 17mai.2020.

UNGER, Roberto Mangabeira. **O direito e o futuro da democracia.** São Paulo: Boitempo, 2004.

URUBURU, Álvaro Echeverri. **Teoría constitucional y ciência política.** 7. ed. Bogota: Astrea, 2014.

VAN DEN BOS, Kee.; LIND, E. Allan. The social psychology of fairness and the regulation of personal uncertainty. In: ARKIN, Robert M.; OLESON, Kathryn C.;. CARROLL, Patrick (eds.). **Handbook of the uncertain self**. New York: Psychology press, 2009, p. 122-141.

VANBERG, Viktor. The Freiburg school: Walter Eucken and Ordoliberalism. **Freiburger Diskussionspapiere zur Ordnungsökonomik**, n. 4, v. 11, p. 1-21, 2004.

VATTIMO, Gianni; ROVATTI, Pier Aldo. (org.). **Il pensiero debole**. 2. ed. Milão: Feltrinelli, 2011.

VIEIRA, José Ribas. **Introdução à teoria do estado.** Porto Alegre: Síntese, 1999.

VIGIL, J. M. Political leanings vary with facial expression processing and psychosocial functioning. **Group processes intergroup relations**, n. 5, p. 547–558, 2010. Disponível em: <https://dx.doi.org/ 10.1177/1368430209356930>. Acesso em: 21mai.2020.

VILLEY, Michel. **A formação do pensamento jurídico moderno**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

VON HUMBOLDT, Wilhelm. **The limits of state action.** Indianapolis : Liberty Fund, 1993.

VON SCHEVE, Christian. **Emotion and social structures**: The Affective Foundations of Social Order. New York : Routledge, 2013.

WALZER, Michael. On the role of symbolism in political thought. **Political science quartely,** v.82, n.2, p. 191-204, 1967.

WEBER, C. R.; FEDERICO, C. M. Moral foundations and heterogeneity in ideological preferences. **Political psychology,** n. 34, p.107–126, 2013. Disponível em: <https://dx.doi.org/10.1111/j.1467- 9221.2012.00922.x>. Acesso em: 27mai.2020.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**. Brasilia: EdUNB, 1988.
WEFFORT, Francisco (org.). **Os clássicos da política**. 10. ed. São Paulo: Ática, 2000, v. 1 e v. 2.
WILSON, G.D.; PATTERSON, J.R. A new mesure of conservatism. **British journal of social and clinical psychology**, n.8, p. 264-269, 1968.
WÖRSDÖRFER, M. On the economic ethics of Walter Eucken. In: GLOSSNER, C; GREGOSZ, D (Org). **60 years of social market economy**: Formation, Development and Perspectives of a Peacemaking Formula. Sankt Augustin: Konrad Adenauer Stiftung, 2010, p. 20-41.
WRIGHT, J. C.; BARIL, G. (2013). Understanding the role of dispositional and situational threat sensitivity in our moral judgments. **Journal of moral education**, n.42, p. 383–397, 2013. Disponível em: <https://dx.doi.org/10.1080/03057240.2013.820659>. Acesso em: 19mai.2020.
XIRAU, Joaquin (org). **Ensaios sobre Rousseau.** Rio de Janeiro: Contraponto, 2015.
YAR, Majid. **Crime and the imaginary of disaster**: Post-Apocalyptic Fictions and the crisis of social order. Basingstoke : Palgrave Macmillan, 2015.
ŽIŽEK, Slavoj. **A coragem da desesperança: crônicas de um ano em que agimos perigosamente**. Rio de Janeiro: Zahar, 2019.
ŽIŽEK, Slavoj. **A marioneta e o anão: o cristianismo entre perversão e subversão.** Lisboa: Relógio d'água, 2003.
ŽIŽEK, Slavoj. **Amor impiedoso (ou: Sobre a crença).** Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
ŽIŽEK, Slavoj. **Arriscar o impossível: conversas com Žížek.** São Paulo: Martins, 2006.
ŽIŽEK, Slavoj. **Bem-vindo ao deserto do real!: cinco ensaios sobre o 11 de setembro e datas relacionadas.** São Paulo: Boitempo, 2003.
ŽIŽEK, Slavoj. **Em defesa das causas perdidas.** São Paulo: Boitempo, 2011.
ŽIŽEK, Slavoj. **Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético**. São Paulo: Boitempo, 2013.
ŽIŽEK, Slavoj. **O amor impiedoso (ou: Sobre a crença).** Belo Horizonte: Autentica, 2012.
ŽIŽEK, Slavoj. **O sujeito incômodo: o centro ausente da ontologia política.** São Paulo: Boitempo, 2016.
ŽIŽEK, Slavoj. **Primeiro como tragédia, depois como farsa.** São Paulo : Boitempo, 2011.
ŽIŽEK, Slavoj. Q&A. **Life and style. Interview**. The Guardian, London, 9.ago.2008. Disponível em: <https://www.theguardian.com/lifeandstyle/2008/aug/09/slavoj.zizek>. Acesso em: 03abr.2020.
ŽIŽEK, Slavoj. **Sinicisation.** LRB, v. 37, n. 14, jul.2015. Disponível em: <https://www.lrb.co.uk/v37/n14/slavoj-zizek/sinicisation>. Acesso em: 27.out.2020.
ŽIŽEK, Slavoj. **The sublime object of ideology.** New York : Verso, 1989.
ŽIŽEK, Slavoj. **Violência:** seis notas à margem. Lisboa: Relógio D'Água, 2009.
ŽIŽEK, Slavoj. **Violência.** Lisboa : Relógio d'água, 2009.
ŽIŽEK, Slavoj. **Visão em Paralaxe.** São Paulo : Boitempo, 2008.