

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

JOÃO PAULO ARROSI

NÓMOS OU A EMERGÊNCIA DA ORDEM:
FRAGMENTOS DE UMA HISTÓRIA DAS FORMAS JURÍDICAS

CURITIBA

2021

JOÃO PAULO ARROSI

NÓMOS OU A EMERGÊNCIA DA ORDEM:
FRAGMENTOS DE UMA HISTÓRIA DAS FORMAS JURÍDICAS

Tese apresentada ao curso de Pós-Graduação em Direito, Setor de Ciências Jurídicas, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia e História do Direito.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Marcelo Fonseca.

CURITIBA
2021

A778n

Arrosi, João Paulo

Nómos ou a emergência da ordem: fragmentos de uma história das formas jurídicas [meio eletrônico] / João Paulo Arrosi. - Curitiba, 2021.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Jurídicas, Programa de Pós-graduação em Direito. Curitiba, 2021.

Orientador: Ricardo Marcelo Fonseca.

1. Direito - Filosofia. 2. Ordem jurídica. 3. Linguagem.
I. Fonseca, Ricardo Marcelo. II. Título. III. Universidade Federal do Paraná.

CDU 340.12

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

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

No dia treze de julho de dois mil e vinte e um às 14:30 horas, na sala REMOTA, CONFORME AUTORIZA PORTARIA 36/2020-CAPEES, foram instaladas as atividades pertinentes ao rito de defesa de tese do doutorando **JOÃO PAULO ARROSI**, intitulada: **NOMOS OU A EMERGENCIA DA ORDEM: FRAGMENTOS DE UMA HISTORIA DAS FORMAS JURIDICAS**, sob orientação do Prof. Dr. RICARDO MARCELO FONSECA. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação DIREITO da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: RICARDO MARCELO FONSECA (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), MURILO DUARTE COSTA CORRÊA (UEPG), ANGELA COUTO MACHADO FONSECA (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), VERA KARAM DE CHUEIRI (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), OSWALDO GIACÓIA JUNIOR (UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS). 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, RICARDO MARCELO FONSECA, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos demais membros da Comissão Examinadora.

CURITIBA, 13 de Julho de 2021.

Assinatura Eletrônica

13/10/2021 17:03:29.0

RICARDO MARCELO FONSECA

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

13/07/2021 19:24:08.0

MURILO DUARTE COSTA CORRÊA

Avaliador Externo (UEPG)

Assinatura Eletrônica

13/07/2021 19:25:07.0

ANGELA COUTO MACHADO FONSECA

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

13/07/2021 23:30:41.0

VERA KARAM DE CHUEIRI

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

15/07/2021 08:50:32.0

OSWALDO GIACÓIA JUNIOR

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS)

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação DIREITO da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da tese de Doutorado de **JOÃO PAULO ARROSI** intitulada: **NOMOS OU A EMERGENCIA DA ORDEM: FRAGMENTOS DE UMA HISTORIA DAS FORMAS JURIDICAS**, sob orientação do Prof. Dr. RICARDO MARCELO FONSECA, que após terem inquirido o aluno 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, 13 de Julho de 2021.

Assinatura Eletrônica

13/10/2021 17:03:29.0

RICARDO MARCELO FONSECA
Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

13/07/2021 19:24:08.0

MURILO DUARTE COSTA CORRÊA
Avaliador Externo (UEPG)

Assinatura Eletrônica

13/07/2021 19:25:07.0

ANGELA COUTO MACHADO FONSECA
Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

13/07/2021 23:30:41.0

VERA KARAM DE CHUEIRI
Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

15/07/2021 08:50:32.0

OSWALDO GIACÓIA JUNIOR
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS)

Para K.

Agradecimentos

Mais de dez anos se passaram desde as primeiras notas ainda muito rudimentares deste trabalho – rabiscos que atestam a presença de um vulto como que em fuga. Um percurso longo, portanto. E não sem intermitências – permeado por imprevistos, ausências, abandonos. Mas também retomadas, improvisos, deslocamentos. Permeado, pois, pela perene contingência. Repleto ainda de táticas, tensões e intenções, mas também de presenças, de lugares, acolhidas e calores – permanências. Uma espécie de necessidade que permanecia ou sempre voltava. Eram também aquelas e aqueles que insistiam, perseveravam, se mostravam como que necessários para que o movimento, incluído o deste trabalho, permanecesse como tal: em movimento. Várias pessoas foram decisivas ao longo deste acidentado, fragmentado percurso.

A Priscilla *in memoriam*, por seu apoio que ultrapassou os confins, ou seja, por sua justiça. “Um vive, diz um provérbio egípcio, se o outro o guia. Sozinho não se pode viver. Justiça significa fazer-se guiar pelo outro. O aspecto particular desta ligação e deste guiar é que vai além da morte” (J. Assmann).

A minha família, pela costumeira força vital – e pela enorme paciência.

Ao Prof. Ricardo Marcelo, meu orientador, pelo espírito livre e arrojado ao apostar de modo irrestrito – e não sem riscos – em um trabalho pouco convencional, ao qual foi proporcionada toda a liberdade de pesquisa, reflexão e estímulos. E para quem há dez anos escrevi estas palavras – que reproduzo aqui como sinal de sua perenidade: “*il maestro* que dispensa apresentações (e não bastaria dizer que encarna a *nouvelle vague* histórico-jurídica brasileira), por me conceder a incomensurável honra de sua amizade, por seus conselhos e incentivos inestimáveis, pelas oportunidades acadêmicas até então impensáveis (lembramos de Puebla e Tlaxcala), por seu exemplo de professor transmitido em sala de aula, por sua figura exemplar também fora dela, a me mostrar como ser firme e rigoroso sem esquecer a leveza e a graça, enfim, pela consideração, pela empatia e pelo apoio demonstrados desde o primeiro momento.”

Ao Prof. Roberto Esposito, pela generosa acolhida como meu supervisor durante o biênio acadêmico de 2017-2019 na Scuola Normale Superiore di Pisa (Itália), pelos seminários que pude apresentar e pela sempre pronta solicitude e atenta escuta a respeito de minhas questões as mais variadas.

À Prof.^a Donatella Di Cesare, que me permitiu formalmente cursar suas aulas (com avaliação, seminários e tudo o mais) durante sua estada de um ano na Normale (2017-2018), por sempre bem me receber e pela incomum consideração – fosse após as aulas, fosse em atendimento em gabinete – às minhas ‘estranhas’ perguntas e associações.

À Prof.^a Angela Couto Machado Fonseca, à Prof.^a Vera Karam de Chueiri e ao Prof. Alexandre Nodari, por conferirem, com seus preciosos conselhos e observações durante a banca de qualificação, um novo e revigorante impulso a este trabalho.

Ao querido Roan Costa Cordeiro, pelas conversas, discussões e aprendizagens a respeito desta tese e muito mais, graças ao que também se evitou que eu me engolfasse (inteiramente) em solilóquios contraproducentes.

Aos *amici dionisiaci* Antonio Camerlengo (em especial), Davide Falessi, Roberto Camerlengo, Teymur Malikov, Nicolò Magnani, por me confirmarem com vívida *spiritosità* que erudição e leveza, estudo e divertimento, devem andar juntos, pois pertencem à esfera da dança e do êxtase. *Dionysus non senescit*.

A Claudio Rubin, pelo monólogo a dois cujas cenas, *intermezzi* e infindos atos finais – por vezes representando como que um prólogo a esta tese – constituíram em mim peças, montagens e espetáculos em cartaz permanente.

*Observação: Preciso anotar que, ao longo dos últimos doze meses e sobretudo desde o início deste ano de 2021, a redação deste trabalho pareceu – muitas vezes – perder importância e interesse diante de um mundo em suspenso e de um país que se deteriora. Por sua vez, o privilégio – quase sempre embaraçoso – de poder se resguardar e estar em segurança tornava aquela atividade, se não um imperativo paradoxal, ao menos um modo de “construir” algo – enquanto o grande entorno parecia na iminência de se esfalar. Qualquer alegria é constrangedora diante de tanto descalabro e sofrimento alheio.

Rien de ce qui touche à l'homme, au monde, n'échappe
à l'empire de l'«Ordre».

Émile Benveniste

El derecho no tiene origen histórico, como no lo tiene el
lenguaje. Nadie inventó su derecho, ni su lengua. Aun en
la horda paleolítica, el individuo nace entre reglas de
sintaxis y reglas de derecho. El primer vagido humano
repercute entre estructuras jurídicas.

Nicolás Gómez Dávila

SÓCRATES — O que é para nós o *nómos*?

Platão, *Minos* 313a

RESUMO

Esta tese é uma investigação cujo horizonte contempla a emergência da ordem a partir do direito, enquanto direito. Trata-se, em outras palavras, de um estudo histórico-filosófico do direito compreendido como *nómos*. *Nómos* que não é apenas lei, norma ou comando e tampouco restringe-se à esfera do Estado. *Nómos* que é sobretudo ordenamento, ordenação, *ordem* das relações humanas – como se verá inicialmente a partir das obras de Santi Romano e Carl Schmitt. O cerne do trabalho, contudo, está em mostrar o fundamento específico e diversificado do *nómos*: a arte de pastorear. Por isso, são analisadas também concepções heterogêneas entre si como as de Michel Foucault e de Gilles Deleuze, o que por sua vez conduz a discussões sobre o tema presentes nos diálogos platônicos e na filosofia de Martin Heidegger, bem como em outros textos, antigos e contemporâneos, que lançam luz sobre o *nómos* enquanto arte pastoral e sua íntima ligação com a linguagem. Esses inusitados percursos através de obras jurídicas e textos filosóficos, mas também de referências historiográficas, mítico-literárias e de gramática histórica, permitirão enxergar o vínculo especial que de há muito selou *nómos* e *lógos*, direito e linguagem, poder e filosofia.

Palavras-chave: Direito; Filosofia; Ordem; *Nómos*; Linguagem.

ABSTRACT

This thesis is a research that comprehends the emergence of order from law, *qua* law. It is a historical-philosophical study of law understood as *nomos*. *Nomos*, which is not just legal rule, norm, or command, nor is it restricted to the sphere of the State. *Nomos* is above all ordination, ordering, *order* of human relationships – as will be seen initially from the works of Santi Romano and Carl Schmitt. However, the core of this investigation is to show the specific and diverse foundation of the *nomos*: the *art of herding* (human beings). For this reason, conceptions that are heterogeneous among themselves such as those of Michel Foucault and Gilles Deleuze are also analyzed, which in turn leads to discussions on the subject present, for example, in the Platonic dialogues and in the philosophy of Martin Heidegger, as well as in other texts, ancient and contemporary, which shed light on the *nomos* as the *art of herding* and its intimate connection with language. These unusual paths through legal works and philosophical texts, but also through historiographical, mythical-literary, and historical grammar references, will allow us to see the special bond that has long been sealed between *nomos* and *logos*, law and language, power and philosophy.

Keywords: Law; Philosophy; Order; *Nomos*; Language.

RÉSUMÉ

Cette thèse est une enquête dont l'horizon contemple l'émergence de l'ordre à partir du droit, en tant que droit. Il s'agit d'une étude historico-philosophique du droit compris comme *Nomos*. *Nomos*, qui ne signifie pas seulement loi, norme ou commandement, ni est limité à la sphère de l'État. *Nomos*, qui est avant tout ordonnancement, ordonnance, ordre des relations humaines – selon on verra d'abord avec les œuvres de Santi Romano et Carl Schmitt. Cependant, le cœur du travail est de montrer le fondement spécifique et diversifié du *Nomos* : l'art du berger de conduire (les êtres humains). Pour cette raison, des conceptions hétérogènes entre elles, comme celles de Michel Foucault et Gilles Deleuze, sont également analysées, ce qui conduit à son tour à des discussions sur le thème présent, par exemple, dans les dialogues platoniciens et dans la philosophie de Martin Heidegger, ainsi que dans d'autres textes, anciens et contemporains, qui font la lumière sur le *Nomos* en tant que l'art de *faire paître* et son rapport intime avec le langage. Ces parcours insolites à travers des ouvrages juridiques et des textes philosophiques, mais aussi à travers des références historiographiques, mythico-littéraires et grammaticales historiques, nous permettront de voir le lien particulier qui a longtemps été scellé entre *Nomos* et *logos*, droit et langage, pouvoir et philosophie.

Mots-clés: Droit; Philosophie; Ordre; *Nomos*; Langage.

SUMÁRIO

Introdução	13
Capítulo 1 – Santi Romano e a instituição do direito	18
1.1 Um evento involuntário	18
1.2 Necessidade de direito	21
1.3 «O direito se diz de muitos modos»	24
1.4 Violência juridicamente organizada	31
1.5 <i>Ius involuntarium</i>	35
1.6 Originário, autônomo e soberano	40
1.7 <i>Non liquet</i>	43
Capítulo 2 – A palavra de Schmitt	46
2.1. Terceiro incluído	46
2.2. Um evento originário	52
2.3. « <i>Extremus necessitatis casus</i> »	64
Capítulo 3 – «Transfigurar a efigie do <i>nómos</i>»	68
3.1. A verdade e as formas jurídicas	68
3.2. <i>Thesmós</i>	76
3.3. Princípio de distribuição e cesura	78
3.4. A pureza do <i>nómos</i>	84
3.5. «O animal que logo sigo/sou»	90
3.6. <i>Excursus</i> nômade	96
Capítulo 4 – Antroponomia	104
4.1. Pastorear	104
4.2. <i>Antroponomeús</i>	112
4.3. Heidegger desajustado	120
4.4. Canto pastoral	136
4.5. <i>Lógos dynástes</i>	147
Epílogo – <i>TRANSUMÂNCIAS</i>	166
Bibliografia	171

Introdução

Segundo as linhas iniciais do célebre ensaio *Para a crítica da violência*, de Walter Benjamin, a tarefa de uma investigação crítica sobre a origem do direito a partir da violência mostra, ou deveria mostrar, que toda e qualquer *causa efficiens* só se converte em violência se afeta relações morais ou éticas (*sittliche*). O terreno dessas relações seria “designado pelos conceitos de direito e justiça”.¹

Com certa indiferença parece ter sido recebida essa inversão que Benjamin realiza ao situar relações ético-morais no interior do campo jurídico. Uma inversão que contradiz o modo habitual – mas moderno – de conceber divisões e interações entre ordens que tendem a orientar o comportamento dos seres humanos. A isso se soma a pregnância de sentido que o termo alemão para “violência” (*Gewalt*) exhibe; ao significar *ao mesmo tempo* ‘violência’, ‘poder’, ‘autoridade’, a palavra adquire um fluxo permanente entre esses sentidos, o que para Benjamin é decisivo no ensaio, como também torna ainda mais embaralhada aquela dispersão de relações e de ordens.

O presente trabalho procura levar em conta a inversão benjaminiana, ou melhor, procura manter-se na medida do possível numa tal dispersão, em vez de se ater a separações e distribuições classificatórias rígidas de ordenações diversas que regeriam a coexistência humana. Antes do séc. XVII – e o marco simbólico seria Christian Thomasius – não havia propriamente demarcação de esferas distintas do direito, da moral, da ética, muito menos subdivisões entre ética e moral. Trata-se então de remontar a uma concepção pré-moderna e identificar moral, ética e direito? De modo nenhum.

¹ BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften* II, I. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser (hrgs.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 932), p. 179. Cf. as três traduções do ensaio para o português: *Crítica da violência – Crítica do poder*. In *Documentos de cultura, documentos de barbárie*: escritos escolhidos. Trad. Willi Bolle et al. São Paulo: Cultrix/Edusp, 1986, p. 160; *Sobre a crítica do poder como violência*. In *O anjo da história*. Trad. João Barrento. Lisboa: Assírio & Alvim, 2008, p. 49; *Para uma crítica da violência*. In *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. Trad. Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades/Ed. 34, p. 121. Cf. ainda *Opere complete I. Scritti 1906-1922*. A cura di Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Edizione italiana a cura di Enrico Ganni. Torino: Einaudi, 2008, p. 467.

Uma das cautelas que orientam esta pesquisa é não excluir de saída quaisquer relações e práticas humanas em que haja a interferência, seja no grau que for, de violência. (Seria desejável escrever *Gewalt* toda vez que um dos termos que a definem aparecesse) Portanto, todo gesto ou conduta que implique ou seja tocado pela violência – que instaure relações de poder ou de força, que esteja sujeito a alguma forma de autoridade ou domínio – será considerado em princípio como pertencente ao âmbito “designado pelos conceitos de direito e justiça”. Não haverá aqui, de resto, uma distinção clara entre direito e justiça. Até porque esses próprios conceitos e a esfera que lhes concerne estarão a todo momento em jogo.

Existe também um antigo termo grego para a amplitude semântica da violência: *hýbris*. Jean-Marie Mathieu mostrou, num conciso e formidável ensaio,² como esse vocábulo desde o final do séc. XIX e ao longo do século seguinte acabou por consolidar – de maneira problemática – os significados de ‘desmedida’ e ‘excesso’, e não apenas no ambiente francófono. *Hýbris* é antes de mais nada a violência; mas também é a violência do ultraje e da arrogância, a violar limites e medidas estabelecidos: “é uma palavra dos homens e indica a violação de um limite, de uma medida, diante dos deuses, dos outros homens, diante da natureza”³. *Hýbris* é a violação.

Ao menos desde Homero, segundo a tradição literária ocidental, pode-se dizer de um modo não apenas alegórico que os deuses, disfarçados, perambulam pelas cidades observando nos mortais tanto a violência quanto a justa repartição (*Odisseia* 17, 485-487). A tensão que percorre esse espaço de violência e ordenação entre os homens e suas cidades – um espaço, pois, “designado pelos conceitos de direito e justiça” – pode aqui também receber uma denominação arcaica consentânea.

Chamemos de *nómos* essa tensão variável que não apenas engendra a ordenação humana, mas circula por ela e nela se constitui como tal – como *ordem* –, tendente sempre a preservar-se, ainda que através de intensidades e metamorfoses que por vezes parecem transfigurá-la quanto às suas feições mais recorrentes.

Tarefa do presente escrito é mostrar como, através da filosofia de sua história, o *nómos* – enquanto tensão que percorre esse espaço de ordem e cujas modulações informam os conceitos de direito e justiça – se constitui e se apresenta como imanente à condição histórica humana, é parte constitutiva dessa condição.

² MATHIEU, Jean-Marie. *Hybris-Démesure?* Philologie et traduction. *Kentron* [En ligne], 20 | 2004, pp. 15-45, mis en ligne le 09 avril 2018, consulté le 17 novembre 2020. URL: <http://journals.openedition.org/kentron/1820>; DOI: <https://doi.org/10.4000/kentron.1820>.

³ CAMEROTTO, Alberto e CARNIEL, Sandro. *Hybris*. I limiti dell'uomo tra acque, cieli e terre. Milano: Mimesis, 2014, p. 7.

Na narrativa dessa constituição histórico-filosófica, um princípio metodológico que se procurou ter em conta a todo momento foi o de não cair na tentação de reduzir o direito à lei do Estado ou ao poder soberano, como se diz. Quando menos se espera, o raciocínio tende – inconscientemente ou por hábito – a resvalar para uma cômoda equivalência entre direito e norma, direito e lei; ou entre jurídico e autoridade estatal, entre o jurídico e a tradicional ideia dogmática de direito objetivo (positivado em alguma lei ou norma).

Daí que os autores considerados neste trabalho concebam em graus diversos o direito como algo que não se identifica inteiramente com a lei ou com um conjunto de normas de tipo específico. São concepções multiformes e muitas vezes díspares entre si, de modo que seus autores constituem aqui uma reunião que se caracteriza mais pela diferença do que pela semelhança ou proximidade.

O capítulo primeiro é uma análise extensiva da noção de *ordenamento* nas obras do jurista italiano Santi Romano, a partir da figura – um tanto problemática – da necessidade como origem do direito. Essa abordagem abrangente também se vale de incisões pontuais sempre que algum pormenor ou indício sob a superfície contribua para o esclarecimento da questão de fundo. O capítulo segundo trata do tema do *nómos* no pensamento do jurista alemão Carl Schmitt, seu aparecimento a partir da noção de ordenamento concreto, sua evolução e sua estrutura (tomar – dividir – pastorear).

Essas duas concepções acerca da ordem jurídica, conquanto longe de serem concordantes, apresentam pontos de contato que permitirão traçar os múltiplos perfis da ultraestatalidade do direito e os contornos de seu alcance. Ambas tratam da origem e do modo de funcionamento do direito, suas relações e interações, e por certo seu vínculo com a violência.

A partir do capítulo terceiro, são examinadas perspectivas bastante diferentes acerca do *nómos*, e procura-se mostrar como concepções tão heterogêneas entre si podem ao mesmo tempo revelar um denominador comum. De início, se analisa de que modo o *nómos* comparece em meio às formas jurídicas e noções histórico-filosóficas investigadas por Michel Foucault. Em seguida, é a fórmula *nômade* de Gilles Deleuze (e Félix Guattari) que tem lugar e exame.

Com Foucault, a partir de suas aulas sobre as práticas judiciárias da Grécia arcaica, as quais quase sempre indicam espaços de luta regrada onde os conflitos devem ser resolvidos, será possível perceber as formações e transformações históricas das práticas e discursos acerca do justo, o surgimento de novas formas jurídicas e, especialmente, a emergência do *nómos* como decisiva para a constituição de novas formas de saber. Mas também se observará, de outro lado,

como a análise foucaultiana a respeito da filosofia cínica conduz a uma interpretação do *nómos* que ultrapassa confins estreitos de instâncias e tribunais e atinge aspectos fundamentais dos modos de existência. Com Gilles Deleuze e Félix Guattari a reflexão sobre o *nómos* alcança um patamar que toca não apenas múltiplas questões sobre o espaço, a extensão, mas sobretudo atravessa e confunde-se com a questão primordial sobre o pensamento e suas formas plurais.

O quarto e último capítulo, inicialmente, retoma algumas considerações do capítulo anterior e desdobra outras a propósito da relação entre *nómos* e pastoreio. Essa relação então passa a ser explorada nos diálogos platônicos, em certos escritos de Martin Heidegger e a partir de outros textos, antigos e contemporâneos, que lançam luz sobre o *nómos* enquanto arte de pastorear e sua íntima ligação com a linguagem.

No horizonte desta investigação sobre a emergência da ordem, estava a princípio contemplado o desenvolvimento ainda de uma segunda parte, dedicada ao tema da *necessidade*. Mas isso não aconteceu. Em certo sentido, esta tese é o resultado de um horizonte vislumbrado mas não alcançado. Um resultado fragmentado, portanto – assim como os fragmentos que o compõem: incompletos, parciais, seletivos. (Não obstante, a questão da necessidade e do necessário desde logo se insinuará em alguns momentos relevantes por assim dizer do texto, indícios talvez a indicar que valeria a pena insistir na continuidade da investigação, não para completá-la – em si, impossível – mas ao contrário para aferrar-se uma vez mais à permanência de sua incompletude)

De qualquer forma, a dificuldade de uma exposição sistemática sobre o tema da *ordem* – e, em outras palavras, do *nómos* no presente caso – deve-se no fundo à fragmentação inerente ao próprio “objeto”, a seu caráter poliédrico e a seu inacabamento permanente. Este trabalho se vale, assim, de referências heterogêneas: historiográficas, de gramática histórica, mas também de elementos mítico-literários e, evidentemente, jurídicos e filosóficos, para daí compor um quadro reflexivo de fragmentos sobre a condição histórica humana e, desse modo, pôr em causa o presente. Um quadro assistemático, que não segue – nem poderia seguir – uma periodização linear, portanto.

Uma especial atenção é dada às palavras, à formação de seus sentidos e à variedade de seus usos e formas, a fim de propiciar, como disse John L. Austin, “uma consciência mais aguda das palavras para aguçar nossa percepção dos fenômenos”⁴. Recentemente Judith Butler escreveu sobre Cortázar acreditar “que

⁴ *Apud* HART, H.L.A. *O conceito de direito*. Trad. Antônio de Oliveira Sette-Câmara. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. X.

devemos estar conscientes da linguagem que usamos ao descrever o mundo, pois está repleta de significados inconscientes, histórias sociais, um legado de luta e submissão. É possível que a linguagem que nos é mais clara acabe se revelando a mais opaca, e inclusive enganosa, quando começamos a escavar a história do uso que se fez dela”.⁵

Por outro lado, o excesso de zelo para com os termos e expressões dos principais autores estudados fez com que houvesse talvez um exagero de citações literais (especialmente no cap. 3), na esperança vã e sempre renovada de se evitar mal-entendidos. Mas não há, em todo caso, por que não se considerar que “a obra do *auctor* compreende também a sua citação”⁶.

Durante toda a escrita, até a última palavra, esta tese se mostrou um experimento incerto e instável, cuja precariedade não parece ter sido eliminada. Seja como for, talvez um dentre os inúmeros modos de leitura que se possa adotar, ou melhor, um cuidado que se possa ter ao se ler este trabalho – talvez qualquer trabalho –, seja atentar para certas palavras que se repetem, às vezes de maneira discreta, outras até mesmo com alguma insistência, ao longo de todo o texto. Trata-se de procurar perceber um espectro variado de sentidos que se vai desenhando através dos capítulos, de modo a formar uma feição – ainda que pálida – ou um esboço (ainda que insuficiente) do que se pode compreender pelo termo *ordem*.

⁵ Por una nueva solidaridad contra la violencia, *El país*, 8 de julho de 2020, suplemento Babelia. Segundo o próprio Cortázar: “Si uno se descuida, el lenguaje es una de las jaulas más terribles que nos están siempre esperando” (CORTÁZAR, Julio. *Clases de literatura: Berkeley, 1980*. Buenos Aires: Alfaguara, 2013, p. 221).

⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias – a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Trad. Selvino José Assmann. Belo Horizonte: ufmg, 2007, p. 133.

SANTI ROMANO E A INSTITUIÇÃO DO DIREITO

1.1. Um evento involuntário

Em 28 de dezembro de 1908, um terremoto de magnitude impressionante irrompe ao sul da península itálica e assola as províncias de Messina e Reggio-Calábria e todo o seu entorno.⁷ As crônicas da época mencionam o pior terremoto de que se tem memória nos últimos dois mil anos. A devastação põe abaixo noventa por cento das construções e edificações de Messina e produz cerca de cento e vinte mil vítimas entre mortos e desaparecidos. Eram 5h21 da manhã de uma segunda-feira quando começou o tremor que, segundo relatos de sobreviventes, durara “intermináveis” trinta e sete segundos.⁸ A catástrofe parecia superar em destruição e horror mesmo as antigas histórias do Etna.

No ano seguinte, Santi Romano – “um jurista que exerceu uma notável influência sobre o pensamento jurídico europeu entre as duas guerras”⁹ – publica um ensaio sobre os decretos-lei e o estado de sítio declarado a propósito do terremoto calábrico-sículo por questões de ordem pública.¹⁰

O respectivo decreto real, promulgado em 3 de janeiro de 1909, menciona como fatores para a declaração do estado de sítio nos territórios de Messina e de Reggio-Calábria “a necessidade e a urgência improrrogável de prover a todos, imediatamente, os serviços públicos interrompidos”, a “ordem e segurança pública” e registra ainda “que cessou de fato a jurisdição ordinária e que é impossível

⁷ A intensidade da força sísmica, que produziu ainda um maremoto, atingira entre XI e XII graus na escala de Mercalli, correspondentes a atuais 7,1 graus na escala Richter.

⁸ Além disso, as réplicas de menor intensidade se repetiram até fins de março de 1909.

⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Stato di eccezione*. Torino: Bollati Boringhieri, 2003, p. 37. Segundo também Roberto Esposito, Santi Romano foi “um dos maiores juristas europeus do século XX” (ESPOSITO, Roberto. *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*. Einaudi: Torino, 2020, p. 227). Cf. ainda a opinião de Paolo Grossi, para quem Romano foi “um dos mais originais sistematizadores da ciência de direito público na Itália nas primeiras décadas do século XX”, e cuja “atenção a Santi Romano motiva-se [...] pela extraordinária atualidade da sua mensagem científica para o jurista de hoje” (GROSSI, Paolo. *Nobiltà del diritto. Profili di giuristi*. Milano: Giuffrè, 2008, p. 669 e p. 670).

¹⁰ Sui decreti-legge e lo stato di assedio in occasione del terremoto di Messina e di Reggio-Calabria. *Rivista di Diritto Pubblico e della Pubblica Amministrazione in Italia*. Milano: Società Editrice Libreria, 1909, pp. 251-272. Republicado em *Scritti minori*, vol. 1. Milano: Giuffrè, 1950, pp. 287-310 (aqui utilizado para citação).

reconstruí-la de imediato”, uma vez que “o cataclismo telúrico ocorrido (...) criou uma situação, por certos efeitos, idêntica e, devido a outros, mais grave que aquela verificada nos territórios em estado de guerra”.¹¹

Nesse ensaio, Romano procura inicialmente distinguir dos estados de sítio que se assemelham a uma situação de guerra – provocados por ações e movimentos humanos voluntários (revoluções, “sublevações contra os poderes públicos”, desordens causadas por inimigos internos ao Estado) e proclamados “como uma medida de polícia” – “um estado de sítio imposto, não para reagir a uma atividade ilícita contra a ordem constituída, mas para remediar a dissolução de toda organização social e política advinda de um fenômeno inteiramente involuntário e natural”¹², como era o caso do terremoto em Messina e Reggio.

Além disso, ele pretende também afastar qualquer paralelo entre este último e casos de estado de necessidade no direito penal (e mesmo no direito privado) ao criticar aqueles que viam no estado de sítio “um estado de necessidade agressivo, em que se é constringido a violar a esfera de atividade dos indivíduos, pelos quais não é causado o perigo que ameaça o direito do Estado”¹³. Segundo Romano, falar de um conflito ou de uma colisão “entre o direito do Estado de manter a sua existência e o seu arranjo, e o direito de liberdade dos indivíduos, que é necessário limitar ou sacrificar em favor do primeiro”, seria ater-se a uma simples consequência secundária e perder de vista “um momento mais geral e abrangente”, pois

o que caracteriza e distingue a necessidade [*necessità*] que conduz ao estado de sítio é, em primeiro lugar, a impossibilidade material e absoluta de aplicar, em certas condições, as normas que regulam a vida normal do Estado, e a necessidade [*bisogno*] já não de aplicar outras existentes, mas de emanar novas.¹⁴

O momento primário que Romano visa ressaltar – e que ele chama de “o momento originário” – seria “propriamente tal substituição” de normas, ou seja, de um direito objetivo já existente por outro direito, também ele objetivo, ainda que provisório e limitado¹⁵. “Aquilo que, portanto, é preciso explicar e justificar não é senão o poder do Estado de pôr [*porre*], com um procedimento que não é costumeiro, novas normas”, de maneira que seria “impróprio considerar a

¹¹ *Ibid.*, p. 288.

¹² *Ibid.*, p. 288-289.

¹³ *Ibid.*, p. 292.

¹⁴ *Ibid.*, p. 293.

¹⁵ *Ibid.*, p. 293-294.

imposição do estado de sítio como o exercício de um direito subjetivo do Estado que se contrapõe ao direito do cidadão”¹⁶.

Na verdade, nesse escrito Santi Romano procura mostrar que, embora extralegal, o fenômeno da necessidade – que seria o fundamento do estado de sítio – é produtor do direito e, enquanto tal, sua fonte primária e originária:

« *necessitas non habet legem* ». A necessidade da qual nos ocupamos deve conceber-se como uma condição de coisas que, ao menos de regra e de modo completo e praticamente eficaz, não pode ser disciplinada por normas precedentemente estabelecidas. Mas se ela não possui lei, faz lei, como diz uma outra expressão usual; o que quer dizer que constitui ela mesma uma verdadeira fonte de direito. E note-se bem que o seu valor não é restrito ao caso especial dos poderes de urgência do Governo, mas é bem mais amplo e possui manifestações bem mais importantes e gerais. Pode-se dizer que a necessidade é a fonte primeira e originária de todo o direito, de maneira que, no que diz respeito a ela, as outras [fontes] hão de ser consideradas de certo modo derivadas.¹⁷

Segundo Romano, é na necessidade que se deve, aliás, buscar “a origem e a legitimação do instituto jurídico por excelência, vale dizer, do Estado, e em geral do seu ordenamento constitucional”¹⁸. Que uma tal necessidade implique “uma dada condição de coisas que constitua uma manifestação explícita, impelente e categórica de necessidades [*bisogni*] e de forças sociais no sentido de que a partir dela emane imediata e diretamente, sem incertezas e sem possibilidade de se lhe subtrair, uma norma obrigatória” não parecer ser senão “um fato que, por sua natureza, se apresenta com as características do direito”: “é a necessidade, primeira fonte deste último”¹⁹. Ao se reduzir todo o direito à legislação e ao costume incorre-se no erro “de não compreender no chamado direito não escrito também a necessidade”. Assim como o costume, a necessidade possui o caráter de uma manifestação direta das forças sociais, mas dele se diferencia por ser “sempre urgente e impelente”²⁰.

Santi Romano adverte, porém, que a noção de necessidade não significa “um resíduo das teorias de direito natural”, direito este que, enquanto tal, consistiria sempre em normas dedutíveis racionalmente e estaria já sempre concebido. A necessidade, por outro lado, se impõe e se materializa “não como uma exigência da razão, mas como um comando inteiramente prático e, sobretudo, traduz-se em

¹⁶ *Ibid.*, p. 294.

¹⁷ *Ibid.*, p. 297-298.

¹⁸ *Ibid.*, p. 298.

¹⁹ *Ibid.*, p. 298.

²⁰ *Ibid.*, p. 298.

institutos e normas tornados válidos pelos órgãos estatais. Estamos, assim, sem dúvida, no campo do direito positivo mais estrito e próprio”.²¹

Mas se é o próprio Estado que faz valer aqueles institutos e normas que, por razões práticas e concretas e mesmo para a conservação da própria estrutura estatal, até então não estavam – ou não estavam de todo – delineados e delimitados, o que se vê então? Uma espécie de indeterminação inevitável entre a esfera do jurídico e aquela do político? Uma confusão entre o espaço do direito e o âmbito dos fatos?

A figura que interessa a Romano é aquela de um “caso extremo em que a necessidade começa com o manifestar-se como uma força que tende a abater um ordenamento jurídico inteiro”, uma situação em que a necessidade “exige a não aplicação, ainda que temporária, de uma lei, e a substituição desta, em caráter provisório, por uma norma nova”; “por um lado”, ele afirma, “permanece-se na órbita do ordenamento vigente”, mas por outro, a necessidade, ao não encontrar “na legislação uma norma que a discipline ou lhe reconheça a eficácia, se faz valer *contra legem*”:

A fórmula, portanto, [...] segundo a qual o estado de sítio seria, no direito italiano, uma providência contrária à lei, digamos mesmo ilegal, mas ao mesmo tempo conforme ao direito positivo não escrito, e por isso jurídica e constitucional, parece ser a fórmula mais exata e conveniente. Que a necessidade possa vencer a lei deriva da sua própria natureza, e do seu caráter originário, tanto do ponto de vista lógico quanto do histórico. [...] Há normas que ou não podem ser escritas ou não é oportuno que o sejam; há outras que não podem ser determinadas senão quando se verifica o acontecimento ao qual devem servir.²²

1.2. Necessidade de direito

É certo que uma década antes Santi Romano havia já tocado, ainda que ligeiramente, o tema da necessidade quando, ao publicar um ensaio a respeito das leis de aprovação, tratara das *ordinanze di necessità*.

Aquilo que a nós parece inegável é que a declaração do estado de sítio equivale a uma suspensão das leis comuns e, portanto, a uma temporária ab-rogação destas: o que o Governo não pode fazer com base numa lei, mas sucede, para que seja

²¹ *Ibid.*, p. 298-299.

²² *Ibid.*, p. 299-300.

autorizado, que surja uma outra fonte do direito que vence a lei mesma, isto é, a necessidade. Resulta que o estado de sítio é ato jurídico, mas ilegal.²³

Contudo, é com duas publicações sucessivas que a problemática da necessidade passa a ganhar forma e corpo mais definidos (e que terá sua culminância naquele ensaio de 1909 sobre o terremoto em Messina e Reggio-Calábria). A primeira, publicada em 1901, concerne ao tema da instauração de fato de um ordenamento constitucional e sua respectiva legitimação; a segunda publicação, de 1902, trata dos limites da função legislativa no direito italiano.

O primeiro texto, que Romano considera um ensaio “de direito” no sentido estrito do termo, é uma tentativa de indagar “o momento supremo em que um direito positivo assimila e absorve com a sua potência de atração aquilo que lhe é estranho ou mesmo hostil; momento em que um direito positivo por necessidade de fato cai para dar lugar a outro”²⁴. Em meio às várias situações abordadas no ensaio (golpe de Estado, poder constituinte, vontade popular, formação originária e derivada, modificação e extinção de Estados), Romano deixa entrever o que entende por necessidade, sem porém “precisar os extremos que a esta última são de assinalar-se para que possa assumir tal figura jurídica”, nem delimitá-la no seu âmbito de aplicação ou determinar suas características²⁵.

No entanto, concebe-a já como fonte de direito não escrito, ao lado do costume. E, sobretudo, afirma que a “transformação do fato em um estado jurídico se funda na necessidade [*necessità*], na sua correspondência às necessidades [*bisogni*] e às exigências sociais”²⁶. Mas para que, a partir da necessidade, uma real instauração do ordenamento constitucional ocorra (ao contrário de uma mera tentativa frustrada), isto é, para que seja legítimo, é fundamental que o ordenamento tenha a “capacidade de transformar-se em institutos jurídicos” a qual “não pode ser reconhecida senão àquelas forças que em si tenham a idoneidade de se impor e de se fazer valer [...] com a potência regulada e continuada do direito”²⁷.

A certa altura do ensaio, a questão premente sobre a legitimação se torna explícita: “onde se examine o conceito da legitimação nos seus extremos lógicos, quais momentos devem se dizer dela excluídos e quais, ao invés, devem ser por ela

²³ Saggio di una teoria sulle leggi di approvazione. *Il Filangieri*. n. 3. Milano: Società Editrice Libreria, 1898. Republicado em *Scritti minori*, vol. 1. Milano: Giuffrè, 1950, p. 68. Cf. ainda pp. 83-84.

²⁴ L'instaurazione di fatto di un ordinamento costituzionale e sua legittimazione. *Archivio giuridico "Filippo Serafini"*. vol. IX, fasc. 3 (collezione LXVIII, 3). Modena: Società Tipografica Modenese, 1901. Republicado em *Scritti minori*, vol. 1. Milano: Giuffrè, 1950, p. 108.

²⁵ *Ibid.*, p. 151.

²⁶ *Ibid.*, p. 153.

²⁷ *Ibid.*, p. 153.

compreendidos?”²⁸. Romano então argumenta que a legitimação “implica um *procedimento*” a partir do qual é possível separar “um *antes* e um *depois*”. E o que é decisivo pôr em evidência: “o Estado nasce legítimo, não se legitima; mas, para efeito de tal nascimento, se legitima o processo do qual ele deriva. [...] Um momento que constitui o necessário precedente de um outro não pode se considerar segundo um critério diverso deste último: eles são, não apenas materialmente, mas também juridicamente conexos, de modo incindível”²⁹. E justamente o que impõe tal conexão indissociável é “a necessidade jurídica que constringe o Estado ou o Governo de nova formação a reconhecer eficácia e a atribuir caráter de direito às primícias [*prodromi*] de tal formação”. Em outros termos, “não o dia em que efetivamente ele teve vida, mas o dia em que se iniciou o procedimento que devia conduzir ao seu nascimento”³⁰.

É como se o próprio momento ou processo – fundado na necessidade – absorvesse e assimilasse retroativamente, por uma “necessidade jurídica” então, os seus limiares históricos, inserisse em si aquela abertura da qual proveio. O próprio Romano tem plena consciência dessa retrotração, dessa “retroatividade necessária”, ou seja, da “necessidade de atribuir retroativamente aos órgãos” cujos atos foram realizados então de modo provisório ou vacilante “a qualidade de órgãos do novo Estado ou Governo”³¹. Que uma tal junção incindível – ou seja, uma fusão e uma confusão – entre emergência social e necessidade jurídica que retorna e assimila a primeira seja um processo de transformação da linha histórica em um círculo jurídico é algo cuja problemática diz respeito, sem dúvida, aos limites do direito.

Na segunda publicação, composta, conforme o título, de “observações preliminares” acerca dos limites da função legiferante, Romano já apresenta, por outro lado, alguns contornos bastante nítidos sobre o que seria a necessidade, considerando-a propriamente direito:

[...] aquela necessidade [*necessità*] que é a fonte primeira do direito, daquele direito que brota imediata e diretamente das forças sociais, de modo assim categórico, explícito, certo, a não permitir que entre as necessidades sociais [*bisogni sociali*] mesmas que determinam a norma jurídica e a descoberta e a declaração desta última se interponha a atividade racional dos órgãos competentes a esta declaração. A necessidade, assim entendida, não é um pressuposto da *regula iuris*, mas é ela mesma direito, no sentido de que este é um produto seu imediato e, por assim dizer, de primeiro grau; o legislador não faz senão constatá-la e consagrá-la [...] de modo, por

²⁸ *Ibid.*, p. 156.

²⁹ *Ibid.*, p. 156-157.

³⁰ *Ibid.*, p. 157.

³¹ *Ibid.*, p. 158.

assim dizer, coativo, que exclui a sua mediação intelectual e pessoal. [...] Compreende-se como nesta matéria se está nos extremos confins da norma jurídica, que não pode ter uma rigidez e uma precisão absoluta: o grau da necessidade, a sua natureza, os confins dentro dos quais se lhe deve obtemperar, não podem ser determinados com critérios *a priori*.³²

1.3. «O direito se diz de muitos modos»

Quase duas décadas após esses escritos, Romano publicará aquela que talvez seja sua obra mais significativa, *L'ordinamento giuridico*, surgida entre 1917 e 1918 nos *Annali delle Università toscane* e, em seguida, publicada por uma casa editorial de Pisa. A peculiaridade da obra está no fato de Romano se colocar a pergunta radical concernente à própria juridicidade do ordenamento, que seria condição da norma de direito, assim como procurar respondê-la a partir do âmbito mesmo do fenômeno jurídico.

Em *O ordenamento jurídico*, Romano polemizará, entre outros, especialmente com Hans Kelsen³³ por reduzir o direito simplesmente a normas. A controvérsia entre Kelsen e Romano prosseguirá e se exasperará até o final da vida deste. Nessa obra de teoria do direito, Romano anota de modo resoluto não ser possível conceituar adequadamente as normas compreendidas num ordenamento “sem antepor o conceito unitário deste último”, assim como “não se pode ter uma ideia exata dos vários membros do homem ou das rodas de um dado carro, se não se sabe antes o que seja o homem ou um carro”³⁴:

Em outros termos, o ordenamento jurídico, assim no seu todo entendido, é uma entidade que se move, em parte, segundo as normas, mas, sobretudo, move as normas mesmas quase como peças num tabuleiro, que assim representam menos um elemento de sua estrutura do que o objeto e também o meio de sua atividade.³⁵

Essa constatação, segundo sua própria lógica, indica que o “direito não é ou não é somente a norma posta, mas a entidade mesma que a põe”³⁶. Assim, Romano concebe o direito como aquilo que, “antes de ser norma, antes de concernir a uma

³² Osservazioni preliminari per una teoria sui limiti della funzione legislativa nel diritto italiano. *Archivio del Diritto Pubblico e dell'Amministrazione Italiana*. vol. 1, fasc. IV. Roma: Tipografia Cooperativa Sociale, 1902. Republicado em *Scritti minori*, vol. 1. Milano: Giuffrè, 1950, pp. 194-195.

³³ A propósito, FROSINI, Vittorio. Kelsen e Romano. *Rivista internazionale di filosofia del diritto*. Milano: Giuffrè, Aprile/Giugno, IV Serie – LX, 1983, n. 2, pp. 199-210.

³⁴ *L'ordinamento giuridico*. 2.ed. Firenze: Sansoni, 1946 (ristampa 1951), p. 12.

³⁵ *Ibid.*, pp. 15-16.

³⁶ *Ibid.*, p. 19.

simples relação ou a uma série de relações sociais, é organização, estrutura, posição [*posizione*] da sociedade mesma na qual se desenvolve e que ele [o direito] constitui como unidade, como ente por si existente”³⁷.

O que está em jogo e em disputa é um conceito ampliado de direito, que não se reduziria, então, a um sistema de normas e muito menos ao ordenamento do Estado, nem este último teria – do ponto de vista estritamente jurídico – primazia sobre a imensa gama de ordenamentos existentes. No cerne dessa inusitada concepção, em vez da norma, estão *ordenamento* e *instituição*, dois termos que realizarão um deslocamento extensivo e assimilador quanto aos limites da esfera do direito.

O direito, assim considerado, não é a somatória de várias partes, não se confunde com o conjunto das normas jurídicas e tampouco é uma abstração normativa. O direito é uma unidade “concreta e efetiva”³⁸, mas também complexa e variada, “os numerosos mecanismos ou engrenagens, as ligações de autoridade e força”³⁹ que, enquanto estrutura organizada e ordenada – e, portanto, unificada –, também produz, aplica, modifica e garante as normas. Essa variedade complexa se objetiva e se unifica apenas em um ordenamento, de modo que direito e ordenamento se mostram, assim, sinônimos. De acordo com Romano, “o caráter da objetividade” do direito (ou ordenamento jurídico) “se refere à impessoalidade do poder que elabora e fixa a regra”, pois trata-se de um poder “que transcende e se alça sobre os indivíduos”, um poder “que é ele mesmo direito”⁴⁰.

Se o direito é um poder impessoal, seu conceito se opõe àquilo que é puramente individual e, portanto, deve concernir “ao conceito de sociedade”⁴¹. Mas o conceito de sociedade é igualmente remetido ao de direito, o que produz dois sentidos interdependentes e que se correspondem. Para mostrar essa mútua implicação entre direito e sociedade, Romano faz uso de um conhecido adágio latino e o maneja de modo que seja reversível e dúplice: “aquilo que não sai da esfera puramente individual, que não supera a vida do indivíduo como tal não é direito (*ubi ius ibi societas*) e, além disso, não há sociedade, no sentido verdadeiro da palavra, sem que nela se manifeste o fenômeno jurídico (*ubi societas ibi ius*)”⁴². Isso só é possível porque para Romano “sociedade” significa já algo organizado,

³⁷ *Ibid.*, p. 27.

³⁸ *Ibid.*, p. 12.

³⁹ *Ibid.*, p. 15.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 20.

⁴¹ *Ibid.*, p. 25.

⁴² *Ibid.*, pp. 25-26.

significa ordem social. Assim, o conceito de direito deve “conter a ideia de ordem social”⁴³, uma vez que a ordem social “é posta pelo direito”⁴⁴.

Se o direito é a organização ou estrutura que ele próprio constitui em um todo e em uma unidade, se é posição e afirmação da sociedade na qual se desvela e se torna existente enquanto tal, Romano chega àquilo que será o âmago de sua reflexão – o conceito de *instituição*:

Se assim é, o conceito que nos parece necessário e suficiente para exprimir em termos exatos o [conceito] de direito, como ordenamento jurídico considerado globalmente e unitariamente, é o conceito de instituição. Todo ordenamento jurídico é uma instituição e, vice-versa, toda instituição é um ordenamento jurídico: a equação entre os dois conceitos é necessária e absoluta.⁴⁵

À multiplicidade de instituições corresponderá, portanto, a multiplicidade de ordenamentos jurídicos. Não à toa toda a segunda parte de *L'ordinamento* será dedicada à pluralidade dos ordenamentos jurídicos (Estados, Igreja, família, associações, empresas, órgãos etc.) e às relações entre si. Grande parte da notoriedade da teoria de Romano se deve a essa concepção pluralista do direito que, portanto, não o resume ao direito estatal.

É nítido o esforço que Romano empreende para caracterizar seu conceito de direito ao procurar indicar aqueles “elementos” que lhe seriam “essenciais” e assim chegar ao tema da instituição. Na verdade, à multiplicidade de ordenamentos corresponde, igualmente, um conceito amplo e multifário de direito. Pois se direito é a entidade que põe a norma, ou seja, é ordenamento, este último não significa outra coisa senão instituição. Como na antiga lição romana *ius pluribus modis dicitur*, “o direito se diz de muitos modos”⁴⁶, assim também na concepção de Santi Romano direito-ordenamento-instituição são três termos distintos para um único e mesmo fenômeno.

A forma institucional conteria o índice concreto e múltiplo da realidade captado por sua teoria do direito, em cujo poder explicativo parece residir sua força. E a partir do conceito de instituição, Romano desdobra então outros aspectos do fenômeno jurídico: “Por instituição entendemos todo ente ou corpo social”, um ente que “deve ter uma existência objetiva e concreta”, “deve ser exterior e

⁴³ *Ibid.*, p. 26.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 27.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 27.

⁴⁶ *Digesto* 1.1.11.

visível”⁴⁷, e essa exterioridade e essa visibilidade significam a “manifestação da natureza social e não puramente individual do homem”⁴⁸.

Além de concreta, exterior e visível, “a instituição é um ente fechado, que pode ser considerado em si e por si”. Para indicar esse aspecto de individuação, Romano emprega um termo do vocabulário filosófico (*suità*, em italiano)⁴⁹ que significa o caráter único e particular de ‘ser si mesmo’, ‘o ser por si’, próprio. Mas isso “não significa que ela não pode se achar em correlação a outros entes, a outras instituições”⁵⁰. No interior de uma instituição e nas relações entre as instituições podem ocorrer e ocorrem as mais variadas relações de coordenação, de subordinação e mesmo de oposição⁵¹.

Portanto, as mais diversas organizações coletivas têm juridicamente lugar: Estados nacionais, partidos políticos, sindicatos, órgãos administrativos, ordens religiosas, associações civis, organizações financeiras, sociedades esportivas e até mesmo uma “sociedade revolucionária ou uma associação de delinquentes” são instituições, porque, “isoladamente tomados e intrinsecamente considerados, são jurídicos”, e vice-versa “não é direito aquilo, e apenas aquilo, que não tem uma organização social”⁵². “Social” e “jurídico” são predicados que coincidem, pois tudo que é social ou tudo que é jurídico não significa senão algo organizado, significa um ente ordenado, uma ordem social, um ordenamento jurídico.

Para Romano a “essência” da instituição consiste na “palavra ‘organização’”⁵³. Trata-se do movimento organizacional e ordenador do direito que atua de modo permanente e se efetiva na delimitação e circunscrição das instituições. Por isso a “instituição é uma unidade fixa e permanente”⁵⁴, o que não quer dizer que não se transforme e se renove.

Contudo, não apenas a palavra *organização* aparece como aquilo que indicaria a essência da instituição⁵⁵. Há ainda um outro termo, repetido algumas vezes ao

⁴⁷ *L'ordinamento giuridico*, ob. cit., p. 35.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 37.

⁴⁹ A partir do latim medieval *suitas*, derivado de *suus*, ‘seu’, ‘próprio’.

⁵⁰ *L'ordinamento giuridico*, ob. cit., p. 38.

⁵¹ “[...] existem instituições que se afirmam numa posição antitética com outras, que possam, por sua vez, considerá-las inclusive ilícitas, como seriam os entes que propõem um fim contrário às leis estatais, ou as igrejas cismáticas em face daquelas das quais se separaram” (*Ibid.*, p. 39).

⁵² *Ibid.*, p. 44.

⁵³ *Ibid.*, p. 40.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 39.

⁵⁵ “instituição [...] é [...] sinônimo de organização” (*Ibid.*, p. 54); “Que esta [a instituição] seja um ordenamento não há dúvida: as palavras organização, sistema, estrutura, edifício etc., com os quais ela é qualificada, tendem precisamente colocar à vista este conceito, nem diverso é o significado etimológico da palavra “Estado”” (p. 42); “Que [...] tal ordenamento seja sempre e necessariamente jurídico, resulta da

longo do livro, que também expressa seu caráter fundamental, *posição*: “A verdade é que o direito é, antes de tudo, posição, organização de um ente social”⁵⁶, “instituição [...] é posição estável de um ente”⁵⁷, “a instituição é tal enquanto põe a norma e a norma traz da instituição a sua força”⁵⁸. E nesse movimento de posição (e disposição) mesmo a figura do soberano estaria nele contida e implicada, o que significa, para Romano, que o soberano não está fora ou acima do direito, que a “posição soberana” é ela própria direito, instituição, ordenamento:

[...] também o monarca se compreende na instituição, ele não está jamais fora e acima desta, a sua posição não é independente desta última, mas é, ao contrário, uma particular postura sua, um ponto fundamental do direito que na instituição mesma se concretiza.⁵⁹

A opinião contrária se funda sobre uma avaliação não exata da posição soberana que respeita ao monarca.⁶⁰

[...] a sua potestade [do Estado] não é jamais extra ou pré-jurídica [...] Que esta depois seja potestade de pôr *um* novo direito, não quer dizer que precede o direito.⁶¹

Conquanto tenha conquistado inúmeros adeptos, várias foram as críticas dirigidas à concepção de Romano. Como a acusação de que seu trabalho não seria propriamente jurídico, mas pré-jurídico ou sociológico⁶², de que não estabeleceria a diferença entre ordem social e ordenamento jurídico, de que sua concepção seria contraditória e tautológica. Numa longa nota incluída na segunda edição (1946) de *L'ordinamento giuridico*, publicada um ano antes de sua morte, Romano contesta tais críticas e deixa nítida a amplitude assimiladora que o direito apresenta segundo a perspectiva institucional:

[...] tive precisamente em vista incluir no mundo jurídico o fato do ordenamento social que geralmente se considerava fosse um antecedente do direito [...]

[...] tentei dar uma definição jurídica do direito [...] resolvendo o fenômeno jurídico no fenômeno social-institucional e este no fenômeno jurídico, isto é, identificando um com o outro, o que não é um círculo vicioso, uma tautologia ou uma petição de princípio, mas a demonstração da perfeita autonomia do conceito de direito e da sua suscetibilidade de encerrar-se e concluir-se inteiramente em si mesmo.

observação de que o escopo característico do direito é precisamente o de organização social” (p. 42); “o direito não é apenas norma de relações, mas é, sobretudo e antes de tudo, organização” (p. 90).

⁵⁶ *Ibid.*, p. 52.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 70.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 42, nota 30 ter.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 72.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 73.

⁶¹ *Ibid.*, p. 82.

⁶² *Ibid.*, p. 41.

[...] instituição e norma nascem *uno actu* e estão em relação de “mútua implicação” [...]. Próprio assim: é este o teorema ou a série de teoremas a que me propus demonstrar e tal entendimento é o fio condutor de todo o trabalho.⁶³

Para Romano, o campo do jurídico abrange o do social. O que é “social” só o é, enquanto tal, porque posto e organizado pelo direito. E “social” diz respeito a tudo o que pode, igualmente, ser chamado “institucional”, uma vez que instituição é posição e organização do direito e pelo direito – instituição é ordenamento. O que não é jurídico, ou social ou institucional, porque não ordenado e organizado, resume-se apenas ao que é, na linguagem de Romano, “individual”, vale dizer, o indivíduo na sua individualidade exclusiva, considerado no seu isolamento absoluto – o que se daria apenas através de uma abstração que o arranca e o desliga de tudo e de todos.

Todas essas fórmulas, que se reportam uma à outra, parecem encontrar unidade numa significativa passagem que já constava da primeira edição (1918) da obra: “O direito não consagra apenas o princípio da coexistência dos indivíduos, mas se propõe sobretudo vencer a fraqueza e a limitação das forças destes, de ultrapassar a sua caducidade, de perpetuar certos fins para além da vida natural destes últimos, criando entes sociais mais poderosos e mais duradouros do que os indivíduos”⁶⁴.

Já a primeira oração, por si só, é expressiva do caráter fundante e instituinte do direito na vida humana de relação, *o direito consagra o princípio da coexistência dos indivíduos*. Porque não se pode existir sem que aí esteja implicado o coexistir em alguma medida já organizado e posto enquanto tal, sem que aí esteja já atuante o princípio que rege e ordena a coexistência humana, vale dizer, sem o *princípio jurídico*: “Toda força que seja efetivamente social e venha assim organizada se transforma, por isso mesmo, em direito”⁶⁵. Toda força humana que seja, de fato, já organizada e ordenada num ente que contemple e expresse o convívio social pertence, desse modo, ao âmbito do direito, confunde-se com o fenômeno jurídico, é este fenômeno mesmo e manifesta a instituição do seu próprio regime (“a instituição é sempre um regime jurídico”⁶⁶).

⁶³ *Ibid.*, pp. 41-42, nota 30 ter. Sobre sua teoria ser contraditória, Romano rebate ainda do seguinte modo: “A afirmação de que a galinha nasce do ovo não está em contradição com aquela outra de que o ovo nasce da galinha... são ambas verdadeiras, como é verdadeira também a afirmação de que ovo e galinha são dois aspectos do mesmo fenômeno” (*Ibid.*, p. 48, nota 33 bis).

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 42-43.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 43.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 46.

Não há nenhum elemento, nenhuma força, nenhuma norma social que se ponha necessariamente e absolutamente antitética ao direito, ou mesmo apenas distinta deste; a antítese ou, de qualquer modo, a contraposição ao direito se encontra exclusivamente naquilo que é irredutivelmente antissocial, ou seja, por sua natureza, individual. O que não possui, por si mesmo, tal caráter pode permanecer fora do direito até que seja posto em ordem [*sistemato*] numa instituição, até que seja plasmado na forma, vale dizer, na estrutura, no regime desta última.⁶⁷

Desse modo, seria inútil procurar, segundo Romano, “fixar os caracteres diferenciais do fenômeno jurídico com relação àqueles da religião, da moral, do costume, das chamadas convenções, da economia, das regras técnicas etc.”. A abrangência do mundo jurídico, o seu processo extensivo e absorvente compreende “cada uma destas manifestações do espírito humano”, seja “no todo ou em parte”, que passa então a “formar seu conteúdo todas as vezes que esta entra na órbita de uma instituição”⁶⁸. Lembremos que direito e instituição não são separáveis “nem materialmente nem conceitualmente, assim como não se pode distinguir a vida do corpo vivente”, trata-se, pois, sempre do “mesmo fenômeno”⁶⁹.

Retomemos, por um momento e em forma de síntese, as principais teses que foram progressivamente emergindo ao longo deste percurso sobre *O ordenamento jurídico* e a concepção de direito nele contida:

- 1) o direito não se resume à norma ou a um conjunto de normas, tampouco ao Estado;
- 2) trata-se de um conceito ampliado e multifário do direito, baseado nas noções de ordenamento e de instituição, abrangendo assim uma multiplicidade de ordenamentos jurídicos que coexistem, se relacionam, conflitam ou mesmo se ignoram;
- 3) a noção de ordenamento jurídico implica as de *organização* e *posição*, ou seja, toda a realidade humana e seus elementos que são organizados, postos e dispostos numa ordem social, portanto, todas as forças que se unificam e se objetivam no que pode ser chamado de poder social;
- 4) trata-se de um poder social-ordenador que é impessoal, pois não se confunde com o que quer que seja de natureza individual, “transcende e se alça sobre os indivíduos”, e “é ele mesmo direito”;

⁶⁷ *Ibid.*, p. 44.

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 44-45.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 47. Cf. ainda na p. 46: “Se o direito não pode concretizar-se e adquirir corpo senão na instituição e se, vice-versa, tudo aquilo que, socialmente organizado, é absorvido como elemento desta última, adquire caráter jurídico, pode-se extrair daí o corolário de que o direito é o princípio vital de toda instituição, aquilo que anima e mantém reunidos os vários elementos dos quais esta resulta”.

- 5) direito, ordenamento e instituição dizem o mesmo fenômeno e, portanto, são sinônimos;
- 6) do mesmo modo, ordem social e ordenamento jurídico coincidem e, assim, “social” e “jurídico” são predicados equivalentes, uma vez que o ordenamento social está incluído no mundo jurídico;
- 7) instituição é ente social – sempre concebido a partir da perspectiva jurídica –, o que significa que se trata de um ente posto e organizado pelo direito, trata-se da posição estável e permanente de um ente ou corpo social;
- 8) mesmo a “posição soberana” – segundo a nomenclatura de Romano – não está fora ou acima da instituição ou ordenamento (estatal);
- 9) a única coisa que pode estar fora do direito e, portanto, significa algo “irredutivelmente antissocial” é tudo aquilo que é individual por natureza;
- 10) o direito consagra “o princípio da coexistência dos indivíduos” e tem como escopo vencer a debilidade e os limites das forças individuais, tem o objetivo de “perpetuar certos fins para além da vida natural” dos indivíduos, tem como fim criar “entes sociais mais poderosos e duradouros do que os indivíduos”.

1.4. Violência juridicamente organizada

A despeito de conceber a instituição como “a primeira, originária e essencial manifestação do direito”, de modo que este só pode concretizar-se naquela,⁷⁰ Romano não menciona em parte alguma de *L'ordinamento giuridico* aquela noção de necessidade – enquanto “fonte primeira e originária” do direito – que havia apresentado anteriormente, no ensaio de 1902 sobre a função legislativa e, sobretudo, no de 1909 a respeito do terremoto em Messina e Reggio-Calábria.

No décimo sexto capítulo (§ 16) do livro, que trata da origem do direito, tema ao qual ele se refere como a “primeira posição do direito” ou “do surgir de uma instituição”, conforme o sumário do livro, ou “ao momento em que certas instituições surgem”, no bojo do texto⁷¹, o interesse principal de Romano é o de ressaltar que a origem do direito não está na norma, já que tal momento seria anterior às próprias normas. Ao enfatizar, porém, que o “aspecto fundamental e primário do direito é dado pela instituição”⁷² e não por normas, ele chega a uma formulação que, à primeira vista, parece não deixar dúvidas quanto à origem

⁷⁰ *Ibid.*, p. 43.

⁷¹ *Ibid.*, p. 50.

⁷² *Ibid.*, p. 50.

institucional do direito, ou seja, a instituição é que ocuparia aquele *locus* primeiro e originário do direito, sua posição seria algo como um “fato institucional”.

A sua origem não é um procedimento regulado por normas jurídicas; é, como repetidamente se pôs em evidência, um fato. Ora, tem-se o direito tão logo este fato é realizado, tão logo tem-se um Estado efetivo, vivo e vital; a norma, ao contrário, pode ser posta por este em seguida. A primeira posição do direito não é, portanto, dada por esta última, que é uma manifestação sua mais tardia e secundária. De resto, antes e fora da instituição não pode haver o direito, precisamente porque falta a organização que torna jurídica a norma.⁷³

Que o “fato” da instituição a que se refere Romano tenha tomado o lugar daquela necessidade que estava na origem da instauração de um ordenamento constitucional, na essência de um movimento revolucionário, ou na decretação do estado de sítio, parece ser algo bastante problemático de se afirmar. Até porque, em outra passagem da mesma obra, Romano havia sido explícito ao dizer: “Não acreditamos que a instituição seja fonte do direito e que, assim, este seja um efeito, um produto da primeira, mas acreditamos que entre o conceito de instituição e o de ordenamento jurídico [...] haja perfeita identidade”⁷⁴. A afirmação, porém, não expressa o tom peremptório característico de Romano e parece conter algo ainda de irresolução que restaria, portanto, acerca do tema da origem. De todo modo, após aquele capítulo e mesmo ao longo de toda a obra *O ordenamento jurídico*, Romano não se deterá sobre aquele “fato” e sequer fará alguma alusão seja ao tema, seja ao termo “necessidade”.

Em setembro de 1944, contudo, período em que a Itália enfrentava uma profunda guerra civil – de um lado, as repúblicas de resistência (*repubbliche partegiane*) e, de outro, a República Social Italiana fundada há exato um ano por Mussolini –, Santi Romano escreve o ensaio *Revolução e direito*, publicado apenas postumamente (1947) na coletânea *Fragmentos de um dicionário jurídico*.

Nesse escrito Romano inicialmente aproxima as situações de guerra e de revolução – “dois fenômenos de natureza análoga”, “uma revolução, mesmo se não assume as proporções e formas da guerra civil, é uma guerra na comunidade estatal”⁷⁵ – para depois deter-se sobre os caracteres que seriam próprios da segunda.

Logo no início do ensaio, ao afirmar que ambas – guerra e revolução – seriam “índices de uma patologia análoga”⁷⁶, Romano volta a mencionar a figura da

⁷³ *Ibid.*, pp. 50-51.

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 33-34.

⁷⁵ Rivoluzione e diritto. In *Frammenti di un dizionario giuridico*. Milano: Giuffrè, 1947, p. 220.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 220.

necessidade. Mas, ao contrário do que pudesse parecer à primeira vista, a menção não vai além da tentativa de dissociá-la tanto da guerra quanto da revolução (para depois, ao longo de todo o ensaio, não mais sequer tocar em tal figura⁷⁷):

Sem intenção de generalizar, o que seria demasiado simplismo, pode-se considerar que frequentemente recorrem à guerra como à revolução *não impostas por necessidades inelutáveis* os povos que não sentem em si a força de construir a sua história com a serena paciência, concedida somente pela fé na própria perenidade e nos próprios destinos, e se iludem que as improvisações mais ou menos efêmeras dos movimentos violentos possam substituir a solidez de uma gradual e natural evolução.⁷⁸

Ainda que Santi Romano não tenha tratado e tampouco vinculado propriamente a necessidade – que outrora havia concebido como fonte primária e originária do direito – às análises que agora fizera sobre o tema da revolução, mas, pelo contrário, tenha feito questão de expressar que ali pressupunha uma dissociação, parece que, de todo modo, algum lugar proeminente ainda era reservado à “necessidade inelutável”.

Em todo caso, as características e especificidades que Romano destaca quanto à revolução não deixam de se aproximar àquelas que havia anteriormente atribuído ao estado de sítio e à instauração de fato de um ordenamento constitucional, ambos então fundados na necessidade. Não obstante essa aproximação, por outro lado, o vínculo entre violência e direito alcança um patamar até então não visto. Se, por revolução, Romano entende “revolução violenta que visa abater [...] a ordem constituída para instaurar de fato uma nova”⁷⁹, ele também afirma – e é isso que impressiona – que “a revolução é violência, mas violência juridicamente organizada”⁸⁰.

Essa última fórmula, que o próprio Romano considera paradoxal apenas em aparência, é expressão da radicalidade de sua concepção institucional do direito, pois para ele uma “revolução que seja verdadeiramente tal, e não uma simples desordem, uma revolta ou sedição ocasional, é sempre um movimento organizado”, “é uma organização estatal em embrião”, “se traduz num verdadeiro

⁷⁷ Que, por sua vez, Giorgio Agamben tenha visto em tal alusão e no modo como Romano concebe a revolução uma retomada do tema da necessidade – “o velho jurista [...] voltou a se colocar o problema da necessidade, dessa vez em relação à revolução” (*Stato di eccezioni*, op. cit., p. 39) – parece ser um vislumbre não alcançado por Romano.

⁷⁸ *Rivoluzione e diritto*, op. cit., pp. 220-221. Sem grifo no original.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 221.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 224.

ordenamento, ainda que imperfeito, flutuante, provisório”⁸¹. Nesse sentido, “toda revolução implica várias instituições, [...] possui todos os caracteres de um ordenamento jurídico”, é um “movimento ordenado e regulado pelo seu próprio direito”⁸².

A característica da autorregulação por um direito próprio significa, segundo Romano, que a revolução deve ser classificada “na categoria dos ordenamentos jurídicos originários” e, em suma, permite “falar de um direito da revolução”⁸³. É, portanto, nessa perspectiva que se pode dizer que a revolução é “violência juridicamente organizada”.

Contudo, o aparente paradoxo de uma violência auto-organizada juridicamente que é explicado a partir da concepção organizacional-institucional do direito, na verdade, contribui para eludir a aporia que persiste e situa-se não no caráter jurídico que Romano atribui à revolução, mas na relação mais fundamental entre fato e direito, a qual parece remeter igualmente tanto à questão da necessidade quanto à da origem do direito.

Quando Romano afirma que “a revolução não pode ser, por definição, senão um estado de fato, antijurídico, mesmo quando é justo”⁸⁴, a figura aporética que emerge é, pois, um estado de fato que ao mesmo tempo também se apresenta como jurídico. A legitimidade ou justiça do movimento revolucionário, assim como de suas ações, diria respeito à sua economia interna e à forma de se autodefinir, ao passo que, em relação ao ordenamento jurídico (estatal) contra o qual se dirige, a revolução seria inteiramente antijurídica.

No entanto, a presença de “caracteres jurídicos que a revolução pode assumir durante o seu desenvolver-se”⁸⁵ ou a existência do “direito de uma revolução”, não o direito “que a partir de uma revolução pode surgir, mas daquele que regula um movimento revolucionário em ato”⁸⁶, sugerem negar qualquer dimensão fática prévia ao direito e permitem compreender em parte aquela afirmação, contida em *L'ordinamento giuridico*, de que a origem do direito “é um fato não regulado por normas”. Aquilo que para muitos seria o “fato” da revolução significa, para

⁸¹ *Ibid.*, p. 224.

⁸² *Ibid.*, p. 224.

⁸³ *Ibid.*, p. 224.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 222.

⁸⁵ “[...] caracteres que esta atribui a si e que, portanto, são independentes tanto do ordenamento estatal contra o qual combate quanto do novo ordenamento estatal que ainda não instaurou” (*Ibid.*, pp. 223-224). Cf. ainda: “O direito positivo, vale dizer, segundo o qual a revolução se desenvolve não é o direito estatal, através do qual ela é um fato antijurídico, mas o ordenamento particular de cada revolução” (*Ibid.*, p. 225). Trata-se para Romano de pôr em destaque “o caráter jurídico que [...] assume intrinsecamente por sua organização interna” (*Ibid.*, p. 225).

⁸⁶ *Ibid.*, p. 226.

Romano, já sempre fato jurídico, instituído pelo direito, e entre movimento revolucionário e Estado contra o qual se dirige trata-se sempre de *direito contra direito*.

Além disso, o caráter originário atribuído à revolução – “Toda revolução [...] possui um ordenamento próprio seu, que não encontra a sua fonte em outro ordenamento, mas é originário e se concretiza na sua organização mesma”⁸⁷ –, ao mesmo tempo que insinua ou faz lembrar a necessidade como fonte jurídica primeira e “seu caráter originário, tanto do ponto de vista lógico quanto do histórico” (conforme o ensaio de 1909), faz também com que sua ausência evoque como que uma figura espectral que permanece, porém, à sombra.

O próprio Romano afirma não querer generalizar suas considerações no ensaio *Revolução e Direito*, o que permite supor que o então experiente jurista evidentemente sabia que guerras ou revoluções eventualmente poderiam ser impelidas por necessidades inelutáveis, conquanto não fosse essa a preocupação e o mote do ensaio. Mas, então, qual a relação (inaparente) que Romano tinha em mente entre revolução e necessidade no preâmbulo desse último escrito? Ou – implicada nessa relação, aquela outra – entre estado de fato e origem do direito?

A segunda edição de *L'ordinamento* foi publicada em 1946 e lê-se no prefácio, escrito em Roma seis meses após a rendição nazifascista, que Romano considerou oportuno que tal edição viesse conforme o texto original, sem qualquer modificação, “apenas algumas notas (...) para levar em conta a literatura posterior sobre vários argumentos por mim tratados e, muito sobriamente, algumas críticas mais importantes que me foram dirigidas”. As notas são várias, mas não infirmam ou põem em dúvida as premissas e os argumentos de sua teoria institucional do direito. Permanece, portanto, límpida a afirmação de que a origem do ordenamento jurídico, da instituição, do direito – na definição multifária de Romano – “não é um procedimento regulado pelas normas jurídicas; é (...) um fato”. Ou, como aparece, no sumário, no título do capítulo respectivo (§ 16), “a primeira posição do direito”, “o surgir de uma instituição”.

1.5. *Ius involuntarium*

Tanto a segunda edição de *L'ordinamento giuridico* quanto os *Fragments de um dicionário jurídico* (que contêm o ensaio sobre a revolução) fazem parte, junto a uma terceira obra, *Princípios de direito constitucional geral*, do que recentemente

⁸⁷ *Ibid.*, p. 225.

se denominou de “O “último” Santi Romano”⁸⁸. Esses três livros, portanto, podem em certa medida ser vistos como a suma do seu pensamento.

Nos *Princípios*,⁸⁹ em que a teoria institucional é dirigida à análise do ordenamento estatal, suas funções e instituições constitucionais, Romano volta a tratar da figura da necessidade, seja a partir daqueles temas abordados décadas anteriores em ensaios esparsos (ordenanças de necessidade, decretos-lei, instauração de fato de um novo ordenamento constitucional), seja segundo uma noção classificatória das fontes de direito não escrito que ganhara corpo justamente nas últimas obras do jurista siciliano: o *ius involuntarium*.

No primeiro caso, são reproduzidos em geral e de maneira sintética vários dos argumentos já constantes daqueles ensaios monográficos, e por vezes algumas nuances que precisam aqui ser destacadas. Como, por exemplo, a referência à necessidade (como fundamento da emanção extraordinária de decretos-lei, e não a figura do costume) diante “daquilo que se demonstra necessário em uma contingência específica e que pode ser, qualitativa e quantitativamente, diverso do que foi necessário nas contingências que constituiriam os chamados ‘precedentes’”⁹⁰. A oposição explícita entre contingência e necessidade, de modo que esta última deva “ser considerada como fonte de direito objetivo, isto é, de uma norma que [...] investe o Governo na potestade legislativa”, que deva ser considerada como fonte de “normas peremptoriamente exigidas por certas condições impelentes e urgentes”⁹¹, mostra bem de que forma o caráter institucional e ordenador do direito é lançado contra aquilo que perturba e põe em risco esse próprio caráter, a própria essência da organização jurídica; contra o fator da contingência (ou acaso) é precisamente a figura jurídica da necessidade que surge como antídoto. Nessas situações, a necessidade tem o poder de transformar os “atos *contra legem*, isto é, contra o direito escrito”, em “plenamente jurídicos porque conformes a uma fonte do direito (note-se bem, positivo porque institucional) superior à lei, que é a necessidade”⁹². Que a positividade do direito coincida com sua institucionalidade e que, aqui, sua fonte seja a necessidade nunca ficou tão claro quanto no final dessa passagem.

⁸⁸ *L'“ultimo” Santi Romano. I. L'ordinamento giuridico, 2ª ediz., 1946. II. Principi di diritto costituzionale generale, 2ª ediz., 1946. III. Frammenti di un dizionario giuridico, 1947.* Milano: Giuffrè, 2013, 910 pp.

⁸⁹ Essa obra teve sua primeira edição em 1945 e, ainda em vida, Romano publicou a segunda edição revista (1946). A publicação aqui utilizada é a reimpressão da 2ª edição revista: *Principii di diritto costituzionale generale. 2. edizione riveduta (ristampa).* Milano: Giuffrè, 1947.

⁹⁰ *Principii di diritto costituzionale generale*, op. cit., p. 280.

⁹¹ *Ibid.*, p. 280.

⁹² *Ibid.*, p. 280. E ainda: “[...] a necessidade não possui lei, mas ela mesma faz lei, e o temor de que, reconhecendo-a, se tornem possíveis perigos e abusos não é um fundado motivo para excluir esta suprema e ineliminável fonte do direito” (p. 280).

Sobre o tema da instauração de novo ordenamento constitucional “que sobrevenha de fato”, Romano coloca-se a questão de “se e como este pode se legitimar”⁹³; aqui igualmente são retomadas as considerações de que “a sua existência e a sua legitimidade são uma só”, pois “o problema da legitimação refere-se às ações realizadas antes do surgir do novo ordenamento, não ao ordenamento mesmo” – e então Romano repete o argumento de que “devem considerar-se legítimos e válidos os atos realizados para dar vida ao novo ordenamento” e, para tanto, “estes adquirem retroativamente aquela legitimidade que antes não possuíam”⁹⁴. Trata-se, pois, do argumento já mencionado no ensaio de 1901 sobre a “necessidade jurídica de retroatividade” para o reconhecimento da legitimidade seja de “uma revolução, um golpe de Estado ou outra ação semelhante”⁹⁵.

Mas é em meio à temática do *ius involuntarium* que a figura da necessidade parece expandir seus contornos. Esse tema, ao que tudo indica, é desenvolvido na mesma época tanto nos *Princípios de direito constitucional geral* quanto nos *Fragmentos de um dicionário jurídico*⁹⁶. Nesta última obra, no verbete *Direito e moral*, Romano opõe-se firmemente àqueles que consideram “como voluntárias todas as normas jurídicas”⁹⁷ e menciona o costume como “fonte involuntária do direito”, como “um fato normativo [...] de todo autônomo e, portanto, exemplo típico, mas não exclusivo, do *ius involuntarium*”⁹⁸.

Para Romano é suficiente ressaltar, tendo em vista a equivalência entre ordenamento jurídico e instituição, que “ao menos o primeiro núcleo, a primeira pedra em que um ente de tal natureza começa a se pôr [*porsi*] é um direito involuntário”; só a seguir, quer do ponto de vista lógico, se não do histórico, é que então derivaria daí um direito voluntário⁹⁹. A primeira posição do direito é, portanto, *ius involuntarium*.

Nos *Fragmentos*, em dois verbetes distintos – *Direito e moral* e *Direito (função do)* – Santi Romano observa que para definir a função e o conceito de direito é preciso “ir além do dogma voluntarista e remontar da esfera do dever ser àquela do ser”¹⁰⁰. Embora Romano, em praticamente todos os seus escritos, procure de modo explícito e resolutivo situar-se exclusivamente no campo jurídico da análise,

⁹³ *Ibid.*, p. 192.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 193.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 193.

⁹⁶ E ainda é aludido brevemente no final da última nota de rodapé (69 bis) da primeira parte de *L'ordinamento giuridico*, na sua segunda edição de 1946, ob. cit., p. 102.

⁹⁷ *Frammenti di un dizionario giuridico*, ob. cit., p. 66: “riteniamo fermamente che è un disconoscere la realtà più evidente considerare come volontarie tutte le norme giuridiche”.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 66.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 69.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 70 e p. 80.

curiosamente no verbete sobre a função do direito ele se permitirá alguma “especulação filosófica”, com a ressalva de se tratar de “modestas observações”¹⁰¹. Ainda assim, o tema que está em jogo nessa especulação não é outro senão o do “conceito do direito” e a tentativa de sua apreensão. Nessas observações, ele “postula dois pontos fundamentais”:

o primeiro concerne à necessidade de reportar tal conceito não àquele de norma ou complexo de normas, mas a outro, o de instituição, isto é, não à forma do dever ser, mas à outra do ser. O segundo ponto, estreitamente ligado ao primeiro, exige que se prescindia do caráter voluntarista do direito em consideração ao *ius involuntarium* do qual é preciso ter em conta.¹⁰²

Como contraparte à dimensão subjetiva do direito que expressaria o elemento da vontade e a imposição do dever através da norma, Romano apresenta o primado do ser e do “direito não voluntário” ao pretender alcançar, a um só tempo, um conceito objetivo e institucional de direito e satisfazer também, em certa medida, exigências filosóficas: “nos parece que com isso se expliquem e talvez se possa conseguir superar algumas graves oscilações em que se debate a pesquisa filosófica do conceito de direito”¹⁰³. Vontade, norma e dever são, para Romano, aspectos jurídicos secundários em comparação ao ser do direito (a instituição) e ao *ius involuntarium*.

É igualmente inesperado que, nesse contexto, Romano aluda à “identificação ou confusão entre *nómos* e *phýsis*”, aquela antiga e polêmica dualidade da filosofia grega, símbolo do embate entre a sofística e Platão. Chama a atenção, aliás, que esse par conceitual seja explicado de modo que “a justiça seria a necessidade física que mantém cada coisa na própria ordem e no próprio curso, necessidade física que governa o mundo natural e do qual o direito seria um aspecto”, e é preciso considerar, diz Romano, que “o direito seria a natureza no mundo da vontade”¹⁰⁴:

A essas intuições, porém, não se atribuiu toda a importância que possuem e delas não foram extraídas todas as consequências que teriam sido necessárias extrair-lhes. Essas podem, ademais, servir para pôr em maior e mais concludente relevo a necessidade de reconectar melhor em uma unidade superior as duas esferas que em demasia têm sido separadas e distinguidas uma da outra: a do ser e [...] a do dever. Mais particularmente, valeria talvez analisar melhor os caracteres de tais conexões

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 84.

¹⁰² *Ibid.*, p. 84.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 84.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 85.

[...], já que, se é verdade que não há física sem alguma metafísica, não é menos verdadeiro que não há metafísica sem alguma física.¹⁰⁵

A operação que Romano realiza – e que a princípio poderia ser vista como uma alusão meramente ilustrativa e lateral – é a de distanciar o elemento da vontade e aproximar do direito a figura de uma necessidade natural ou, ao menos, desprovida de qualquer caráter voluntarista. O que surpreende é que seja justamente a necessidade a entrar uma vez mais em cena e com uma roupagem agora filosófica. Mas aquele movimento do afastar da vontade e do aproximar da necessidade logo em seguida novamente se complica quando Romano volta a criticar a separação em demasia das categorias do ser e do dever ser. Aquele movimento, portanto, parece não se deter, mas continuar seu processo pendular – ou mesmo circular, característico do pensamento de Romano (como se viu principalmente em *O ordenamento jurídico*).

Por sua vez, nos *Princípios de direito constitucional geral*, a necessidade agora aparece, ao lado do costume e dos princípios gerais¹⁰⁶, como expressão do *ius involuntarium*. Todos os três fariam parte do direito não-voluntário. A diferença da necessidade com relação ao costume estaria na “maior energia que determina a sua afirmação imprevista” e, por essa razão, a necessidade significa, para Romano, “fonte autônoma do direito, superior à lei”¹⁰⁷. Em determinadas condições e na impossibilidade concreta de aplicar as leis em vigor, diz ele, “necessitas non habet legem”, a necessidade não possui lei:

Pode também implicar a imprescindível exigência de agir segundo novas normas por ela determinadas e, nesse sentido, como diz um outro aforismo comum, a necessidade faz lei. Em todo caso, « *salus rei publicae suprema lex* ». ¹⁰⁸

Acrescida à argumentação baseada nos adágios “a necessidade não possui lei” e “a necessidade faz lei”, presentes já no ensaio de 1909 sobre o terremoto em Messina e Reggio, está uma nova máxima: a salvação da república é lei suprema. (Empregada por Immanuel Kant na *Metafísica dos costumes*,¹⁰⁹ a expressão *salus reipublicae suprema lex* é uma espécie de versão atualizada para a época dos Estados modernos da antiga *salus populi suprema lex esto* contida no *De legibus* 3,

¹⁰⁵ *Ibid.*, pp. 85-86.

¹⁰⁶ Que estariam “implícitos na própria existência do Estado, na sua estrutura, e nas suas posturas concretas” (*Principii di diritto costituzionale generale*, ob. cit., p. 90).

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 92.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 92.

¹⁰⁹ KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. 2.ed. Trad. José Lamago. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011, p. 186 [p. 318 da ed. orig.]: “a salvação do Estado (*salus reipublicae suprema lex est*)”.

3, 8, de Cícero¹¹⁰. Sobretudo esta última foi utilizada com as mais diversas intenções desde o prenúncio da modernidade em diante, de Bodin e Hobbes a Locke, de John Adams a Bismarck). Que em Romano a *salus* seja a necessidade de salvaguardar o ordenamento jurídico, ou melhor, o próprio direito como princípio da coexistência humana, parece não haver dúvida. Ou, em outros termos, salvar o direito é uma necessidade suprema que independe da vontade.

Em outra parte dos *Fragmentos de um dicionário jurídico*, o aspecto não voluntário do direito, ao menos em relação ao costume – trata-se do verbete *Consuetudine* –, encontra explicação na espontaneidade das práticas e dos usos dos quais o direito exsurgiria sem mediação, assim como a linguagem habitual (“o direito que brota imediata e espontaneamente dos usos, seja de todo um povo, seja de seus vários grupos, é, como a sua linguagem por assim dizer corrente e usual”¹¹¹). Tanto o costume quanto a língua falada seriam “fatos normativos” a partir dos quais o direito e as regras de linguagem teriam origem:

Costume e língua falada, enquanto têm o seu começo com a formação e a estabilização das práticas, não são em si e por si senão fatos: “fatos normativos” ambos, dos quais “*oritur ius*” [“o direito se origina”] e respectivamente o complexo das regras às quais obedece a linguagem.¹¹²

Que, por sua vez, a necessidade, caracterizada como fonte autônoma do direito assim como o costume, deste se diferencie por não se constituir justamente em formas e práticas habituais que se estabilizam ao longo do tempo seria dispensável mencionar, não fosse o fato de Romano já ter distinguido necessidade e costume tão-só com base na “maior energia” atribuída à primeira, devido a forças sociais constringentes e urgentes. Poderia a necessidade também ser aproximada da linguagem? Não parece – ao menos, não por ora.

1.6. Originário, autônomo e soberano

No verbete “Autonomia”, também contido nos *Fragmentos de um dicionário jurídico*, Romano destaca, entre alguns dos sentidos do vocábulo, um “mais específico”, correspondente “à sua etimologia” e que precisamente é aquele que lhe interessa: autonomia no sentido de “potestade de dar-se um ordenamento

¹¹⁰ *De legibus/Las leyes*. Edición bilingüe. Trad. Roger Labrousse. Madrid: Ediciones de la Universidad de Puerto Rico/Revista de Occidente, 1956, p. 134/135: “Ollis salus populi suprema lex esto/que la salud del pueblo sea para ellos la ley suprema”.

¹¹¹ *Frammenti di un dizionario giuridico*, ob. cit., p. 42.

¹¹² *Ibid.*, p. 45.

jurídico”¹¹³. Segundo ele, no início “a palavra ‘autonomia’ possuía um significado inteiramente coincidente com o que foi depois indicado com a palavra ‘soberania’, para a qual a expressão *politeía autónomos* corresponde àquela moderna de Estado soberano, isto é, absoluta e plenamente independente, regido apenas pelas próprias leis”¹¹⁴.

O conceito de soberania, para Romano, diz respeito àqueles ordenamentos jurídicos que ele denomina de “originários”, “soberanos porque originários”, de modo que ordenamento originário e ordenamento soberano “são expressões sinônimas”¹¹⁵. A soberania seria a “suprema potestade de governo” que, “segundo um ordenamento originário, se distingue [...] em três potestades fundamentais: a legislação, a execução e a jurisdição”¹¹⁶. Assim, o Estado constituiria sempre um ordenamento originário, porque não dependente de outro que o tenha posto. Seria, pois, uma posição originária do direito. Soberano, autônomo e originário seriam três expressões que se remetem uma à outra e que adquirem sentido nessa remissão recíproca.

Nos *Princípios de direito constitucional geral*, Romano também se detém sobre a relação entre “originário” e “soberano” ao tratar da definição do Estado. Ele está ciente de que o conceito de soberania, em geral, permanece ainda “um dos mais obscuros e controversos”¹¹⁷. Ainda assim, procura indicar suas linhas, que têm na autonomia, ou independência, e na originariedade suas características marcantes. A palavra soberania “indica uma posição suprema”, “a mais alta”, e seu conceito implica o de “independência absoluta, com relação a quem, ao contrário, se encontra em posição de submissão”¹¹⁸. O aspecto referencial da soberania apresenta-se como exclusivamente autônoma em comparação à heteronomia de quem lhe está subordinado. É na relação ordenação-subordinação que o “originário” aparece como critério de não-sujeição que instaura a sujeição e o poder de disposição, atribuído ao ordenamento soberano:

Este seu caráter é indicado também com a qualificação de ordenamento originário, que o contrapõe aos ordenamentos que se dizem, ao invés, derivados, já que desembocam direta ou indiretamente num ordenamento superior, que os põe, os

¹¹³ *Ibid.*, p. 14.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 16-17.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 17.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 18.

¹¹⁷ *Principii di diritto costituzionale generale*, p. 66.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 66. E ainda: “soberania significa, em primeiro lugar, independência: o ordenamento estatal não depende de nenhum outro, mas tem em si a sua fonte, põe-se e se modifica por si e, assim, a sua eficácia e validade não lhe é comunicada a partir de fora, mas é puramente interna” (p. 68).

modifica, os ab-roga, e do qual, por consequência, dependem. É claro que, nesse sentido, originário e soberano são dois adjetivos sinônimos.

[...] originário ou soberano é todo o ordenamento estatal.¹¹⁹

Não é somente ao Estado que é atribuída a qualificação de originário. O “caráter de originariedade ou soberania que o ordenamento estatal possui é comum também a outros ordenamentos, por exemplo, àqueles da Igreja e da comunidade internacional, mas, entre os territoriais, se acha apenas no Estado”¹²⁰. Conquanto o território seja um aspecto determinante do ordenamento estatal, os caracteres “originário” e “soberano” não apenas se aplicam a ele como o ultrapassam. Em todo caso, quanto à figura estatal, Romano poderá conceituá-la caracterizando-a como sendo soberana e, portanto, originária: “a definição mais ampla e sintética que do Estado se pode dar é a seguinte: *é Estado todo ordenamento jurídico territorial soberano, ou seja, originário*”¹²¹.

Mas é nos *Fragments de um dicionário jurídico*, em um verbete de título sugestivo – “Realidade jurídica” –, que a posição originária do direito adquire uma expressividade eloquente e significativa nas palavras de Romano:

Pôr um novo ordenamento jurídico [...] significa criar um ente que antes não existia, uma nova realidade que pode bem dizer-se jurídica, porque o direito é a sua alma e o seu princípio vital. Um Estado, uma Igreja, uma sociedade internacional, uma família, uma organização social qualquer não são senão entes jurídicos: o direito certamente não os cria do nada, mas recolhendo, compondo junto, ordenando os vários elementos de que são constituídos, dá vida real e efetiva, no mundo jurídico [...]¹²²

O direito, portanto, cria verdadeiras realidades [...] que são exclusivamente e originariamente suas.¹²³

A posição originária de um novo ordenamento que até então não existia e que surge através do movimento do direito que recolhe, põe junto e ordena os elementos dispersos que o constituem, mas com ele não se confundem, não deixa de ser também constituição de mundo. Constituição do mundo jurídico que se acresce e se renova constantemente através da ação ordenadora do direito.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 68.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 68.

¹²¹ *Ibid.*, p. 71.

¹²² *Frammenti di un dizionario giuridico*, ob. cit., p. 205. E ainda: “realidades jurídicas que o direito não transporta à própria esfera a partir de outras realidades, sem ou com mutações, mas cria *ex novo* como tais, podem ser não apenas instituições inteiras ou corpos sociais, mas também simples posições ou simples relações” (*Ibid.*).

¹²³ *Ibid.*, p. 209.

Seu caráter originário, que põe a realidade jurídica, expressa o poder de dar vida real e efetiva ao que antes não havia, ou não havia de modo ordenado e posto enquanto tal. O caráter originário do direito e o poder de criar realidades jurídicas traduzem, como visto, o que Romano designa por “soberano”. E mesmo outras realidades, não exclusivamente existentes em razão desse caráter e desse poder, são tomadas e absorvidas pelo direito de modo a serem assimiladas ao mundo jurídico¹²⁴.

Na verdade, como afirmou Roberto Esposito, Santi Romano elabora “do ponto de vista do direito [...] uma espécie de ontologia que envolve toda a realidade”¹²⁵. Nesse sentido, não parece excessivo dizer que, a partir do conceito institucional de Romano, o direito se apresenta como o princípio ordenador do caos entre os homens, da desordem e da violência, da *hýbris* no mundo.

1.7. *Non liquet*

Uma questão permanece aberta. A necessidade, fonte autônoma do direito – outrora sua fonte primeira e originária –, não possui lei mas faz lei, *suprema lex* para salvaguardar o direito-princípio de coexistência dos indivíduos, desprovida do elemento da vontade e, ao mesmo tempo, impregnada de exigências enérgicas e urgentes das forças sociais: pode tal figura ainda situar-se na origem do direito? De um direito que tudo abrange e a tudo toca? Fonte ou fato? Necessidade de fato ou necessidade do próprio direito?

Tudo indica que quando Romano referiu-se à confusão ou identificação entre aqueles antigos conceitos da filosofia grega, *phýsis* e *nómos*, ele não estava – ao menos, não intencionalmente – referindo-se à necessidade enquanto figura originária e fundante do direito. Contudo, aquela “modesta observação”, que estranhamente vincula uma “necessidade física” ao direito, não deixa de expressar o impasse que atravessa sua obra.

O aspecto involuntário e supostamente natural que Romano atribui à figura da necessidade choca-se com um *nómos* artificioso e expressão da vontade e decisão humanas? Ou complica-se nele e dele se torna refém? A necessidade está fora do direito ou é sua invenção? Há um “fora” do direito para Santi Romano?

¹²⁴ “Os homens, os animais, as plantas, o ar, a luz, o nascimento dos seres vivos, a sua morte (entenda-se, não presumida), o seu estado de saúde, as obras de arte etc., são todas realidades que se dizem jurídicas, não porque existentes em virtude e por força do direito, mas apenas porque o direito as toma em consideração, as qualifica, delas faz depender consequências variadíssimas” (*Ibid.*, p. 212).

¹²⁵ *Pensiero istituyente*, ob. cit., p. 228.

Trata-se, na verdade, de um impasse que se localiza na relação nada simples entre fato e direito, natural e artificial, vale dizer, a separação e a articulação entre *quaestio facti* e *quaestio iuris*, entre facticidade e juridicidade. A figura da necessidade em Santi Romano é um problema não resolvido. Um problema que parece pôr à prova a obra do jurista italiano ao silenciosamente situar-se no seu âmago. (De resto, não há uma “teoria da necessidade” em Romano, ao contrário do que já se afirmou¹²⁶)

No entanto, é preciso ir além das eventuais contradições que sua obra e seu pensamento possam apresentar, e perguntar o que elas revelam. Não o que revelam sobre a obra, mas aquilo que deixam sutilmente transparecer acerca do direito mesmo. É preciso tentar apreender o que na obra permanece como o esforço de um pensamento que colide contra um limite. Tentar apreender o que lhe escapa como resíduo dessa colisão, como estilhaços dispersos e ainda confusos. Pois nessa dispersão e nessa confusão aquelas contradições não são mais do que o índice das aporias que o próprio direito procura com obstinação velar e através das quais progressivamente se expande.

Em todo caso, que dois importantes nomes da filosofia contemporânea – Giorgio Agamben e Roberto Esposito – tenham se detido sobre a obra de Santi Romano; que ambos tenham já se referido justamente à sua noção de necessidade¹²⁷; que no conceito institucional do direito, segundo Esposito, “há um elemento de ruptura do léxico jurídico ainda não suficientemente valorizado nos seus pressupostos ontológico-políticos e mesmo filosóficos” e que talvez haja ali “um possível ponto de partida na crise da filosofia política contemporânea”¹²⁸, são todas considerações que indicam a potência de um pensamento que se deparou com os extremos confins do direito.

Se, de resto, é correto dizer que a visão de Romano pode oferecer “um modo de pensar o direito que escapa a qualquer apreensão contextual, a qualquer redução da palavra a um dado tempo histórico”, ou que “a contribuição de Romano excede a trama dos eventos passados”, como recentemente também se afirmou¹²⁹, o que se buscará investigar nos capítulos que seguem são propriamente alguns daqueles

¹²⁶ TARANTINO, Antonio. *La teoria della necessità nell'ordinamento giuridico. Interpretazione della dottrina di Santi Romano*. Milano: Giuffrè, 1976.

¹²⁷ O primeiro, incluindo-a e resolvendo-a numa teoria do estado de exceção (*Stato di eccezioni*, ob. cit., pp. 27, 37-41 e 66); o segundo, fazendo-lhe apenas uma breve alusão: “A referência à necessidade como fonte involuntária do direito constitui aquele singular ponto de indistinção entre realismo e formalismo que impele o pensamento instituinte de Romano a uma direção diferente e ulterior tanto com relação ao normativismo de Kelsen quanto ao decisionismo de Schmitt” (*Pensiero istituyente*, ob. cit., p. 228).

¹²⁸ *Pensiero istituyente*, ob. cit., p. XX e p. XXI.

¹²⁹ CROCE, Mariano. *La tecnica della composizione. Per una storia futura de L'ordinamento giuridico*. In ROMANO, Santi. *L'ordinamento giuridico*. Macerata: Quodlibet, 2018, p. 189.

“pressupostos ontológico-políticos e filosóficos” que constituiriam uma tal “ruptura do léxico jurídico”, os quais, se estão insinuados na obra de Romano, a toda evidência a ultrapassam e para além dela propagam seus efeitos.

2

A PALAVRA DE SCHMITT

2.1. Terceiro incluído

A influência da concepção de ordenamento jurídico de Santi Romano para o pensamento de Carl Schmitt constitui um episódio bem-marcado e um ponto de inflexão no itinerário intelectual do jurista alemão a partir da década de 1930. Não só Romano mas também Maurice Hauriou, considerados precursores do “institucionalismo”¹³⁰, contribuíram, segundo o próprio Schmitt, para uma reformulação de suas teorias sobre o direito.

Se ao longo dos anos 1920 era o tema da decisão que ocupava o âmago de seu pensamento – não só na *Teologia política* (1922) e mesmo já em *A Ditadura* (1921) mas também em *O conceito do político* (1928) e na *Teoria da constituição* (1928) – e constituía um dos “dois tipos de cientificidade jurídica”¹³¹ que Schmitt concebia e contrapunha ao tipo normativista, essa primazia desloca-se, a partir da década seguinte, e passa a concentrar-se no ordenamento jurídico enquanto tal.

Em 1934 Schmitt publica *Os três tipos de pensamento jurídico* no qual apresenta, além dos únicos dois até então para ele existentes, um terceiro tipo: o pensamento do ordenamento concreto. Mas já em novembro do ano anterior, no prefácio à segunda edição de *Teologia política*, essa nova classificação – agora tripartite – havia sido apontada: “Eu hoje distinguiria não mais entre dois, mas entre três tipos de pensamento jurídico: vale dizer, além do tipo normativista e do tipo decisionista, também o tipo institucional”.¹³² Apesar de em seguida, no ensaio *Os três tipos*, passar a utilizar sua própria nomenclatura (“ordenamento concreto”), a identificação que Schmitt faz entre ordenamento e instituição – assim como em

¹³⁰ Porém, diferente da concepção de Romano em vários aspectos, a “teoria da instituição” de Maurice Hauriou não identifica ‘instituição’ e ‘direito’, mas situa aquela como pressuposto deste. Cf. HAURIOU, Maurice. *Teoria dell’istituzione e della fondazione*. Trad. Widar Cesarini Sforza. Milano: Giuffrè, 1967; HAURIOU, Maurice. *Aux sources du droit: le Pouvoir, l’Ordre et la Liberté*. Paris: Bloud & Gay, 1933.

¹³¹ *Teologia política*: quattro capitoli sulla dottrina della sovranità. In *Le categorie del ‘politico’*. Saggi di teoria politica (a cura di Gianfranco Miglio e Pierangelo Schiera). Bologna: Il Mulino, 1972, p. 57 (tradução modificada); *Politische Theologie*. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. 10. Auflage. Berlin: Duncker & Humblot, 2015, p. 39.

¹³² *Teologia política*, ob. cit., p. 30; *Politische Theologie*, ob. cit., p. 8.

Santi Romano – é explícita. Aliás, num passo em que Schmitt fecha o capítulo no qual apresenta o pensamento do ordenamento concreto, o jurista italiano é citado nos seguintes termos:

No seu livro *L'Ordinamento giuridico*, Santi Romano com justeza afirmou que não é correto falar do direito italiano, do direito francês etc. imaginando tão-somente uma soma de regras, enquanto na verdade é a *organização* [*Organisation*] complexa e diferenciada do *Estado* italiano ou francês como *ordenamento* concreto [*konkrete Ordnung*] que produz tal direito; são as inumeráveis instâncias e vínculos da autoridade estatal ou do poder estatal que produzem, modificam, aplicam e garantem as normas jurídicas, mas com elas não se identificam. Apenas isso é direito italiano ou francês. 'O ordenamento jurídico é uma entidade que se move em parte segundo as normas, mas sobretudo move, quase como peças num tabuleiro, as normas mesmas, as quais assim representam antes o objeto e também o meio da sua atividade do que um elemento da sua estrutura' (*Santi Romano, L'ordinamento giuridico*, Pisa 1918, p. 17). Com justeza ele acrescenta que uma alteração da norma é mais consequência do que causa de uma alteração do ordenamento."¹³³

Embora a tipologia ternária – decisionista, normativista e institucional – seja apresentada em termos ideais ou puros, à maneira dos tipos ideais de Max Weber, na prática os três modos de pensamento jurídico se interseccionam e se combinam, como por exemplo no positivismo jurídico do século XIX, ao qual Schmitt confere um misto de decisionismo e normativismo. Seja como for, cada tipo de pensamento é expressão da respectiva fonte da qual provém e que o funda, ou melhor, o direito tem sua origem e seu fundamento: na decisão (para o decisionista), na norma (para o normativista), no ordenamento concreto (para o institucionalista).

É interessante notar em contrapartida como Schmitt, nos anos 1920, concebia o ordenamento jurídico quando lançava suas críticas veementes contra “o excesso normativista” da época. Numa passagem da *Teologia política*, a relação entre decisão, norma e ordenamento pode ser bem observada: “Pois toda ordem [*Ordnung*] repousa sobre uma decisão [*Entscheidung*], e também o conceito de ordenamento jurídico [*Rechtsordnung*] ... contém em si a contraposição dos dois diversos elementos do jurídico [*das Juristische*]. Também o ordenamento jurídico, como toda ordem, repousa sobre uma decisão e não sobre uma norma”.¹³⁴ Os dois elementos do jurídico são a norma e a decisão. O ordenamento jurídico não é um terceiro elemento, mas apenas a combinação (em tensão) de norma e decisão. (Há,

¹³³ I tre tipi di pensiero giuridico. In *Le categorie del 'politico'*, ob. cit., p. 260 (tradução modificada); *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*. 3. Auflage. Berlin: Duncker & Humblot, 2006, p. 20.

¹³⁴ *Teologia política*, pp. 36-37; *Politische Theologie*, p. 16.

inclusive, uma distinção entre ordem e ordenamento jurídico não tematizada). Para o Schmitt da época, era a decisão (soberana) sobre a exceção que fundava não só a norma como o ordenamento. Também na *Teoria da constituição*, o “conceito positivo de constituição” era então definido como “decisão política fundamental” que precederia qualquer norma e mesmo leis constitucionais (Schmitt distingue leis constitucionais e constituição): “Toda lei enquanto regulamento normativo, também a lei constitucional, tem necessidade para a sua validade, como fundamento último, de uma decisão que a preceda, tomada por um poder ou por uma autoridade politicamente existente”¹³⁵. E logo na sequência: “Antes de toda normatização há uma *decisão política fundamental*”¹³⁶.

Porém, em 1934 o tom já é bem diverso. A decisão parece ceder sua primazia em prol do agora terceiro elemento, o ordenamento jurídico em sentido institucional: “o simples restabelecimento de um conceito de ‘instituição’ supera tanto o normativismo de até então quanto o decisionismo, e portanto também o positivismo composto por ambos. O próprio Estado, para o modo de pensar institucionalista, não é mais uma norma ou um sistema de normas, tampouco mera decisão soberana, mas sim a instituição das instituições, em cujo ordenamento inúmeras outras instituições, em si independentes, encontram sua proteção e sua ordenação”¹³⁷. Na verdade, Schmitt não abandona propriamente a perspectiva decisionista – e no fundo jamais a abandonará, como também não sobretudo seu antinormativismo acerbo –, a qual porém se arrefece e perde preeminência diante do novo modo de pensamento jurídico.

O mais significativo, no entanto, nessa mudança de ênfase – da decisão para o ordenamento concreto – é que Schmitt, já no preâmbulo de *Os três tipos*, parece condicionar a própria distinção entre os modos de pensamento jurídico à pressuposição do ordenamento. Para distinguir os tipos de pensamento jurídico, “é da maior e da mais profunda importância”, diz Schmitt, “que a diferença se manifeste em concepções que pressuponham e que fundem um ordenamento no todo [*eine Gesamtordnung*]”, que a distinção esteja baseada em concepções sobre o que seria “uma *situação normal* [*eine normale Situation*]”, “um homem normal [*ein normaler Mensch*]” e, ainda, sobre quais seriam “as figuras *tipicamente* [*typisch*] concretas” para o direito e o pensamento jurídico a partir de uma vida considerada legítima ou adequada.¹³⁸

¹³⁵ *Dottrina della costituzione*. A cura di Antonio Caracciolo. Milano: Giuffrè, 1984, p. 40.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 41.

¹³⁷ *Über die drei Arten*, ob. cit., p. 47.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 9; I tre tipi, pp. 249-250.

O que convém ressaltar nessa exigência e nessa cautela metodológicas não é o evidente caráter moral de uma vida estimada como “justa” (*gerecht* é o termo que Schmitt usa), mas a preocupação com a busca por modelos típicos de *normalidade* que constituiriam o ordenamento jurídico enquanto tal. Presunções jurídicas que emergiriam diretamente dos pressupostos concretos de uma “situação considerada normal” e de um “tipo humano admitido como normal” [*normal unterstellten Menschentypus*]”¹³⁹. (Que o contexto social e político alemão em que o ensaio schmittiano se insere esteja aí plasmado é algo indubitável)

O contraste com o caráter excepcional da decisão soberana nos escritos dos anos 1920 é flagrante. Agora é o “estado normal” que assume a posição eminente – tanto como condição de possibilidade para discernir as formas jurídicas quanto para a vida forense do dia a dia –, pois sem suas características e figuras concretas “não existe nem teoria nem prática jurídicas”¹⁴⁰.

Se na *Teologia política* a decisão soberana sobre o estado de exceção era o fundamento e o garante da norma e da normalidade na qual fosse aplicável essa mesma norma – “É preciso ser criada uma situação normal, e soberano é aquele que de maneira definitiva decide se este estado de normalidade predomina efetivamente”¹⁴¹ –, agora no texto *Os três tipos* é o ordenamento que ocupa o lugar a partir do qual provêm todas as normas, num processo inerente à concretude da própria ordenação: “Sabemos que todo ordenamento [*Ordnung*] – inclusive o ‘ordenamento jurídico’ – está ligado a *conceitos de normalidade* concretos que não são derivados de normas gerais, mas ao contrário produzem estas mesmas normas, somente com base no seu próprio ordenamento e em função dele”¹⁴². (Cabe observar uma questão terminológica: a palavra alemã *Ordnung* pode ser traduzida de três maneiras: ‘ordem’, ‘ordenação’ e ‘ordenamento’. Trata-se sempre da mesma palavra. Portanto, é preciso ter sempre presente os três sentidos em conjunto)

De resto, a “normalidade da situação concreta”, ao contrário do que se poderia supor como algo prévio ou fora do direito, “é um caráter jurídico essencial,

¹³⁹ *Ibid.*, p. 9; I tre tipi, p. 250.

¹⁴⁰ *Ibid.*; *Ibid.*

¹⁴¹ *Teologia política*, p. 39; *Politische Theologie*, p. 19.

¹⁴² *Über die drei Arten*, p. 19; I tre tipi, p. 259. As similaridades com a posição de Santi Romano no trecho citado são corroboradas e complementadas por outra passagem na qual, aliás, os exemplos de ordenamentos concretos-instituições são praticamente os mesmos: “Todos os setores da vida que vieram a se formar [...] possuem em si os conceitos relativos ao que é normal, ao tipo normal, à situação normal, e o seu conceito de normalidade não consiste, como numa sociedade de troca tecnicizada, no fato de ser uma função previsível de uma regulamentação normativa. [...]. A vida em comum dos cônjuges no casamento, dos membros de uma família no núcleo familiar, dos membros de uma classe na associação de classe, dos membros de uma categoria na categoria, dos empregados do Estado, dos clérigos da igreja, dos companheiros de um campo de trabalho, dos soldados de um exército, não pode resolver-se nem no funcionalismo de leis preestabelecidas nem em meras regulamentações contratuais” (*Über die drei Arten*, p. 17; I tre tipi, p. 257-258).

interno, da validade das normas e, aliás, uma definição normativa da norma mesma”¹⁴³. Se, pois, para o Schmitt dos anos 1920 a regra vivia “propriamente apenas da exceção”¹⁴⁴, agora na década seguinte a regra é produzida e vive em função do ordenamento concreto.

Não há dúvida de que normalidade e ordenamento assumem um protagonismo inédito – e até então inesperado – no pensamento de Carl Schmitt. Além disso, convém registrar a presença de um personagem novo que surge na cena institucionalista, uma figura cuja caracterização só mais tarde mostraria no itinerário schmittiano todo o seu feitio e sua performance: o *nómos*. Schmitt por ora, no ensaio sobre os tipos de pensamento jurídico, utilizará essa figura – uma palavra grega com múltiplos significados – para mostrar que, ao contrário do que a história ocidental nos transmitiu – “Em todas as épocas se pretendeu que fosse a *lei* e não os homens a governar”¹⁴⁵ –, seu sentido e seu alcance se ajustam não tanto ao conceito de norma ou lei quanto sobretudo ao de ordenamento concreto.

Na verdade, Schmitt mobiliza o *nómos* contra a visão normativista do direito ao estender e deslocar suas significações para o pensamento fundado sobre o ordenamento jurídico e a normalidade concreta. Todo o primeiro capítulo de *Os três tipos* põe em cena esse movimento de transição. Em razão do modo normativista de pensar, a antiga fórmula de Píndaro sobre o *nómos basileús* teria sido reduzida ao longo da história à interpretação de que a lei deve reinar sobre os homens.

De fato, na *Carta VIII*, Platão afirmara que “é o *nómos* senhor e rei [*kýrios egéneto basileús*] dos homens e não os homens tiranos do *nómos*” (354c).¹⁴⁶ E ainda no *Banquete* é feita menção às “leis soberanas (*basilés nómoi*) na cidade” (196c). Apesar de não fazer expressa referência aos diálogos platônicos (ou mesmo à *Política* de Aristóteles, na qual se reproduz aquela interpretação da lei reinante sobre os homens), Schmitt aponta a reiteração frequente dessa ideia através da história em contextos e versões incontáveis, e destaca o filósofo estoico Crisipo como representativo dessa tradição:

“Esta máxima do *nómos basileús*, da lei como rei, da *lex* como único *rex*, desempenhou uma profunda influência em inumeráveis situações históricas, através

¹⁴³ *Über die drei Arten*, p. 20; *I tre tipi*, p. 260.

¹⁴⁴ O conhecido trecho no seu todo é o seguinte: “A exceção é mais interessante que o caso normal. Este último não prova nada, a exceção prova tudo; não apenas ela confirma a regra: a regra vive propriamente apenas da exceção” (Teologia política, p. 41; *Politische Theologie*, p. 21).

¹⁴⁵ *I tre tipi*, p. 253; *Über die drei Arten*, p. 12.

¹⁴⁶ Veja-se também Jacqueline de Romilly: “Platão, em uma passagem já citada da carta VIII, diz que, sob um regime são, ‘o *nómos* é o soberano que reina sobre os homens, em vez de serem os homens tiranos das leis” (*La loi dans la pensée grecque*. Des origines à Aristote. Paris: Les Belles Lettres, 1971, p. 65).

de infinitas variações. Repetiu-se continuamente que apenas as leis e não os homens podem governar. Esta imposição se manteve na bimilenária tradição estoica, numa formulação de Crisipo, segundo a qual a lei é rainha, guardiã, senhora e dona do que é moral e imoral, direito e não-direito.”¹⁴⁷

De Platão a Crisipo até os “pais fundadores” dos EUA e de sua Constituição (1787) que “se mantiveram nessa tradição” ao estabelecerem “um *government of law, not of men*”, ainda hoje essa noção estaria presente no vocabulário dos defensores do *rule of law*, que “fazem do Estado de direito um Estado da lei”¹⁴⁸. Schmitt procura mostrar que essa imposição é incorreta e que o sentido de *nómos*, embora abranja a noção de lei ou regra como também a de decisão, liga-se precipuamente ao sentido de direito, que em última instância é remetido ao de ordenamento: “Mas *nómos*, assim como *law*, não significa lei, regra ou norma, mas sim direito, que é tanto norma quanto decisão, quanto sobretudo ordenamento”¹⁴⁹. *Nómos* aparece aqui com esse caráter aglutinador, abarcando os três elementos fundantes correlatos aos três tipos de pensamento jurídico, mas que deve acima de tudo expressar o ordenamento no seu todo: “conceitos como rei, senhor, guardião ou *governor*, mas também juiz e tribunal, nos remetem imediatamente para ordenamentos institucionais concretos [*konkrete institutionelle Ordnungen*], os quais não são mais meras regras”¹⁵⁰.

E mesmo o *nómos basileús* do fragmento pindárico é considerado não como mera norma, mas como ordenamento jurídico concreto: “O direito como soberano, o *nómos basileús*, não pode ser uma norma qualquer, regra ou disposição normativa só porque positiva; o *nómos*” – destaca Schmitt – “deve ter em si qualidades superiores, imutáveis e concretas de ordenamento [*Ordnungsqualitäten*]”.¹⁵¹

Em suma, para Schmitt só se pode falar de “um *nómos* efetivo [*einem wirklichen Nomos*]” se essa palavra significar “um conceito amplo e total de direito”, se esse termo se referir a um “concreto ordenamento da vida e da comunidade”.¹⁵² Como na antiga lição de seu professor Max Weber, “o poder

¹⁴⁷ I tre tipi, pp. 252-253; *Über die drei Arten*, p. 12.

¹⁴⁸ *Ibid.*; *Ibid.*

¹⁴⁹ I tre tipi, p. 253; *Über die drei Arten*, p. 13.

¹⁵⁰ *Ibid.*; *Ibid.*

¹⁵¹ *Ibid.*; *Ibid.*

¹⁵² I tre tipi, p. 254; *Über die drei Arten*, p. 14.

efetivo [*die wirkliche Herrschaft*] se efetua no manejo da administração da vida cotidiana”.¹⁵³

Ainda incipiente no texto de 1934, a noção de *nómos* surge pela primeira vez na obra de Schmitt ligada ao ordenamento, e não à norma ou à decisão; e mesmo a fórmula do *nómos basileús*, do *nómos* soberano, é deslocada por Schmitt da “lei que reina” para o ordenamento (como pressuposto dela) e para a situação de normalidade, não para a decisão soberana e para a exceção. A noção de *nómos* emerge precisamente nesse movimento de passagem que Schmitt realiza da norma para o ordenamento concreto. É aqui, ou melhor, é a partir daqui que *nómos* e *Ordnung* se conectam em Schmitt desde o princípio.

★

Conquanto Karl Löwith tenha visto não apenas uma mudança a partir do ensaio de 1934 ao dizer que Schmitt “inverte tudo o que havia dito até o momento”, mas que se trataria no fundo de um “decisionismo de ocasião” – “na realidade isso só confirma o caráter completamente *ocasional* de seu pensamento político”¹⁵⁴ –, outros como Giorgio Agamben situam-se no extremo oposto ao considerar que Schmitt deixa “na sombra a proximidade essencial entre *nómos* e estado de exceção”, pois o *nómos* teria “na exceção soberana o seu fundamento escondido”¹⁵⁵. Seja como for, uma coisa é inegável: a fortuna crítica de Schmitt – o texto de Löwith é de 1935 e o de Agamben é de 1995 – não cessou de luzir e nada indica por ora que cessará.

2.2. Um evento originário

Em 1942, em meio a uma Berlim nacional-socialista às voltas com o conflito bélico mundial, isolado e na iminência de uma crise existencial, Schmitt publica *Terra e mar*, uma narrativa (dedicada à sua filha Anima Louise) de cunho universal que, apesar de breve, mostra já no subtítulo – “Uma reflexão sobre a história do mundo” – sua abrangência. Atravessada por questões que concernem “aos grandes

¹⁵³ “[...] die wirkliche Herrschaft [...] sich [...] in der *Handhabung der Verwaltung* im Alltagsleben auswirkt”. (WEBER, Max. *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland. Gesammelte politische Schriften*. 3.ed. Tübingen: J.C.Mohr (Paul Siebeck), 1971, p. 320. Na tradução brasileira deste ensaio o trecho citado está ligeiramente diferente, cf. WEBER, Max. *Textos selecionados*. Trad. Maurício Tragtenberg et al. São Paulo: Nova Cultural, 1997, p. 39 [coleção ‘Os economistas’]).

¹⁵⁴ LÖWITH, Karl. El decisionismo ocasional de Carl Schmitt. In *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 76.

¹⁵⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*. Il potere sovrano e la nuda vita. Torino: Einaudi, 2005, pp. 42 e 44; *Homo sacer*. O poder soberano e a vida nua I. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004, pp. 42 e 44.

destinos do mundo, a tramas de filosofia da história, a visões escatológicas”, *Terra e mar* apresenta um Schmitt cujo olhar volta-se “ao fundamental, ao originário, ao elementar”¹⁵⁶. O fio condutor do livro é o de que “a história do mundo é a história da luta das potências marítimas contra as potências terrestres e das potências terrestres contra as potências marítimas”¹⁵⁷.

Mas, na verdade, o que vem se formando nos escritos desse período – conjuntamente a uma preocupação com categorias elementares e fundamentais – é a temática do espaço.¹⁵⁸ À formulação do conceito de ordenamento concreto agora alia-se o elemento espacial (terrestre ou marítimo – e se verá que também o aéreo aparecerá, sobretudo com a experiência da Segunda Guerra, como um elemento de transição e mudança). “Todo ordenamento fundamental é um ordenamento espacial”¹⁵⁹. Ordenamento e espaço combinam-se para descrever os grandes eventos da história mundial, na qual os elementos terra e mar (água) teriam desempenhado um papel decisivo nas transformações epocais, dos tempos antigos até o século XX. Aí se insere o que Schmitt chama de “revolução espacial” (*Raumrevolution*), uma “mudança não apenas das medidas e dos parâmetros, não apenas do horizonte externo dos homens, mas também da estrutura do conceito mesmo de espaço”¹⁶⁰.

E a primeira revolução espacial planetária, na qual a imagem do mundo adquiriu a de globo terrestre, teria ocorrido nos séculos XVI e XVII com a descoberta da América e com as primeiras circum-navegações. Nessa perspectiva é que a conquista europeia do Novo Mundo surge como um evento sem precedentes de apropriação e ordenação do espaço, de imposição de medidas e limites e de divisão da terra:

Fala-se da constituição de um país [*Verfassung eines Landes*] ou de um continente [*eines Erdteils*] em referência ao seu ordenamento fundamental, seu *nómos*. Ora, o verdadeiro e autêntico ordenamento fundamental se baseia, em seu núcleo essencial, sobre determinados confins e delimitações espaciais, sobre determinadas medidas e sobre uma determinada distribuição da terra [*Erde*]. [...]. Em particular, toda mudança e todo deslocamento significativos da imagem da terra [*Erde*] estão ligados

¹⁵⁶ Franco Volpi, no posfácio *Il potere degli elementi*. In SCHMITT, Carl. *Terra e mare*. Una riflessione sulla storia del mondo. Trad. Giovanni Gurisatti. Milano: Adelphi, 2002, p. 117.

¹⁵⁷ SCHMITT, Carl. *Terra e mare*, op. cit., p. 18.

¹⁵⁸ Representativos a propósito são dois textos, um de 1941 e outro de 1951, respectivamente: *L'ordinamento dei grandi spazi nel diritto internazionale* e “*Raum*” e “*Rom*”: *Sulla fonetica della parola “Raum*”, ambos em SCHMITT, Carl. *Stato, grande spazio, nomos*. A cura di Giovanni Gurisatti. Milano: Adelphi, 2015, pp. 101-198 e 257-268, respectivamente.

¹⁵⁹ *Terra e mare*, p. 73.

¹⁶⁰ *Ibid.*, pp. 58-59.

a mudanças políticas mundiais [*weltpolitischen*] e a uma nova repartição da terra [*Einteilung der Erde*], uma nova tomada de terra [*Landnahme*].¹⁶¹

É preciso reparar na relação dos termos em jogo –terra (planeta), terra (solo, terreno) e mundo – e observar que existe uma explicação recíproca entre eles, de modo que a imagem do mundo se altera diante da descoberta e da tomada de novas terras, que por sua vez permitirão perceber o mundo então como globo terrestre, como a esfera chamada terra. A apropriação e divisão da terra, enquanto ordenação do espaço, teria desempenhado e continuaria desempenhando, segundo Schmitt, um papel histórico decisivo, pois estaria no cerne do processo de transformação das épocas, a ponto de ele afirmar que: “A história do mundo é uma história de tomadas de terra”¹⁶². E o cerne desse processo ou evento, caracterizado como ordenamento fundamental, tem um nome: *nómos*.

Já no ano seguinte, em 1943, no escrito *Mudança de estrutura do direito internacional*, Schmitt apresenta uma definição – “perfeita”, dirá Carlo Galli¹⁶³ – de *nómos* como “o princípio fundamental da distribuição [*Verteilung*] do espaço terrestre”¹⁶⁴. Essa definição, a princípio bastante em si, será desdobrada ao longo da década seguinte em trabalhos marcantes, dentre os quais aquele considerado pela maioria dos críticos – mas também pelo próprio Schmitt¹⁶⁵ – como sua obra-prima: *O nómos da terra no direito das gentes do jus publicum europaeum*, publicado em 1950.¹⁶⁶

É curioso, porém, que a figura do *nómos* enquanto tal em Schmitt seja um assunto pouco tratado pelos estudiosos e especialistas em comparação com questões como a da decisão, a do político e a da teologia política – não obstante atravessadas por aquela de maneira essencial.¹⁶⁷ E, no entanto, provavelmente o

¹⁶¹ *Ibid.*, pp. 73-74 (tradução modificada a partir do original *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung*. 7.Auflage. Stuttgart: Klett-Cotta, 2011, p. 71).

¹⁶² *Terra e mare*, p. 76; *Land und Meer*, p. 73.

¹⁶³ GALLI, Carlo. *Genealogia della politica*. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno. Bologna: Il Mulino, 1996, p. 876.

¹⁶⁴ SCHMITT, Carl. Mutamento di struttura del diritto internazionale. In SCHMITT, Carl. *Stato, grande spazio, nomos*, ob. cit., p. 217 (tradução modificada a partir do original SCHMITT, Carl. *Strukturwandel des Internationalen Rechts*. In *Frieden oder Pazifismus? Arbeiten zum Völkerrecht und zur internationalen Politik 1924-1978*. Berlin: Duncker & Humblot, 2005, p. 652).

¹⁶⁵ Ver SCHMITT, Carl. *Imperium*. Conversazioni con Klaus Figge e Dieter Groh – 1971. Trad. Corrado Badocco. Macerata: Quodlibet, 2015, p. 115.

¹⁶⁶ *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum europaeum*. 2.Auflage. Berlin: Duncker & Humblot, 1974; *O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum*. Trad. Alexandre Franco de Sá et al. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. Puc-Rio, 2014.

¹⁶⁷ É preciso, contudo, ressaltar ao menos dois estudos que abordam com argúcia o tema do *nómos*: PORTINARO, Pier Paolo. *Appropriazione, distribuzione, produzione. Materiali per una teoria del “nomos”*.

mais refinado e denso problema que ele colocou. O último estágio de um trajeto intelectual controverso e problemático, cuja atenção progressivamente se dirigiu ao originário e ao fundamental.

Na conversação com Klaus Figge e Dieter Groh realizada no ano de 1971, Schmitt afirmou que seu *opus magnum* tratava-se de “uma tese e um conceito: *nómos* – aliado a material historiográfico que vai simplesmente do século XVI ao XX”.¹⁶⁸ Os especialistas em geral costumam se deter sobretudo no material historiográfico – em si essencial e iluminante –, ao passo que a tese e o conceito não parecem ter recebido a mesma atenção. Convém, pois, debruçar-se sobre aquela palavra seguindo os passos conceituais e as formulações que daí emergem, através do cruzamento e das intersecções que os trabalhos específicos dedicados ao tema permitem realizar.

Como quarto corolário introdutório a *O nómos da terra*, Schmitt fornece a seguinte definição: “A palavra grega para a primeira medição [*Messung*] fundadora de todos os demais critérios de medida [*Maßstäbe*], para a primeira tomada de terra enquanto primeira divisão e partição do espaço, para a divisão e distribuição originárias [*Ur-Teilung und Ur-Verteilung*] é: *Nómos*”. Schmitt considera essa palavra, “entendida no seu sentido originário e espacial”, como “a mais idônea para se tomar consciência do processo fundamental que unifica ordenação e localização”¹⁶⁹, ou seja, do processo que funda o direito. A célebre fórmula “O direito como unidade de ordenação e localização, *Ordnung* e *Ortung*”, dá título ao primeiro corolário introdutório da obra.

Por sua vez, num ensaio de 1955 em que novamente é indicado o caráter nuclear do “ato de medir [*Messen*], contar e pesar”¹⁷⁰ aquilo que se divide, Schmitt apresenta a problemática do *nómos* (e sua transformação na contemporaneidade) como um drama em três atos. Não se trata de um drama qualquer, mas daquilo que Schmitt representa como “um drama originário” do mundo, isto é, os “processos originários da história da humanidade”.¹⁷¹

O cenário é a terra. O primeiro ato sobre ela é a sua tomada, o apropriar-se da terra, sua conquista e ocupação. O segundo ato cênico consiste na divisão da terra, no partir e repartir que separa o meu e o teu, o interno e o externo. Por fim, o

Milano: Franco Angeli, 1983; SCHMIDT, Hermann. Der Nomosbegriff bei Carl Schmitt. *Der Staat*. vol. 2, nº 1. Berlin: Duncker & Humblot, 1963, pp. 81-108.

¹⁶⁸ *Imperium*, ob. cit., p. 116.

¹⁶⁹ *Der Nomos der Erde*, ob. cit., p. 36; *O nómos da Terra*, ob. cit., p. 65 (tradução modificada).

¹⁷⁰ Der neue Nomos der Erde. In SCHMITT, Carl. *Staat, Großraum, Nomos*. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969. Berlin: Duncker & Humblot, 1995, p. 518; Utilizo também a tradução italiana do ensaio: Il nuovo nomos della terra. In SCHMITT, Carl. *Stato, grande spazio, nomos*, ob. cit., pp. 291-301.

¹⁷¹ Der neue Nomos der Erde, ob. cit., p. 518.

terceiro ato originário é designado por Schmitt pela palavra alemã *Weiden*, o pastorear.

A partir do *nómos* Schmitt pretende mostrar os fundamentos de todo ordenamento econômico e social, ou seja, de todo ordenamento humano. Os fundamentos são os caracteres elementares, os mais simples, concretos e abrangentes. E, para tanto, diz ele num ensaio escrito em 1953, é necessário “remontar ao significado originário do termo *nómos*”, de modo a também “superar os limites das especializações”¹⁷². É nesse ensaio de título tripartite (*Nehmen/Teilen/Weiden*) que Schmitt desenvolverá mais extensamente aquilo que designaria no breve texto de 1955 como um “drama originário em três atos: *Nómos* da terra”¹⁷³.

Vale a pena deter-se em cada um desses atos ou processos nas suas especificidades e correlações, a fim de podermos então compreender a atuação no seu todo. O *nómos* enquanto ‘tomada’ é o ato de conquista primeva, de apropriação e ocupação originárias da terra pelo homem. Schmitt emprega as palavras *Nahme* (tomada, apropriação) e *Nehmen* (o tomar, pegar) para explicar tal processo, assim como procura indicar a ligação entre o verbo alemão *nehmen* e o grego *némein*. A palavra grega *némein* é o verbo do qual deriva o substantivo *nómos*. Mas, assim como seu verbo, *nómos* expressa um movimento, uma ação e um efeito. É um substantivo verbal, um *nomen actionis*.

O segundo ato, por sua vez, é a divisão da terra e na terra. A palavra usada por Schmitt é *Teilen*, o partir, o dividir. Trata-se do momento de partição e distribuição do solo e do terreno, do cindir a terra em partes, separando o dentro e o fora, o interno e o externo, o nosso e o deles, o amigo e o inimigo (Estaria aí a origem e o fundamento do conceito schmittiano do político?). Em todo caso, essa divisão na terra é também o sopesar – vale dizer, o *distribuir* pesando bem aquilo que se parte e divide. É, assim, a partilha e a participação na terra.

O terceiro e último ato ou modo originário do *nómos* é indicado pelo termo *Weiden*, como já dito. Essa palavra alemã significa precisamente ‘o pastorear’, a atividade de conduzir os animais ao pasto. Schmitt, porém, procura ressaltar os aspectos de produção e consumo que tal atividade comportaria. “É este” – diz ele – “o trabalho produtivo que normalmente está fundado sobre a base da propriedade”,

¹⁷² Nehmen/Teilen/Weiden. Ein Versuch, die Grundfragen jeder Sozial- und Wirtschaftsordnung vom ‘Nomos’ her richtig zu stellen. *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954. Materialien zu einer Verfassungslehre*. 2.Auflage. Berlin: Duncker & Humblot, 1973, p. 489.

¹⁷³ Der neue Nomos der Erde, ob.cit., p. 518.

“é *némein* no terceiro significado do nosso termo: cultivar, agir economicamente, utilizar, produzir”.¹⁷⁴

Não obstante a ênfase de Schmitt, tanto o verbo alemão substantivado *Weiden* quanto o verbo grego *némein* (que fornece o conteúdo dinâmico à palavra *nómos*) estão primariamente ligados à esfera semântica do ‘pastorear’¹⁷⁵. O pastorear porta o sentido de conduzir – conduzir o rebanho às pastagens e através delas. Outro vocábulo essencialmente ligado a *némein* e *nómos* é o termo *nomós* (na forma oxítone) que significa justamente o ‘pasto’, o lugar onde se realiza a atividade de pastoreio, o local aonde o pastor conduz e manda os animais para se alimentarem, e ainda a erva ou vegetação que lhes serve de alimento. Em suma, o *némein-nómos* constitui, no seu terceiro modo, o ato de guiar e guardar o rebanho e utilizar-se dele e da terra correspondente.

De resto, a noção de sustento, alimentação ou nutrição a partir da terra – presente no pastorear, como também em seu sinônimo ‘apascentar’ – pressupõe a guarda e criação do rebanho para nutri-lo e a partir dele também o homem se alimentar, vestir-se e daí trocar e transacionar (animais, leite, peles etc.); então o aspecto de produção e economia ganha relevo. No entanto, Schmitt empregará por vezes, como espécie de sinônimo, a palavra “produzir” e suas variações (*produzieren, Produktion, Produktivität*)¹⁷⁶. E mesmo a noção de utilizar (*Nutzen*), como combinação de produção e consumo¹⁷⁷, acaba por deslocar aquele sentido primeiro. Que a tradução italiana do ensaio schmittiano apresente como título *Appropriazione/divisione/produzione* não é propriamente um engano, mas um sintoma da interpretação realizada pelo próprio Schmitt.¹⁷⁸ Por outro lado, é certamente significativo que também a *némein* e *nómos* esteja ligado o *nomeús*, o ‘pastor’. Apesar disso, a ênfase econômica e produtiva dada por Schmitt no ensaio – cujo intuito é discutir a partir do *nómos* o tema da distribuição do produto social para as doutrinas do liberalismo, do imperialismo e do socialismo – acaba por encobrir a noção de pastorear ao sobrepor-lhe as de produção e utilização.

¹⁷⁴ Nehmen/Teilen/Weiden, ob. cit., p. 492.

¹⁷⁵ Para o verbo alemão *weiden*, cf. o verbete correspondente em *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm* (16 Bde. in 32 Teilbänden. Leipzig 1854-1961. Quellenverzeichnis Leipzig 1971. Online-Version vom 18.07.2020); para o verbo grego *némo/némein*, ver o recente estudo de Thanos Zartaloudis, *The birth of nomos*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019, pp. 121-150 (cap. 4 “Pastoral Nomos”), especialmente a p. 150.

¹⁷⁶ Nehmen/Teilen/Weiden, ob. cit., especialmente pp. 492, 493 e 502. Também em: *Der neue Nomos der Erde*, ob. cit., p. 518.

¹⁷⁷ Cf. a nota 4 apostada por Schmitt em *Nehmen/Teilen/Weiden*, ob. cit., p. 492.

¹⁷⁸ No fundo, a nota explicativa feita pelo tradutor no início do ensaio é prova bastante do desvio semântico ocorrido. Cf. *Appropriazione/divisione/produzione: Un tentativo di fissare i fondamenti di ogni ordinamento economico-sociale, a partire dal “nomos”*. In SCHMITT, Carl. *Le categorie del ‘politico’*, ob. cit., pp. 295-312.

Em todo caso, eis em síntese os três atos do drama: tomar, dividir e pastorear. Eles constituem para Schmitt “o que até agora, na história humana, apareceu como ordenamento jurídico e social”¹⁷⁹. Vale mencionar que Schmitt vê os três processos primordiais como sucessivos e afirma a importância dessa ordem sequencial entre eles. Sua intenção é mostrar “a precedência fundamental da tomada-apropriação em comparação à divisão e à produção”¹⁸⁰.

Essa precedência parece, porém, se esfumar quando nos damos conta de que a divisão é simultânea à tomada. Se Schmitt considera que a divisão “pressupõe a tomada da massa por distribuir, isto é, uma *occupatio* ou *appropriatio primaeva*” anterior à *divisio primaeva* mencionada por Tomás de Aquino e Hobbes, por outro lado, a tomada ou apropriação também pressupõe invariavelmente a divisão separadora que marca e tira parte da terra do alcance de outros. Quando se toma alguma coisa, ao mesmo tempo se a separa de outra coisa ou de alguém (ainda que subdivisões e repartições ocorram ou possam ocorrer em seguida). Mas a divisão como cisão primária e distintiva parece ser intrínseca à apropriação. Ao se tomar, divide-se.

Em *O nómos da terra*, uma noção imediatamente ligada ao caráter divisório do *nómos* é a de “cercamento” (*Hegung*). Schmitt a utiliza para retratar o aspecto visível e demarcatório do espaço que o *nómos* ostenta. Cercas, cercados, sebes, marcos e muros seriam expressões da divisão que parte o espaço e se manifesta aos outros “como marca pública de ordenação”. Os cercamentos “tornam aparentes as ordenações e localizações da convivência humana”, todas essas “formas de poder e de dominação tornam-se publicamente visíveis”¹⁸¹. É certo que o conceito de cercamento desempenhará um papel decisivo no arranjo do livro; para além da característica da visibilidade, Schmitt procura mostrar que a função desempenhada por tal ato na história sempre foi a de restringir a guerra, limitá-la e circunscrevê-la: “o grande e central problema de todo ordenamento jurídico não foi a abolição, mas o cercamento [*Hegung*] da guerra”¹⁸².

Por sua vez, a ação de cercar que divisa fronteiras, marca medidas e demarca limites ainda apresenta um traço que nos reenvia ao terceiro momento originário. *Hegung*, a ação de cercar, é um neologismo construído a partir do verbo alemão *hegen* que significa ‘cuidar de, guardar, criar’ (a princípio animais e plantas, depois

¹⁷⁹ Nehmen/Teilen/Weiden, ob. cit., p. 492.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 493.

¹⁸¹ *Der nomos der Erde*, p. 13; *O nomos da Terra*, p. 38.

¹⁸² *Ibid.*, p. 44; *ibid.*, p. 74.

também coisas em geral e pessoas) e, num sentido figurado, ‘nutrir’.¹⁸³ Ora, são esses justamente os sentidos ligados ao pastorear.

Seja como for, retomemos os modos do *nómos* no seu todo segundo a interpretação de Schmitt. Sem dúvida há razão em dizer que

a história dos povos, com suas migrações, colonizações e conquistas é uma história de tomada da terra. Esta última é tomada de terra livre, isto é, de solo até aquele momento sem dono, ou conquista de terra inimiga, subtraída do proprietário anterior em virtude do título jurídico da guerra externa ou redistribuída com os métodos do banimento, da privação de direitos e das espoliações por causas políticas internas.¹⁸⁴

É decisivo atentar para o sentido tendencialmente concreto, visível e abarcante do *nómos*, assim como é concreta, visível e englobante a coexistência efetiva entre os seres humanos. Schmitt a todo momento está às voltas com o problema da falta de concretude das análises intelectuais em contraposição à experiência concreta e visível da vida associada. Um dos principais inimigos de Schmitt, vale lembrar, é a abstração normativista de sua época. O *nómos* entendido como ‘lei’, ‘costume’, ‘lei não escrita’, seria para ele o resultado das “modernas abstrações das especialidades”¹⁸⁵. Schmitt, contudo, localiza o início desse processo de abstração já ainda no mundo antigo. O caráter espacial, a “originária espacialidade da palavra *nómos* mesmo na antiguidade grega não se deixou preservar”¹⁸⁶. Os principais responsáveis por isso, segundo ele, teriam sido os famigerados sofistas¹⁸⁷.

No último ensaio dedicado de modo ostensivo ao tema do *nómos*, escrito em 1959 (*Nomos – Nahme – Name*)¹⁸⁸ e no qual Schmitt procura mostrar o vínculo entre o poder do *nómos* e o poder de nomear, se encontra especialmente ressaltado aquele processo de abstração e enfraquecimento: “O *nómos* de uma época de migrações e de apropriações de terra [*Landnahmen*] se estabelece sobre um novo fundamento, primeiro como usança e costume, depois como estatuto [*Satzung*] e lei [*Gesetz*]”¹⁸⁹. E é na oposição sofística entre *nómos* e *phýsis* que ele vislumbra já ali a

¹⁸³ Ver, a propósito, a terceira nota da tradução brasileira de *O nomos da Terra*, ob. cit., pp. 37-38.

¹⁸⁴ Nehmen/Teilen/Weiden, ob. cit., p. 493.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 490.

¹⁸⁶ *Der Nomos der Erde*, p. 44; *O nomos da Terra*, p. 75.

¹⁸⁷ “A destruição do sentido originário [de *nómos*] deu-se através de uma série de distinções e oposições. Entre elas, a mais importante é a contraposição entre *nómos* e *phýsis*” (*Der Nomos der Erde*, p. 38; *O nomos da Terra*, p. 67).

¹⁸⁸ Respectivamente: *nómos*, tomada-apropriação e nome.

¹⁸⁹ *Nomos – Nahme – Name*, in SCHMITT, Carl. *Staat, Großraum, Nomos*, ob. cit., p. 578; *Nomos – Presa di possesso – Nome*, in SCHMITT, Carl. *Stato, grande spazio, nomos*, ob. cit., p. 347.

antítese “entre puro dever e mero fato”¹⁹⁰, entre “uma norma sofisticadamente separada de uma *phýsis* concreta que se contrapõe a esta como ‘*thésis*’”¹⁹¹.

Contra especialmente as noções de *thesmós* e de *thésis* – ambas derivadas de *títhemí* (‘pôr, dispor, instituir’ etc.) –, tachadas então de portadoras de um conteúdo sempre abstrato, Schmitt procura resgatar e diferenciar o *nómos* tanto daquelas quanto de outras palavras gregas que teriam se tornado seus equivalentes¹⁹². “Os termos *nómos* e *thesmós* se tornam intercambiáveis”, e então “*nómos* se torna o oposto de *phýsis*, vira ‘mera’ validade, pura ‘disposição’ [*Setzung*], mero comando, nada mais que *thésis*”¹⁹³, dado que já “na época clássica predominavam as reinterpretações de *nómos* feitas pelos sofistas numa perspectiva normativista e positivista, ou seja, como meros estatuto e disposição”¹⁹⁴.

Com a dissolução da *pólis*, essa mudança de sentido tinha de acontecer. Isso culminou no culto helenístico e, depois, cesarista do detentor do poder. Desde que Alexandre, o Grande foi cultuado como deus e, nos reinos helenísticos, a deificação do governante tornou-se uma instituição, não foi mais possível diferenciar entre *nómos* e *thésis*.¹⁹⁵

O que Schmitt sobretudo critica – eis que teria chegado até nós e atingido o apogeu no excesso legiferante de normas abstratas e na crise da legalidade – é o que designa por “disposição de disposições”, ou ainda “posição de posições” (*Setzung der Setzungen*), isto é, os inumeráveis atos de posição ou estabelecimento de disposições, leis, decretos, normas, estatutos etc. Em outros termos, o direito “posto” e positivado. Schmitt se empenha na operação de contrapor *nómos* e (dis)posição. Opõe um *nómos* concreto à posição abstrata. Lança o *nómos* contra os *thesmói* e a *thésis* da Grécia clássica e helenística, contra os *nómoi* de Platão (já então contaminados pela abstração), contra a tradução ciceroniana de *nómos* por *lex*.

No fundo – mas explicitamente – a contraposição schmittiana é aquela entre *nómos* e *lógos*: um *nómos* concreto e espacial contra um *lógos* abstrato, racional e “isento de paixões”, pois “enquanto razão, seria posto acima do caráter pulsional e afetivo do indivíduo humano”¹⁹⁶: “Surge assim o postulado [*Postulat*], carregado de

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 578; *Ibid.*, p. 348.

¹⁹¹ *Der Nomos der Erde*, p. 40; *O nomos da Terra*, pp. 69-70.

¹⁹² “Como mera norma e disposição, *nómos* já não podia mais ser distinguido de *thesmós*, *pséphisma* ou *rhêma* e de outras designações” (*Der Nomos der Erde*, p. 38; *O nomos da Terra*, p. 67).

¹⁹³ *Nomos* – *Nahme* – *Name*, ob. cit., p. 578; *Nomos* – *Presa di possesso* – *Nome*, ob. cit., p. 347.

¹⁹⁴ *Der nomos der Erde*, p. 44; *O nomos da Terra*, p. 75.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 44-45; *Ibid.*, p. 75.

¹⁹⁶ *Nomos* – *Nahme* – *Name*, p. 578; *Nomos* – *Presa di possesso* – *Nome*, p. 347.

consequências, de que ‘não devem os homens dominar, mas sim as leis’¹⁹⁷. Contra isso Schmitt convocará Píndaro e seu *nómos basileús*, assim como Sólon e seus *nómoi* que dividiram as terras e aboliram as dívidas.

O *nómos* conforme compreendido por Schmitt e contraposto a todo normativismo abstrato e impessoal, conquanto pudesse à primeira vista ser considerado não apenas concreto e espacial mas também um *nómos* pessoal ou personalista – nos moldes de outrora, isto é, à maneira decisionista das obras da década de 1920 –, parece indicar, na verdade, algo diverso. Ao menos se levarmos em conta o que o próprio Schmitt afirma a propósito. Desde a segunda edição de *Teologia política* (1933), do ensaio *Os três tipos de pensamento jurídico* até o último escrito sobre o *nómos*, de 1959, os atributos de “suprapessoal” e “impessoal” – além decerto da indefectível concretude – é que aparecerão para qualificar o *nómos*.

“Eu hoje distinguiria não mais entre dois, mas entre três tipos de pensamento jurídico: vale dizer, além do tipo normativista e do tipo decisionista, também o tipo institucional”, diz o Schmitt da segunda edição de *Teologia política*. E logo a seguir acrescenta: “Enquanto o normativista puro pensa mediante regras impessoais [*unpersönlichen Regeln*] e o decisionista impõe o direito correto mediante uma decisão pessoal [*persönliche Entscheidung*] numa situação política corretamente conhecida, o pensamento jurídico institucional se articula em instituições e estruturas suprapessoais [*überpersönlichen Einrichtungen und Gestaltungen*]¹⁹⁸. Em *Os três tipos* (1934), os qualificativos se repetem, então em realce: “O pensamento normativista pode pretender denominar-se *impessoal* e *objetivo* [*unpersönlich und objektiv*], enquanto a decisão é sempre *pessoal* [*persönlich*] e os ordenamentos concretos são *suprapessoais* [*überpersonlich*]¹⁹⁹. Por fim, em *Nomos – Apropriação – Nome* (1959) o epíteto passa a ser o de “impessoal”, atribuído não apenas ao *nómos* mas também à figura do *nómos basileús* pindárico, nos seguinte termos:

Uma certa confusão pode ser devida ao fato de que se personifica o *nómos* erigindo-o em sujeito, como aconteceu com o *nómos basileús* [...]. Mas quem está atento evitará as confusões, já que a contradição interna de uma personificação do *nómos* consiste no fato de que este deve ser alçado à soberano personificado precisamente porque é algo de impessoal. É a mesma contradição que reside na fórmula ‘em nome da lei’ [...]²⁰⁰

¹⁹⁷ *Ibid.*; *ibid.*

¹⁹⁸ *Teologia política*, ob. cit., p. 30; *Politische Theologie*, ob. cit., p. 8.

¹⁹⁹ *Über die drei Arten*, ob. cit., p. 12; *I tre tipi*, ob. cit., p. 252.

²⁰⁰ *Nomos – Nahme – Name*, ob. cit., p. 575; *Nomos – Presa di possesso – Nome*, ob. cit., p. 342.

Ao final do ensaio de 1959 Schmitt retorna ao assunto no intuito de esclarecê-lo e de mostrar a íntima conexão – que residiria na “tendência do poder à visibilidade” – entre poder do *nómos* e imposição do *nome*: “Mesmo o erigir-se da lei impessoal em soberano exclusivo, mesmo a pretensão racionalista de uma pura legalidade”, mesmo a façanha francesa de 1789, todos jamais renunciaram ao ato de nomear suas conquistas e apropriações; ao contrário, procuraram “exercer o seu domínio ‘em nome da lei’”²⁰¹. O que Schmitt vê na relação entre apropriação (*Nahme*) e nome (*Name*) “é que com eles cessam as abstrações, e as situações se tornam concretas”:

Qual é, pois, o nome da lei? Como se chama propriamente? Chama-se Jean Jacques ou Napoleão? Ou talvez se chame Louis Philippe ou De Gaulle? A lei é sem dúvida poder e apropriação [*Macht undahme*], mas enquanto pura lei é apenas pura apropriação até quando os seus criadores e os verdadeiros detentores do poder remanescem ocultos no anonimato e na obscuridade.²⁰²

Assim Schmitt aponta como exemplo emblemático a tomada do Novo Mundo, a qual “não foi realizada pelos heróis da *conquista* fazendo apelo ao *jus commercii*, mas em nome de seu redentor cristão e sua santa mãe Maria. É esta a realidade iconográfica daquele acontecimento sem precedentes”²⁰³; e, no entanto, o nome que esse novo território recém-tomado recebera foi outro, o do célebre navegador e explorador Américo Vespúcio.

O propósito de Schmitt parece ser o de mostrar que sob a fachada das abstrações genéricas e legalistas estão homens e organizações reais, grupos e pessoas de carne e osso que, no controle do poder, realizariam e nomeariam as concretas tomadas e apropriações. Assim seriam os exemplos recentes de “nomes como Leningrado, Stalingrado e Kaliningrado” ou “o nome de casa Dimitroff” dado ao edifício em Leipzig que outrora sediara “o Tribunal do Reich alemão”²⁰⁴.

É nesse sentido que se pode compreender a análise do *nómos basileús* feita por Schmitt tanto em *Nómos – Nahme – Name* quanto em *O nómos da terra*, ou seja, trata-se não do aspecto pessoal ou personalista mas do caráter inaugural e fundador do *nómos*,²⁰⁵ ainda que seja uma violência inaugural – o mito de Hércules do roubo-apropriação do rebanho do pastor Gerião e dos assassinatos relacionados, no fragmento 169 de Píndaro: “No passo de Píndaro (fr. 169) trata-se do roubo de

²⁰¹ *Ibid.*, p. 584-585; *Ibid.*, p. 358.

²⁰² *Ibid.*, p. 585; *ibid.*, p. 358.

²⁰³ *Ibid.*, p. 585; *ibid.*, p. 359.

²⁰⁴ *Ibid.*; *ibid.*

²⁰⁵ Do contrário, não faria sentido Schmitt mencionar Alexandre Magno e o culto ao governante no seio da crítica à equiparação de *nómos* e *thésis*.

gado, um ato de Héracles o mítico fundador da ordem [*Ordnungstifter*], mediante o que, embora toda a violência do ato, criou o direito”²⁰⁶.

Se Schmitt distingue entre *nómos* e lei, entre o *nómos* concreto e o conjunto de normas abstratas instituídas por um ordenamento, é porque pretende conceituar o direito não a partir da norma abstrata, mas sim da ideia que ele faz (originária) de *nómos*. O direito então aparece como resultado de “um evento [*Ereignis*] histórico constituinte”²⁰⁷ e ao mesmo tempo é esse próprio evento, “um ato de ordenação e localização constituinte, espacialmente concreto”²⁰⁸, ou seja, trata-se do “ato originário fundador do direito”²⁰⁹: “Esse ato originário [*Ur-Akt*] é o *nómos*”.²¹⁰

Um tal evento não é uma norma, como também não uma decisão sobre o estado de exceção, embora seja aquilo que inaugura a medida da norma e a possibilidade da decisão (sobre a suspensão da norma). Trata-se da medida de todas as medidas e da apropriação que separa a terra, localizando-a no espaço organizado, medido e dividido, nela colocando orientações (*Ortungen*) e ordenações (*Ordnungen*), distribuindo a parte de cada um ou tomando-a novamente numa subdivisão e redistribuição permanentes.

É esse espaço de normalidade e de normalização que o humano habita e constitui à medida que é também por ele constituído. Como dissera Nietzsche ao conceber “o homem como aquele que mede [*der Messende*]”: “Talvez toda a moralidade da humanidade tenha sua origem na tremenda agitação interior que se apoderou dos homens primevos [*Urmenschen*], quando descobriram a medida e o medir, a balança e o pesar”²¹¹.

As análises de Schmitt acerca do *nómos* conduzirão também a uma reflexão sobre o que ele designa por *Industrienaahme* no período contemporâneo, a apropriação sem precedentes da técnica, dos meios e dos métodos de produção industrial. Com *O nómos da terra* e os trabalhos que os desdobram, Schmitt “pensa,

²⁰⁶ *Der Nomos der Erde*, p. 42; *O nomos da Terra*, p. 72.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 42; *ibid.*, p. 72.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 47; *ibid.*, p. 78.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 16; *ibid.*, p. 41.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 47; *ibid.*, p. 78.

²¹¹ A sequência do trecho é: “a palavra ‘homem’ significa o que mede, ele quis se *denominar* conforme a sua maior descoberta!”. NIETZSCHE, Friedrich. O andarilho e sua sombra, § 21. In *Humano, demasiado humano II*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 176. No original: “*Der Mensch als der Messende*. – Vielleicht hat alle Moralität der Menschheit in der ungeheuren inneren Aufregung ihren Ursprung, welche die Urmenschen ergriff, als sie das Maass und das Messen, die Wage und das Wägen entdeckten (das Wort „Mensch“ bedeutet ja den Messenden, er hat sich nach seiner grössten Entdeckung *benennen* wollen!)” (*Kritische Studienausgabe* [KSA] Band 2. Giorgio Colli e Mazzino Montinari [hrsg.]. München: DTV/de Gruyter, 1988, p. 554).

pois, pela última vez o triunfo da técnica” – anotaré Carlo Galli –, e o faz em tons um tanto “pessimistas, de estranhamento e de oposição ao moderno”²¹².

A maneira como Schmitt concebe o direito – o *nómos* –, conquanto não idêntica à de Santi Romano, com toda certeza possui também um alcance que extravasa, e muito, os limites da estatalidade. Aliás, o caráter multifário de sua concepção é afirmado com todas as letras: “Existem muitos modos de direito [*Es gibt mehrere Arten von Recht*]. Há não apenas a legalidade estatal, mas também um direito pré-, extra- e interestatal.”²¹³

2.3. «*Extremus necessitatis casus*»

Se a palavra de Carl Schmitt sobre a origem e o fundamento do direito é *nómos* – na sua manifestação triádica (tomada, divisão e pastoreio) de ordenação e localização do espaço, isto é, a medida fundante de todas as medidas e parâmetros subsequentes – e não ‘exceção’, que relação pode haver (se é que pode) entre *nómos* e exceção? É preciso, pois, retornar aos anos 1920.

Em *Teologia política* Schmitt aborda o tema da soberania e da exceção e aproxima-o da figura da necessidade – sem, contudo, conceituá-la ou delinear-la. Em várias passagens a necessidade comparece como um modo de tentar representar a exceção, seja na distinção entre as duas, seja na sua identificação mútua. Schmitt argumenta, por exemplo, que o estado de exceção não significa “qualquer decreto de necessidade [*Notverordnung*] ou estado de sítio”, pois é preciso uma “exceção absoluta” para que haja “um autêntico caso de exceção”²¹⁴. “O caso de exceção”, diz ele, “pode no máximo ser indicado como caso de necessidade extrema [*Fall äußerster Not*], como perigo para a existência do Estado ou algo similar, mas não pode ser descrito na sua consistência fática [*tatbestandsmäßig*]”²¹⁵.

A exceção, no modo como Schmitt a concebe, não poderia ser efetivamente descrita ou relatada na sua situação de fato, não poderia ser narrada nas circunstâncias fáticas que a constituem – da mesma maneira que o caos não permite sua descrição de fato (apesar de Schmitt não obstante afirmar que o estado de exceção não se confunde com um “caos jurídico [*juristische Chaos*]” ou com

²¹² *Genealogia della politica*, ob. cit., p. 887.

²¹³ *Der nomos der Erde*, p. 51; *O nomos da Terra*, p. 82.

²¹⁴ *Teologia política*, p. 33; *Politische Theologie*, p. 13.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 34; *Ibid.*, p. 14.

“qualquer anarquia”²¹⁶). Sua existência concreta e factual não permitiria sua legibilidade ou inscrição inteligível:

Não se pode afirmar com clareza subsumível quando um caso de necessidade [*Notfall*] existe, nem se pode descrever a partir do conteúdo o que pode acontecer em tal caso, se efetivamente se trata do caso extremo de necessidade [*extreme Notfall*] e da sua superação”²¹⁷

“A exceção é o que não pode ser subsumido [*das nicht Subsumierbare*]”. Não é possível compreendê-la ou incluí-la numa hipótese, pois “ela se subtrai à formulação geral, mas ao mesmo tempo revela um elemento formal específico e jurídico, a decisão, na sua pureza absoluta”.²¹⁸ (É significativo que Schmitt empregue um termo, sem dúvida corrente no jargão jurídico ainda hoje, cunhado porém na época escolástica – *subsumere* – cujo sentido literal é ‘apropriar-se’, derivado de *sumere* ‘tomar, roubar’)

À dificuldade epistemológica Schmitt apresenta a decisão soberana, substituindo o *quid* pelo “quem” (e não importando também o “como”, dirá ele mais tarde)²¹⁹. O soberano é quem “decide tanto sobre a existência do caso extremo de necessidade quanto sobre o que se deve fazer para superá-lo”²²⁰; observando bem, são duas as decisões do soberano: a primeira é sobre se subsiste mesmo o caso, a segunda é a decisão para superá-lo. E é essa segunda a decisão sobre “se a constituição *in toto* pode ser suspensa”²²¹: “Pois nem toda competência extraordinária, nem toda medida policial de estado de necessidade [*polizeiliche Notstandmaßnahme*] ou decreto de necessidade [*Notverordnung*] é já um estado de exceção”, vale dizer, “a suspensão do ordenamento inteiro vigente”²²². Advindo um tal estado, “o direito desaparece”²²³ – a exceção está, portanto, fora do direito e ao mesmo tempo mantém com ele uma relação de pressuposição em negativo mutuamente excludente.

A exceção funciona para Schmitt como o estado de natureza para Hobbes, ou mesmo a norma fundamental para Kelsen, isto é, um pressuposto *lógico* que permite fundar a existência do direito²²⁴. “É preciso ser criada uma situação normal,

²¹⁶ *Ibid.*, p. 40; *Ibid.*, p. 20.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 34; *Ibid.*, p. 14.

²¹⁸ Teologia política, p. 39; *Politische Theologie*, p. 19.

²¹⁹ “não importa *como* tal decisão se forma”; “nicht: *wie*” (I tre tipi, p. 264; *Über die drei Arten*, p. 24).

²²⁰ Teologia política, p. 34; *Politische Theologie*, p. 14.

²²¹ *Ibid.*; *Ibid.*

²²² Teologia política, p. 38-39; *Politische Theologie*, p. 18.

²²³ *Ibid.*; *Ibid.*

²²⁴ No caso de Kelsen, porém, não se trata de uma pressuposição em negativo propriamente excludente, e, sim, de uma pressuposição lógica transcendental à maneira kantiana.

e soberano é aquele que de maneira definitiva decide se este estado de normalidade predomina efetivamente”²²⁵. Que a decisão soberana atue como posição de um ponto de partida, um princípio lógico-operativo absoluto, é o que se pode concluir das palavras do próprio Schmitt, escritas uma década mais tarde: “para o decisionista é só a decisão que funda tanto a norma quanto o ordenamento. A decisão soberana é o princípio absoluto, e o princípio absoluto (no sentido também de *arkhê*) não é outro senão a decisão soberana”²²⁶.

O que Schmitt na *Teologia política* chama de situação normal ou estado de normalidade – vale dizer, a ordem estabelecida –, em *Os três tipos de pensamento jurídico* será designado por ordenamento concreto e posteriormente por ordenamento fundamental e *nómos*; ao passo que Santi Romano, por sua vez, denominará isso como instituição ou ordenamento jurídico. Talvez fosse dispensável dizer que situação normal não significa, contudo, um pressuposto lógico ou um dado da natureza, mas ao contrário é a situação *normalizada*, criada pelo direito e na qual ele se edifica. A pergunta que remanesce é: como o *nómos* normaliza? como a apropriação-tomada se torna apropriada e normal? de que modo a divisão-distribuição ordena e conduz (*weidet*) a normalidade?

Em todo caso, cabe ainda observar que se na *Teologia política* o estado de exceção está fora do direito, a partir de *Os três tipos* parece passar a integrar o ordenamento jurídico. Se isso está correto, então é possível dizer que a questão da origem e da definição do direito deslocou-se da *Ausnahme* (exceção) para a *Nahme* (apropriação)²²⁷, que o “fora” passou a fazer parte da situação normal, que o ordenamento concreto ou *nómos* englobou todas as partes divididas e distribuiu-as no interior de seus limites e cercamentos, localizando-as e ordenando-as, nos dias atuais, segundo medidas planetárias. Que Carl Schmitt tenha dado a isso o nome de “*nómos* da terra” parece então algo apropriado.

Por sua vez, como o próprio Schmitt afirmara, nem toda situação de necessidade ou emergência implica a exceção soberana. Situações emergenciais podem muito bem ocorrer e ocorrem – com alguma frequência – no âmbito da normalidade e no interior do ordenamento. (É significativo que recentemente Roberto Esposito, a propósito da pandemia global do coronavírus, tenha afirmado: “Como bem sabem os grandes juristas, a necessidade é fonte do direito ao menos

²²⁵ Teologia política, p. 39; *Politische Theologie*, p. 19.

²²⁶ I tre tipi, p. 264; *Über die drei Arten*, pp. 23-24.

²²⁷ Justamente o inverso do que propõe Giorgio Agamben.

tanto quanto a vontade soberana”²²⁸) Que a figura da necessidade esteja, portanto, implicada ou operante *também* no espaço do ordenamento e no caso normal é o que permanece não esclarecido. A suspeita é a de que a necessidade encerre ambas as dimensões, a da exceção e a da normalidade. Não apenas a emergência, mas também o que emerge normalmente no cotidiano.

Seja como for, no presente trabalho é a noção de *nómos* que antes de mais nada precisa ser aprofundada – ela talvez seja mesmo a condição para que certas suspeitas correlacionadas possam eventualmente vir a se confirmar. Pois existem outras perspectivas a respeito do *nómos* que não podem ser deixadas de lado. É do que trata o capítulo a seguir.

²²⁸ *L'Osservatore romano*, 04 maggio 2020, “La prima immunizzazione è il diritto”: Conversazioni con il filosofo Roberto Esposito (<https://www.osservatoreromano.va/it/news/2020-05/la-prima-immunizzazione-e-il-diritto.html>).

«TRANSFIGURAR A EFÍGIE DO NÓMOS»

3.1. A verdade e as formas jurídicas

Nada indica que Michel Foucault conhecesse ou tivesse lido os trabalhos de Carl Schmitt, ao menos não aqueles que concernem ao *nómos*. Em todo caso, no primeiro curso que realizou no Collège de France entre dezembro de 1970 e março de 1971 – cujo título, *A vontade de saber*,²²⁹ posteriormente também seria dado ao primeiro volume da *História da sexualidade* –, um dos temas tratados fora precisamente o do *nómos*.

Esse curso inaugural apresenta como assunto geral “uma morfologia da vontade de saber”, tema que, segundo Foucault, estaria já retratado em boa parte de suas análises históricas anteriores como também o que procuraria fazer nos anos que se seguiriam. Na primeira aula – se excluirmos a aula inaugural (de 2 de dezembro de 1970) publicada logo em seguida sob o título *A ordem do discurso* – ao procurar dar as coordenadas iniciais sobre o que compreende por “vontade de saber”, que teria então assumido a forma de uma “vontade de verdade”, Foucault expressa a intenção de recolocar “o jogo da verdade na rede de coerções e de dominações”, de tal modo que assim a verdade, ou melhor, “o sistema do verdadeiro e do falso” talvez pudesse mostrar “o rosto que há tanto tempo vem escondendo de nós, e que é o de sua violência”²³⁰.

A ampla temática do curso se desenrola, de início, através do confronto de dois modelos teóricos antagônicos: Aristóteles e Nietzsche. A partir do primeiro, a interpretação foucaultiana visa mostrar a captura da vontade pelo conhecimento, a exclusão dos saberes trágico e sofisticado sobretudo, a elisão do corpo e do desejo no conhecer e a transformação da vontade de saber em vontade de verdade. E com o segundo modelo, trata-se de recuperar e evidenciar aquela exterioridade da vontade

²²⁹ Trata-se do título dado pelo próprio Foucault: “A vontade de saber: é esse então o título que eu gostaria de dar ao curso deste ano”. No entanto, os editores do curso, a fim de diferenciá-lo do primeiro volume da *História da sexualidade*, *A vontade de saber*, publicado cinco anos depois, alteraram-no para “Aulas sobre...” (*Leçons sur...*). Cf. FOUCAULT, Michel. *Aulas sobre a vontade de saber*. Curso no Collège de France (1970-1971). Trad. Rosemary C. Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2014, p. 249; *Leçons sur la volonté de savoir*. Cours au Collège de France (1970-1971). éd. s.dir. F. Ewald & A. Fontana, par D. Defert. Paris: Gallimard-Seuil, 2011, p. 265.

²³⁰ FOUCAULT, Michel. *Aulas sobre a vontade de saber*, ob. cit., p. 6.

até então suprimida, a fim de mostrar o conhecimento não como uma faculdade permanente, mas como uma “invenção” – cuja base seria “um jogo de instintos, de impulsos, de desejos, de medo, de vontade de apropriação”²³¹ – e um “acontecimento do querer”, sempre movido por interesses em luta, de modo que a distinção entre verdadeiro e falso não seria mais que efeito de uma falsificação anterior.

A segunda parte do curso passa então a analisar um conjunto de exemplos extraídos “da história e das instituições arcaicas gregas”, exemplos “todos do âmbito da justiça”.²³² Foucault já havia notado que “Aristóteles descola o discurso filosófico [...] de toda ligação judicial ou retórica”.²³³ Assim, trata-se de retroceder para antes desse descolamento – que deu “lugar a um discurso apofântico que pretende ordenar-se pelo ser no modo da verdade”²³⁴ – e recuperar sua história, cujo “último episódio” já na época clássica teriam sido os sofistas.²³⁵ (A afirmação de que Foucault teria se interessado pelo mundo grego só no final da vida – “o último Foucault” – foi desmentida com a publicação, ainda que tardia, desse primeiro curso ministrado no Collège de France).

Daí a temática de uma investigação das transformações políticas da Grécia arcaica cujo cerne reside nas mudanças no discurso da justiça e na formação de uma dada noção de verdade-saber. É significativo nesse contexto que Foucault já em 1971 (na aula de 3 de fevereiro) tenha citado Georges Dumézil e o tema da “fala verdadeira”: “Por mais longe que remontemos nos comportamentos de nossa espécie, a ‘fala verdadeira’ é uma força à qual poucas forças resistem [...] muito cedo a Verdade apareceu para os homens como uma das armas verbais mais eficazes, um dos germes de poder mais prolíficos, um dos fundamentos mais sólidos para suas instituições”.²³⁶ Dez anos depois, fará o mesmo no curso em Louvain²³⁷, num contexto agora em que a relação entre o dizer verdadeiro e o dizer justo parece prenunciar o tema ao qual Foucault se debruçaria intensamente nos três anos seguintes – a *parresía*.

Seja como for, convém ter em mente que em boa parte do período arcaico grego (c.750-480 a.C.) o discurso judicial não é regido “por um enunciado do

²³¹ *Ibid.*, p. 205.

²³² *Ibid.*, p. 206.

²³³ *Ibid.*, p. 33.

²³⁴ *Ibid.*, p. 62.

²³⁵ *Ibid.*, p. 63.

²³⁶ *Ibid.*, p. 76.

²³⁷ *Malfazer, dizer verdadeiro: função da confissão em juízo: curso em Louvain, 1981*. Trad. Ivone Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2018, p. 17 (trata-se do início da aula de 22 de abril de 1981; nessa aula Foucault retomará parte do conteúdo abordado no curso inaugural no Collège de France, em especial no que se refere às formas do *dikázein* e do *krínein* adiante tratadas).

verdadeiro que seja anterior ou exterior a ele”, ao contrário, “a relação com a verdade se estabelece de acordo com formas e regras que lhe são próprias”²³⁸, a verdade se produz no interior do discurso judicial e é imanente a ele; não se trata de constatações fáticas tidas por verdadeiras, o verdadeiro é jurado, não constatado. Assim, na Grécia arcaica: “A fala verdadeira não se apoia no que foi visto ou experimentado, ela se expõe, futuramente, à eventual cólera dos deuses. A fala verdadeira não desvenda o que ocorreu; visando os fatos, designa aquele que assume o risco, afastando aquele que recusa o risco.”²³⁹

É o sistema do desafio entre os litigantes através do juramento ritualizado. É pôr-se à prova da verdade, cujo sentido não é outro senão o de expor-se à prova do juramento perante os deuses, expor-se ao risco do castigo divino (em caso de perjúrio). Aceita-se ou recusa-se o juramento; aceitar jurar dá a vitória ao acusado, recusá-lo impõe-lhe automaticamente a derrota. No mundo homérico²⁴⁰ é basicamente sob tal forma jurídica de estrutura agonística, na qual o juramento tem papel decisório e resolutivo, que se dá a restauração da realidade das coisas e de sua ordem e, assim, a afirmação da verdade.

Essa forma jurídica é representada – observa Foucault ao examinar o episódio da disputa entre Menelau e Antíloco narrado no canto 23 da *Iliada*²⁴¹ – pelo termo *dikázein*, ‘julgar’, na expressão de Menelau ao dizer “eu mesmo julgarei” (*egòn autòs dikáso* – verso 579) e então desafiar Antíloco para que jurasse por Zeus que não o havia atrapalhado na corrida de carros. (Pouco antes, no v. 574, também já havia aparecido esse mesmo verbo – *dikássate*, ‘julgai-nos’ – quando Menelau a princípio dirigira-se aos chefes e líderes para que decidissem a controvérsia)²⁴²

Por sua vez, o surgimento de outra modalidade “de julgamento, de processo e de sentença”²⁴³, ao lado daquela forma mais arcaica, é indicado por Foucault inicialmente na obra de Hesíodo *Os trabalhos e os dias*. Estamos por volta dos sécs.

²³⁸ FOUCAULT, Michel. *Aulas sobre a vontade de saber*, ob. cit., p. 76.

²³⁹ *Ibid.*, p. 76.

²⁴⁰ Esta expressão – “mundo homérico” – não é unívoca. Segundo André Malta, há aqueles “que postulam que ora retrata a sociedade micênica do final do segundo milênio a.C., ora a sociedade dos séculos X e IX a.C., ora a sociedade do século VIII a.C., ora todas elas, indistintamente – sem que nenhuma delas seja necessariamente errônea, porque Homero é todas essas sociedades e uma sociedade só. Ao representar todas elas, ele não está representando nenhuma, mas uma forma que é coerente e eloquente para os ouvintes de sucessivas gerações” (MALTA, André. *Homero múltiplo*: ensaios sobre a épica grega. São Paulo: Edusp, 2012, p.15).

²⁴¹ FOUCAULT, Michel. *Aulas sobre a vontade de saber*, ob. cit., p. 68; FOUCAULT, Michel. *Malfazer, dizer verdadeiro*, ob. cit., p. 23.

²⁴² Cf. também GERNET, Louis. Droit et prédroit en Grèce ancienne. *Anthropologie de la Grèce antique*. Paris: Maspero, 1976, p. 242, nota 287: «Le verbe *dikázo* a été d’abord employé par Ménélas qui sollicite le jugement des Argiens». Vale anotar que a obra de Louis Gernet como também a de Marcel Détienne estão na base dessas análises de Foucault.

²⁴³ *Aulas sobre a vontade de saber*, ob. cit., p. 75.

VII e VI a.C., em que o texto hesiódico (vv. 35-39) coloca lado a lado, mas em oposição, aquela forma arcaica (*dikázein*) e a nova: o *krínein*. É na “existência de duas palavras” – *dikázein* e *krínein* – que Foucault vê se “manifestar a existência de duas jurisdições diferentes”²⁴⁴. Hesíodo está contrapondo dois tipos diversos de julgamento, um bom e um ruim: o mau juízo é “a justiça dos reis, dos chefes locais, dos chefes de famílias aristocráticas, sensíveis a presentes e corrupções, que, assim, proferem uma justiça ruim – graças à qual é possível pilhar os bens alheios”.²⁴⁵ O outro, a boa justiça, baseia-se em “um recurso que seria usado de comum acordo, acordo prévio entre os que decidem resolver juntos uma pendência”²⁴⁶, de modo que no *krínein* o julgamento:

se dá perante uma autoridade, uma autoridade que profere suas sentenças em nome de Zeus. E Zeus aqui não é simplesmente – como na proposta de juramento feita por Menelau – aquele a cuja cólera e a cuja vingança se expõe quem jura em falso: aqui, parece que Zeus é aquele que, por intermédio de certa autoridade que a ele recorra, vai possibilitar proferir a sentença adequada, em oposição às más sentenças dos reis.²⁴⁷

O texto de Hesíodo permite apenas rastrear vestígios dessa diferença. É na legislação de Gortina – “situada um pouco depois de Hesíodo, mas antes da Grécia clássica”²⁴⁸ – que o contraste aparece com maior nitidez. (Encontrada em 1884 nas antigas ruínas da cidade de Gortina, em Creta, trata-se de uma compilação – epigráfica constituída por inúmeras inscrições em pedra – de normas gregas relativas em especial ao âmbito do *oikos*. Embora as inscrições situem-se na transição do séc. VI para o V a.C., parte delas indica regras mais antigas, dos sécs. VII e VI ao menos, que passaram a ser registradas por escrito)²⁴⁹

À forma mais antiga, o *dikázein* – criticado por Hesíodo –, aparece em paralelo na lei de Gortina “outra forma de jurisdição”²⁵⁰, o *krínein*, que desloca a centralidade dos litigantes para a figura do juiz, e “que pouco a pouco vai ocupar todo o espaço da prática judicial grega”²⁵¹. Nessa forma de julgamento o juiz deve também e sempre jurar. Há portanto três juramentos, o de cada litigante e o do juiz.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 78.

²⁴⁵ *Malfazer, dizer verdadeiro*, ob. cit., p. 34.

²⁴⁶ *Ibid.*

²⁴⁷ *Ibid.*

²⁴⁸ *Ibid.*

²⁴⁹ A propósito, cf. FOUCAULT, Michel. *Aulas sobre a vontade de saber*, ob. cit., p. 88, nota 8; FOUCAULT, Michel. *Malfazer, dizer verdadeiro*, ob. cit., p. 41, nota 38; ARNAOUTOGLU, Ilias. *Leis da Grécia Antiga*. Trad. Ordep T. Serra e Rosiléia P. Carnelos. São Paulo: Odysseus, 2003.

²⁵⁰ *Malfazer, dizer verdadeiro*, ob. cit., p. 35.

²⁵¹ *Aulas sobre a vontade de saber*, ob. cit., p. 81.

Esse terceiro juramento é que será decisivo. O juiz agora também se expõe à vingança divina, como as partes. Mas a diferença essencial está no fato de que o “juiz, a partir do momento em que faz tal juramento, já não é aquele que garante a regularidade dos procedimentos e que constata e mede o jogo de forças entre os adversários”²⁵²; agora o juiz “aparece como terceira posição, como aquele que vai atribuir a vitória, que vai decidir como convém resolver o litígio, quais reparações são devidas”, de modo que seu papel “é dizer, entre os dois adversários, o que é o justo, ou seja, o *dikaion*”.²⁵³ Os juramentos dos litigantes passam a figurar apenas como introdução de instância, pois o “objetivo não é cada qual ver reconhecido o direito que lhe é próprio; o objetivo é o jogo das atribuições, das compensações, das reparações, ser feito de maneira satisfatória”.²⁵⁴ No sistema do *krínein* cujo cerne é o *dikaion*, o julgamento deve fundar-se “numa distribuição e numa reparação que sejam conformes com a atribuição e a circulação das coisas, com seu ciclo justo”²⁵⁵.

Mas como o *dikaion*, o justo, realmente funciona? Como o *krínein* se regula e se orienta pelo justo? Qual o conteúdo do *dikaion* que por sua vez deve reger o procedimento do *krínein*? Segundo Foucault,

o justo no qual se apoia o *krínein* e que deve servir de regra imanente a essa prática de justiça é totalmente diferente daquilo que regula a velha justiça do juramento decisório: esta só conhece a regra formal (*Thémis*); agora, o *krínein* deve apoiar-se numa justiça que está:

α – ligada à própria ordem do mundo (e não mais simplesmente à cólera dos Deuses);

β – ligada ao tempo dos ciclos e das restituições (tempo do retorno prometido, retorno da dívida e retorno das estações, passagem para o mesmo ponto, e não mais para a iminência menos ou mais retardada da vingança divina);

γ – ligada à promessa, ao tempo do vencimento, ao momento em que a dívida deve retornar;

δ – por fim, ligada à medida: medida dos ciclos temporais, medida das coisas, de sua quantidade e de seu valor.²⁵⁶

O elemento do *dikaion* no seio do *krínein* implica um tipo de “memória que deve guardar a medida ao longo do tempo para que o retorno do tempo traga de volta as mesmas medidas”.²⁵⁷ Assim, o *krínein* serve ele mesmo “como reparação,

²⁵² Malfazer, dizer verdadeiro, ob. cit., p. 36.

²⁵³ *Ibid.*

²⁵⁴ Aulas, ob. cit., p. 84.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 85.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 96.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 98.

redistribuição, compensação no ciclo das partilhas”²⁵⁸ para restaurar a ordem das coisas caso abalada. Nesse “juízo-medida”²⁵⁹ – a expressão é de Foucault²⁶⁰ –, três aspectos importantes o caracterizam: 1) “a memória do idêntico e de sua medida”, 2) o desvelamento das coisas que significa “o desvelamento do verdadeiro”, e 3) a presença de “uma fala de soberania” imposta pelo juízo. (“Já estamos no espaço em que se debaterão os Sofistas e Platão”)²⁶¹

Se ainda não havia em Homero a palavra *dikaion* – “Essa noção e esse termo não existem em Homero”²⁶² –, agora no sistema do *krínein* o que se observa é a íntima correlação entre as noções de justo e de verdadeiro: “É justa a sentença que estiver conforme com a *dike*, que enunciar o *dikaion*; mais precisamente ou mais enigmaticamente, aquela que enunciar *dikaion kai alethés* [‘o justo e o verdadeiro’]; ou, como Heródoto dirá mais tarde, aquela que prestar a justiça *katà tò eón* [‘conforme a verdade’; literalmente, ‘conforme o que é’].”²⁶³

Convém notar que essa fórmula – *dikaion kai alethés* – estenderá seu espectro para muito além da prática dos julgamentos. Segundo Foucault, o *dikaion* “torna-se regra da vida diária; torna-se ordenamento do mundo. Prescreve o que se deve fazer todos os dias e traça o percurso das coisas”²⁶⁴. Aquele que é justo agora “é o homem, é todo homem que escutou a justiça”²⁶⁵, que prestou atenção, que viu e ouviu a ordem e a medida do *dikaion*. O homem justo passa a “ser o modelo e a norma”²⁶⁶, inclusive para aquele que julga. Trata-se, pois, de “uma justiça de todos os dias e que é posta em prática por todo homem, a partir do momento em que trabalha e troca”²⁶⁷. Esse horizonte do justo “supõe uma verdade em forma de observação e de medida; em forma de oportunidade aproveitada e de igualdade constatada”. De resto, também “supõe uma equivalência entre a justiça de Zeus e a verdade dos homens”²⁶⁸. Assim, ordenação (das coisas e do mundo), verdade e justiça passam a se sobrepor.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 86.

²⁵⁹ Cf. *Ibid.*, p. 95: “A justiça toma forma no sistema medido de prestações, de dívidas e seu reembolso”; “essa ordem justa e mensurável da dívida está ligada a uma outra ordem, também mensurável, que é a das estações, do tempo, das colheitas, dos astros e dos dias.”

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 97: “O juramento decisório é substituído pelo juízo-medida”, “a verdade-desafio”, de tipo ordálico, dá lugar à “verdade que se sabe”.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 98.

²⁶² *Ibid.*, p. 92.

²⁶³ *Ibid.*, p. 83.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 99.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 98.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 99.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 105.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 106.

Mas, se, por um lado, todo homem pode ser justo quando sabe escutar a fala verdadeira da medida e da ordem, inversamente, o verdadeiro ciclo das coisas, as proporções reais destas, o retorno do calendário, tudo isso é a própria justiça na repartição das coisas.²⁶⁹

Esse discurso do homem justo e do mundo justo, medido e ordenado e que portanto expressa a verdade, é o que “em seguida encontramos durante muito tempo na poesia ou na prosa ‘filosófica’ dos séculos VI e V”²⁷⁰. É um discurso resultante das intensas transformações que atingiram o significado da justiça e fizeram emergir uma noção de verdade-saber intrínseca a tal significado. Foucault arrolará e examinará as razões e os fatores dessas transformações: a crise agrária nos sécs. VII e VI a.C. advinda da desigualdade na divisão da terra, do empobrecimento e endividamento da população, o surgimento de um novo tipo de exército (os hoplitas) e o desenvolvimento do artesanato²⁷¹, conflitos entre pobres (muitos) e ricos (poucos) com reconfiguração fundiária – seja por “recuperação violenta das terras de pastagem”, seja por “confisco das terras, com medidas de exílio”, seja pela “abolição das dívidas (como com Sólon)”, seja por “redistribuição ou nova divisão das terras”.²⁷²

É portanto como resultado dessas mudanças e transformações que “vemos redistribuírem-se na sociedade grega as relações entre o discurso de justiça e o discurso de saber; as relações entre o justo, a medida, a ordem, a verdade”²⁷³. A antiga forma jurídica da prova-desafio (*dikázein*), que caracterizou o mundo homérico, e o tipo de saber que lhe era correlato vão dar lugar a “uma certa verdade-saber ligada em sua raiz à justiça, à distribuição e à ordem”.²⁷⁴

Dois fenômenos estreitamente ligados – ou melhor, dois aspectos do mesmo fenômeno – estarão no âmago desse novo cenário e de forma a reconfigurar as

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 99.

²⁷⁰ *Ibid.*

²⁷¹ Cf. *Ibid.*, p. 114: “O artesão grego tem pessoalmente acesso às técnicas de transformação; conhece-as, porque lhe foram ensinadas ou porque descobriu algumas; e, conhecendo-as, transmite-as aos outros. Está de posse de um saber das substâncias e dos momentos, das qualidades e das ocasiões, das oportunidades e das mudanças. Pode fazer com as próprias mãos o que outrora os deuses fizeram com as deles: e o que os deuses universalmente fizeram foi fabricar artesanalmente o mundo.”

²⁷² *Ibid.*, p. 115.

²⁷³ *Ibid.*, p. 117.

²⁷⁴ *Ibid.* Cf. ainda *Malfazer, dizer verdadeiro*, ob. cit., p. 38: “A verdade tem de se manifestar na formulação do que é o *dikaion*, que é o justo. E é a época em que, precisamente, aparecem a poesia e a filosofia gregas, assumindo ambas a tarefa de dizer em conjunto o *dikaion* e o *alethés*, *dikaion* e *alethés*, que estão inscritos na própria ordem do mundo. E creio que temos aí, então, a introdução a um mundo jurídico, a um mundo filosófico e a um mundo de saber que é completamente diferente. Temos pela primeira vez, parece-me, a ligação desse *dikaion* e desse *alethés*, desse justo e desse verdadeiro, que vai ser o problema, pode-se dizer, constante do mundo ocidental.”

relações humanas e o seu lugar no mundo: a instituição da moeda (*nómisma*) e a instituição do *nómos*. A “grande atividade de medição”, característica dessa nova realidade, está vinculada de maneira visceral ao poder na sociedade grega: seja um regime oligárquico, seja democrático, seja um “tirano ou legislador, aquele que detém o poder é o mensurador da cidade: o medidor das terras, das coisas, das riquezas, dos direitos, dos poderes e dos homens”²⁷⁵. Nesse sentido, “a medida grega [...] foi uma imensa prática social e polimorfa de estimativa, de quantificação, de cálculo de equivalências, de busca de proporções e das distribuições adequadas”²⁷⁶. Na expressão de Hesíodo: “Deves observar a medida”.²⁷⁷

A instituição praticamente simultânea da moeda e do *nómos* é a expressão mais eloquente dessa experiência. O exame que Foucault empreende mostra, nesse sentido, “que a essência mercantil da moeda não é sua raiz histórica”²⁷⁸. Mesmo a moeda (*nómisma*), inicialmente – isto é, antes de desempenhar o papel de signo monetário de troca na aferição de estimativas verdadeiras – realizava uma função de simulacro (ao sutilmente manter as reais desigualdades e o poder nas mãos dos mais ricos) na regulação social e “sua verdade estava ligada, mas de modo não apofântico, à *díke* e ao *nómos* – *nómos* que ainda não é convenção”²⁷⁹.

É nessa perspectiva que a “moeda é realmente *métron* – instrumento de medida”²⁸⁰, de modo que sua efigie revela antes de tudo a “luta pelo poder político”: “O que é inscrito na marca monetária – nessas figuras que são em Corinto o cavalo, em Egina a tartaruga e logo em Atenas a coruja [...] é uma luta pelo poder político e em torno dele; é um deslocamento, uma manutenção e um fortalecimento do poder”²⁸¹.

Em meio a tal contexto é que a ideia de justo se vinculará à de *nómos* (“A noção de *nómos* se torna central e equívoca”), que por sua vez passará a desempenhar um papel decisivo e então controverso – polêmico mesmo – no período clássico. Esse processo se desenrola ao que tudo indica num momento de transição, entre os sécs. VI e V a.C. O resultado, de qualquer modo, deixará marcas profundas e multiformes. Foucault a propósito menciona que a partir “da forma jurídica do *krínein* surge um tipo singular de discurso verdadeiro que está ligado ao *díkaion*, ao *nómos*, à ordem do mundo e à ordenação da cidade. Ainda está muito distante de nosso discurso verdadeiro de hoje, mas o nosso deriva dele por

²⁷⁵ *Aulas*, ob. cit., p. 119.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 120.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 99.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 124.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 130.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 127.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 125.

transformações múltiplas”. E então arremata: “Nós pertencemos a essa dinastia do *krínein*”.²⁸²

3.2. *Thesmós*

Na aula de 3 de março de 1971 – cujo título dado por Foucault fora precisamente “O *nómos*” –, após uma pequena sinopse do que havia sido examinado anteriormente (o tema da instituição da moeda, especialmente em Corinto), é apresentado de modo conciso o propósito da aula: investigar o surgimento do *nómos* – “esse *nómos* pelo qual muitas cidades gregas vão caracterizar-se na época clássica” – que “se dá no interior de um acontecimento em que estão em causa o poder e a luta pelo poder”²⁸³.

Foucault então passa a analisar comparativamente as formas do *thesmós* e do *nómos* (justamente aquelas que Carl Schmitt havia oposto de modo enfático). Não se trata de distingui-las a partir respectivamente da diferença entre lei não-escrita e lei escrita – já que essa circunstância é variável em ambas as formas. O decisivo está na maneira como tais figuras funcionam, nos personagens que lhes dizem respeito e sobretudo no modo em que o poder se exerce e o saber se estabelece a partir delas.

Thesmós é essencialmente um “acontecimento”: expressa a regra conservada na memória, evocada ritualisticamente no momento adequado e na situação que a exige. Pois é a situação, ou melhor, é o acontecimento que promove seu aparecimento e sua enunciação segundo formas precisas, “sua eficácia está ligada ao acontecimento ritual de sua enunciação”²⁸⁴. Segundo Foucault, quem guarda o *thesmós*, quem o preserva na memória como um tesouro oculto e por ele zela, também encerra seu poder e seu efeito; os que detêm o discurso do *thesmós* são os mesmos – os poucos, os grupos fechados, as grandes famílias – que possuem o poder e as riquezas. Foucault anota que havia como que “‘exegetas’ para dizer se chegara o momento de aplicar uma determinada regra, ou se [...] devia realmente

²⁸² *Ibid.*, p. 86. As análises de Foucault parecem estar em consonância com os recentes estudos sobre a legislação de Gortina, em especial no que concerne às modalidades de juízos (*dikázein* e *krínein*). Compare-se, a propósito, THÜR, Gerhard. Legal procedure in the Gortyn Code: response to Michael Gagarin. In THÜR, Gerhard (hrgs.). *Symposion 2009* (Akten der Gesellschaft für Griechische und Hellenistische Rechtsgeschichte 21). Viena: Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2010, pp. 147–150; MAFFI, Alberto. Quarant’anni di studi sul processo greco (I). *Dike. Rivista di storia del diritto greco ed ellenistico*. Vol. 10 (2007), pp. 165-267; KRISTENSEN, Karen Rørby. Codification, tradition and innovation in the Law Code of Gortyn. *Dike. Rivista di storia del diritto greco ed ellenistico*. Vol. 7 (2004), pp. 135-168; MAFFI, Alberto. Studi recenti sul codice di Gortyna. In *Dike. Rivista di storia del diritto greco ed ellenistico*. Vol. 6 (2003), pp. 161-226.

²⁸³ *Aulas*, ob. cit., p. 133.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 134.

ser aplicada no presente momento”; mas esses intérpretes “não eram especialistas neutros, [...] pertenciam ou estavam ligados a uma forma de propriedade familiar”, de modo que a posse e a memória do *thesmós* serviam “como instrumentos de exercício do poder”.²⁸⁵

Conquanto Foucault não explicita a relação que liga a enunciação do *thesmós* ao antigo julgamento-desafio (embora este não exauria aquele), *thesmós* é a forma jurídica derivada da regra arcaica (*Thémis*) do período homérico, mas que – com deslocamentos e alterações – chegará à época clássica para então dar praticamente lugar a *nómos*. Gustave Glotz, a respeito daquela derivação, menciona que “a velha *thémis* do *génos* havia se introduzido na *díke* da cidade transformando as mais augustas *thémistes* no que foi chamado *thesmoí*. Tal é a palavra que designa, da maneira mais antiga, as regras essenciais do direito público”²⁸⁶. Trata-se, portanto – mas não só –, da disposição recordada e invocada na disputa entre adversários, propriamente a regra que rege e organiza as formalidades do julgamento, a ordenação dos gestos e sinais dos juramentos ritualizados no *dikázein*.²⁸⁷

Num estudo “semântico” quase contemporâneo ao curso de Foucault, que procurou “examinar cada ocorrência de *thesmós* e *nómos* na literatura grega e em documentos epigráficos”²⁸⁸, Martin Ostwald aponta o sentido mais antigo de *thesmós*, bastante concreto, como “um objeto físico colocado num local significativo”²⁸⁹; em seguida, como o “estabelecimento de uma instituição fundamental”²⁹⁰ e a “ordenança [*ordinance*] através da qual uma tal instituição vem a existir”²⁹¹, “uma regulação fundamental” vinculativa²⁹² para afinal adquirir um sentido equivalente a ‘disposição’ ou ‘estatuto’ (*statute*).

Em geral os *thesmoí* “são regulações fundamentais sancionadas por poderes exteriores e separados do agente humano do qual se espera sejam obedecidos”²⁹³; mas podem significar também – Ostwald menciona exemplos extraídos de Píndaro – “regras básicas de propriedade e comportamento adequado que são sancionadas por forças através do próprio agente”²⁹⁴. Um exemplo, entre inúmeros

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 135.

²⁸⁶ GLOTZ, Gustave. *La cité grecque: le développement des institutions*. Paris: Albin Michel, 1988, p. 146.

²⁸⁷ A propósito: “The ephobic oath in Athens, for example, contained a promise of obedience to ‘the established *thesmoí* and any others which the rulers in their wisdom may establish in future’.” (OSTWALD, Martin. *Nomos and the beginnings of the Athenian democracy*. Oxford: Clarendon, 1969, p. 14).

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 7.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 18.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 13.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 18.

²⁹² *Ibid.*, p. 14.

²⁹³ *Ibid.*, p. 15.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 15. Cf. na p. 18: “Moreover, the author of most of the *thesmoí* is a person or agency, divine or human, who is thought of as standing apart from and above those on whom the *thesmoí* are imposed, and

mencionados, é o de uma disposição (*statute*) escrita do início do V séc. a.C. que estabelece as condições políticas do assentamento (*settlement*) pelos lócrios do leste de sua colônia em Naupactus (Lepanto); essa disposição ou estatuto figuraria como “o instrumento constitucional fundamental da colônia”²⁹⁵.

Por sua vez, é significativo que às leis de Drácon e às de Sólon, consideradas por Aristóteles (*Constituição dos atenienses*, 41) as mais antigas legislações atenienses escritas²⁹⁶, tenha sido dado o nome de *thesmoí*. Embora Aristóteles se refira a elas empregando às vezes *thesmós*, outras vezes *nómos*, e a maioria dos autores do V séc. a.C. as designem por *nómoi*, os especialistas atualmente convergem no sentido de que tanto Drácon quanto Sólon definiam suas próprias leis como *thesmoí*.²⁹⁷ Ainda hoje não se sabe bem por que após o fim do VI séc. a.C., a essas legislações não foi mais conferido o nome de *thesmoí*. Em seu lugar, passou-se a utilizar *nómos* (e seu plural *nómoi*) como vocábulo técnico para designar as disposições e estatutos estabelecidos em geral por escrito. De qualquer modo, essa substituição durou praticamente todo o séc. V a.C. e, portanto, coincide com as mudanças e turbulências políticas do período, no qual também estão implicados o surgimento e a derrocada da democracia ateniense.

Convém, entretanto, retornar a Foucault e à sua análise sobre o *nómos* que antecede em parte (mas também aí se prolonga) o advento dessas transformações que caracterizam o que se convencionou chamar de período clássico da Grécia antiga. É preciso, pois, alcançar o momento anterior que vai preparar tais transformações e no qual *nómos* ainda não espelha propriamente aquela noção de “disposição” ou “estatuto”. Em uma palavra: ainda não reflete com todos os seus contornos a ideia de *convenção*.

3.3. Princípio de distribuição e cesura

Se *nómos* não deve ser automaticamente tomado como lei escrita é porque, segundo Foucault, essa figura “designa várias formas de instituição muito distintas”²⁹⁸. Gravado em pequenas placas de pedra à vista de todos, referido ao

the position of respect accorded to that agency makes the thing imposed something especially inviolable for the recipients, something that has an obligation character for them”.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 16.

²⁹⁶ Cf. ARISTÓTELES. *Constitución de los atenienses*. Edición bilingüe. Trad. Alberto Bernabé. Madrid: Abada, 2005, pp. 110-111.

²⁹⁷ A respeito, OSTWALD, Martin. *Nomos and the beginnings of athenian democracy*, ob. cit., pp. 3-5 (e especialmente as referências nas respectivas notas de pé de página); ZARTALOUDIS, Thanos. *The birth of nomos*, ob. cit., p. xxix.

²⁹⁸ *Aulas*, ob. cit., p. 135.

conjunto das normas não escritas dos bárbaros (“Heródoto fala de *nómos* dos citas”²⁹⁹) ou indicando a legislação de Esparta ensinada com reverência e transmitida oralmente pela formação pedagógica, ou ainda passível de modificação mediante discussão e voto nas *póleis* democráticas, as características múltiplas e certamente contrastantes do *nómos* – escrito e não escrito, intangível e modificável, presente nos bárbaros e na orgulhosa *paideía* cívica espartana – apontadas por Foucault ressaltam também um aspecto de conformação com a natureza “ou, em todo caso, com o que deve ser”³⁰⁰.

Mas esse último caractere, na verdade, significará paulatinamente “um uso no limite” do contato que ao mesmo tempo articula e separa *nómos* e natureza. Se mostra a princípio uma espécie de ajuste ou harmonia entre os dois – desde Hesíodo, um *nómos* “legível na natureza”³⁰¹ e decorrente dela –, também entrará numa sorte de jogo com o “como deve ser”³⁰² tanto no modo da conformidade – exemplos: criar cavalos ou manipular fármacos “de acordo com o *nómos*” (Píndaro) – quanto no da divergência (ex.: *nómoi* que transformam o covarde em corajoso – Hipócrates)³⁰³, de maneira que se o natural e o nômico se ajustam, às vezes podem contrastar.

Em todo caso, Foucault pretende assinalar com esses quatro aspectos cambiantes (“a escrita, o discurso, a pedagogia, a natureza”) uma “ruptura do sistema de apropriação que caracterizava o *thesmós*”³⁰⁴. É interessante que Foucault se refira a essa alteração produzida pelo *nómos* como uma “desapropriação da regra jurídico-política [...] com relação à forma memória-segredo-tesouro”, uma “redistribuição fundamental do poder político e de suas condições de exercício”: “O problema é saber qual foi essa redistribuição; pois é aí, e não na escrita, que está a raiz do *nómos*”. A redistribuição do poder através daqueles quatro caracteres que sustentam e atravessam o *nómos* é a chave para compreender a emergência de um novo saber:

Ora, é através dela [a redistribuição] que o saber ocidental se instaurou, se desenvolveu, se transmitiu em sua forma própria.

Portanto, a instauração do *nómos* e o deslocamento do poder que está ligado a ele são decisivos para se compreender o lugar de emergência desse saber, seu modo de funcionamento.³⁰⁵

²⁹⁹ *Ibid.*

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 136.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 137.

³⁰² *Ibid.*, p. 136.

³⁰³ *Ibid.*

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 137.

³⁰⁵ *Ibid.*

Se o arranjo daqueles quatro elementos do *nómos* logo se dissociará e entrará em crise – com os sofistas, com Sócrates – Foucault observa que foi “a essa dissociação que a instauração da filosofia respondeu”. E respondeu com a “introdução de um quinto elemento, de um par: o Ser – a Verdade como princípio de implicação desses quatro elementos”³⁰⁶. Com isso, toda uma inversão aconteceu:

A verdade, que era efeito, passa a ser condição.

No pensamento do século VI, o verdadeiro era o efeito geral dessa disposição. A partir do século V, será a condição. É porque se detém a verdade que se tem boas leis, que a pedagogia alcança a natureza, que as leis que foram escritas são conformes com o *lógos* e que o *lógos* é conforme com a natureza.³⁰⁷

Essa grande inversão, que atravessa o campo semântico daquelas quatro características que marcam o *nómos*, tem agora como ponto de partida a verdade e o ser, de maneira que esse “campo semântico isola-se como instituição, como recorte social: a filosofia, a ciência, o discurso de verdade” são destacados do poder, aparecem como autônomos, apenas o fundam e são críticos do poder. Na realidade, porém, aquele campo “havia se organizado a partir do poder”³⁰⁸, em torno e em função dele.

A relação entre *nómos* e *eunomia* é elucidativa no contexto dessa redistribuição e reorganização do poder e do discurso. *Eunomia* não deve ser propriamente compreendida como boa legislação. Foucault observa não apenas que “o termo *eunomia* aparece em grego muito antes da palavra *nómos* e muito antes da instituição que é designada pelo *nómos*” – é no verso 487 do canto 17 da Odisseia, em que são mencionadas a *hýbris* e a *eunomia* do homens³⁰⁹ –, como também, no caso de Sólon, “a quem se atribui e que atribui a si mesmo a instauração da *eunomia* ateniense”, a palavra *nómos* sequer teria sido utilizada³¹⁰:

Não é tanto *eunomia* que é derivada de *nómos* significando uma melhora, um ajuste que vem somar-se à instituição, em si mesma neutra, do *nómos* (boa ou má); é mais o *nómos* que, a título de instituição, foi pouco a pouco se desprendendo do princípio

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 138.

³⁰⁷ *Ibid.*

³⁰⁸ *Ibid.*

³⁰⁹ Nas traduções brasileiras consultadas da *Odisseia*, o passo (*anthrópon hýbrin te kai eunomín ephoróntes*) em que os deuses observam os homens é vertido dos seguintes modos: “e veem se empáfia ou retidão norsteia o homem” (trad. Trajano Vieira), “a observar a desmedida dos homens e a boa norma” (trad. Christian Werner), “para observarem de perto a impiedade ou justiça dos homens” (trad. Carlos Alberto Nunes); “Observam quem é soberbo e quem anda na linha” (trad. Donald Schüler). Para as referências completas dessas obras, ver a bibliografia ao final.

³¹⁰ *Aulas*, ob. cit., p. 139. A respeito, cf. o segundo capítulo (*Eunomia, Dysnomia, and Anomia*) da parte II do livro de OSTWALD, Martin. *Nomos and the beginnings of the Athenian democracy*, ob. cit., pp. 62-95.

de *eunomía*. A *eunomía* precedeu o *nómos*, ela foi seu elemento de formação. Por que se buscava a *eunomía* instaurou-se o *nómos*.³¹¹

Sem dúvida deve-se relacionar diretamente *eunomía* com a raiz NEM-, que está também em *nómos*, mas da qual *eunomía* teria preservado melhor os valores antigos. Essa raiz NEM- designa a distribuição e a partilha.³¹²

Antigos valores que estariam ainda preservados em Hesíodo (*Teogonia*, vv. 900-902) quando lado a lado aparecem as três irmãs: paz (*Eiréne*), justiça (*Díke*) e *Eunomía*, filhas da Horas (as estações e os ciclos do tempo), sendo que *eunomía* personifica “como divindade central a distribuição regular das coisas, das riquezas e das terras”:

Portanto, a *eunomía* que Hesíodo canta e cujo reinado convoca não é uma boa constituição, um conjunto de leis justas e reconhecidas por todo o mundo; é uma repartição justa dos bens, uma boa distribuição das riquezas e de seu ciclo, um movimento regular no jogo dos gastos, das devoluções e das distribuições. É dessa reivindicação de *eunomía* que vai nascer o *nómos* como estrutura jurídico-política da cidade, e isso por uma operação cujo desenvolvimento percebemos bem na obra de Sólon.³¹³

Sólon, por sua vez, opõe a *eunomía*, que ele visa estabelecer, à *dysnomía* que grassava então em Atenas. Foucault menciona a segunda das suas elegias³¹⁴ na qual encontra uma clara caracterização da *dysnomía*: escravização dos pobres por dívidas, expropriação de suas terras, “violência até o interior de suas casas”³¹⁵. A *eunomía* se apresenta então como saída dessa situação tanto econômica quanto politicamente: extinção das hipotecas e retorno de parte dos camponeses a suas terras – mas sem, no entanto, nova partilha das terras; incremento artesanal e mercantil; “distribuição dos poderes político-jurídicos em função da repartição econômica da riqueza”; divisão em quatro classes censitárias; “organização de diversos tribunais perante os quais todo e qualquer cidadão pode intentar uma ação

³¹¹ *Aulas*, ob. cit., p. 139. A propósito, Martin Ostwald afirma o seguinte: “There seems to be general agreement that before the end of the sixth century *eunomía* has little or nothing to do with *nómos* = ‘statute’, but what has not been clearly recognized is that down to the last third of the fifth century *eunomía* and its cognates bear only two senses, neither of which is immediately related to *nómos* = ‘statute’. It describes either a quality of personal behaviour, in which sense it reflects the *nómos* which connotes the normal and proper conduct of an individual, or it refers to the condition of a well-ordered society, a condition which implies not only the prevalence of good functioning of the social organism as a whole. It is, in other words, a condition in which *nómos* means ‘law-and-order’” (Ob. cit., p. 62).

³¹² *Aulas*, ob. cit., p. 139.

³¹³ *Ibid.*, p. 140.

³¹⁴ Trata-se do fragmento 4 da obra poética de Sólon, muitas vezes denominado por *Eunomía*, ou então por suas primeiras palavras *Hemetére de pólis* (“Nossa cidade”). Há uma tradução dessa elegia na obra de LEÃO, Delfim Ferreira. *Sólon: ética e política*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, pp. 407-409.

³¹⁵ *Aulas*, ob. cit., p. 140.

contra qualquer outro”: “Nessa *eunomia*, nessa boa e regular repartição que substituiu a luta desregrada entre os ricos e os pobres, não é em absoluto a fortuna que finalmente é distribuída, é o poder jurídico-político.”³¹⁶

Dois aspectos da *eunomia* soloniana que Foucault aponta permitem marcar a diferença com relação às formas jurídicas mais antigas. O primeiro é a distribuição do poder entre todos os cidadãos, mesmo os mais pobres – embora essa distribuição não seja igual, esteja atrelada às riquezas, de maneira que o mais pobre “é aquele que tem a parcela menor de poder”³¹⁷; é aí que Foucault vê surgir algo novo: “a cidade-estado, a *pólis*, como conjunto dos cidadãos na medida em que são detentores de uma parte do poder e que o poder em sua totalidade se exerce através deles”³¹⁸. O segundo aspecto mostra que, se as riquezas e o poder continuam vinculados (quanto mais riqueza mais poder), o modo desse vínculo não permanece como antes; agora, na *eunomia*, se a repartição do poder é sua expressão, por outro lado, a riqueza e a sua aquisição (desmedida ou não) não estão mais numa relação direta com ela, não estão sob sua regulação, pertencem à esfera do acaso, da vontade divina a cargo de quem o excesso será punido. Mas há um detalhe importante: “o que faz alguém exercer mais poder quando é rico do que quando é pobre é aquele princípio que finalmente voltamos a encontrar: o *nómos*”³¹⁹. Em suma: “*Nómos* é o nome dado a um princípio de distribuição do poder que serve para manter (mas ocultando-os) os princípios de atribuição de riquezas.”³²⁰

★

Para Foucault, o *nómos* como princípio de repartição do poder “é a ficção de um corte real”, “é a forma que a cesura entre o político e o econômico assume”, pois “a repartição dos poderes políticos” que caracteriza a *eunomia* soloniana “reproduz, reconduz, institucionaliza desigualdades econômicas”³²¹. Principalmente, “a instauração de um *nómos*, de uma lei intangível prescrevendo a repartição do poder, tem a função de manter um certo tipo de relações econômicas”³²². É nesse contexto que *nómos* e *nómisma* (a moeda) se mostram complementares, pois se *nómisma* “é o simulacro do poder repartido entre todas as mãos, enquanto assegura, à custa de um certo sacrifício econômico, a manutenção do poder em algumas mãos”, por sua vez, *nómos* é a cesura “entre as oportunidades irregulares da fortuna e a imobilidade de uma estrutura política que partilha regular

³¹⁶ *Ibid.*, p. 141.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 143.

³¹⁸ *Ibid.*

³¹⁹ *Ibid.*

³²⁰ *Ibid.*, p. 144.

³²¹ *Ibid.*

³²² *Ibid.*

e constantemente o poder; corte que esconde que a distribuição política do poder mantém e reconduz o modo de apropriação das riquezas”³²³. Assim, a moeda expressa “um simulacro que atua entre o poder e a riqueza”, e o *nómos* realiza “a cesura que oculta a dependência do político com relação ao econômico”³²⁴.

Enquanto cesura, enquanto situado na “posição de cesura”, o discurso do *nómos* “não pode ser proferido por ninguém em particular”, “deve falar de lugar nenhum ou de um ponto mediano ou de um lugar comum” – o oráculo em Esparta, a *nomothesia*, a assembleia –³²⁵, deve provir do todo e expressar esse todo em comum que não pertence a ninguém, “é a distribuição de todos”³²⁶. É assim que os quatro elementos ou características do *nómos* (escrita, discurso, pedagogia e natureza) farão com que ele se institucionalize: como escrita, o *nómos* deve ser intangível, “como deve ser intangível a apropriação de riquezas”³²⁷ protegida e ocultada através dele; como discurso, torna-se público e acessível a todos, mesmo o mais pobre, pois (em aparência) não depende do econômico; como educação, o *nómos* ensina a todos o respeito às leis e ao mesmo tempo a indiferença pelas desigualdades de riqueza; por fim, como natureza, o *nómos* pertence à ordem das coisas e dos homens, sua distribuição e sua medida. Esses quatro elementos, afirma Foucault, “são apenas o efeito da ocultação que fundamenta sua existência e garante seu funcionamento”³²⁸.

Trata-se pois de um *nómos* “que não se apropria do poder mas que o distribui”, que retira “sua autoridade e seu vigor” de um discurso que exalta não o soberano “e sim o próprio *nómos*, o princípio de distribuição, seu valor e sua sabedoria, a origem na qual ele se fundamenta, a ordem que faz reinar não apenas sobre os homens mas sobre os astros, os mares, os animais e as plantas”³²⁹. O

³²³ *Ibid.* É interessante observar, por contraste, que no mundo homérico também a disputa dos adversários – como no exemplo do litígio entre Menelau e Antíloco – diz respeito ao modo de distribuição do poder e da riqueza, o que – segundo Foucault aponta no curso de Louvain – levanta questões sobre a forma e o estatuto da apropriação (da riqueza) em jogo inclusive no momento em que acontece a disputa: “Quando olhamos o que faz cada um dos concorrentes no momento em que vai tomar posse do prêmio ou reivindicar o prêmio, vemos atos [...] com os quais se marca a apropriação de alguma coisa. Por trás dessa cena e dos atos que os diferentes concorrentes cumprem para apropriar-se de seu prêmio, a questão é saber qual é o estatuto jurídico de tais prêmios assim dados. A quem pertencem? Pertencerão aos doadores até o momento em que alguém toma posse deles – ou [o prêmio] será atribuído àquele que ganhar? Ou deverão ser considerados *res nullius* ali, no meio do campo, e deles alguém se apropriará em função da vitória? Qual é o título de propriedade, qual é a legitimidade da apropriação dada pela vitória? Enfim, há toda uma série de questões jurídicas muito precisas e complexas que percorrem a cena de Homero e podem ser detectadas por meio dos atos realizados e das palavras usadas” (*Malfazer, dizer verdadeiro*, ob. cit., p. 24).

³²⁴ *Ibid.*

³²⁵ *Ibid.*, p. 145.

³²⁶ *Ibid.*, p. 147.

³²⁷ *Ibid.*, p. 145.

³²⁸ *Ibid.*

³²⁹ *Ibid.*, p. 146.

discurso do *nómos* “deve falar a partir desse espaço em branco, dessa cesura em que são ignoradas as relações entre o político e o econômico”:

É aí que são identificados o lugar de um sujeito cognoscente e neutro, a forma de uma verdade desvelada e o conteúdo de um saber que não está mais ligado magicamente à repetição de um acontecimento, e sim à descoberta e manutenção de uma ordem.

É aí, nesse espaço, que se delineia a figura daquele que sob uma verdade, sem riqueza nem poder, vai desvelar a lei das coisas para dar força e vigor a uma lei dos homens que ao mesmo tempo é desconhecimento.³³⁰

3.4. A pureza do *nómos*

Após a aula “O *nómos*”, Foucault ainda ministrará outras duas referentes ao curso daquele ano. O tema do *nómos* então é abordado de maneira contígua, seja em relação ao da pureza e conspurcação, seja em conexão com a figura de Édipo da tragédia de Sófocles (*Édipo rei*). Na aula de 10 de março de 1971, cujo título é “O puro e o impuro”, de plano Foucault constata uma inversão ocorrida entre Homero e Hesíodo (em diante) no que concerne aos ritos de purificação e à “categoria jurídico-religiosa do impuro”.

A despeito de tendencialmente pensarmos numa ordem esquemática (crime – conspurcação – ritual de purificação – inocência/pureza restabelecida), em Homero o característico rito da ablução – a lavagem ritual do corpo ou parte dele – não era a consequência esperada no caso de um crime cujo culpado a ela precisaria se submeter para recuperar a pureza anterior. A ablução homérica tem outro sentido e outra função, visa marcar “as discontinuidades de um espaço e de um tempo sociorreligioso complexo, heterogêneo; e que há conspurcação quando voluntária ou involuntariamente, duas regiões heterogêneas são postas em contato”³³¹. Mas o criminoso não constitui enquanto tal “uma dessas regiões”. Em Homero a ablução que isola ou rompe o contato “impede transmissões perigosas ou continuidades inadmissíveis: entre o massacre e o festim, entre o exterior e o interior, entre este mundo e o Hades, entre o cotidiano e a esfera de pertencimento do deus, entre o vivo e o morto”³³².

Porém, a partir dos sécs. VII-VI a.C. produzem-se alterações – que serão objeto da análise de Foucault nessa aula – de tal modo que a conspurcação passa a

³³⁰ *Ibid.*

³³¹ *Ibid.*, p. 152.

³³² *Ibid.*

ocupar o lugar inicial ao lado do crime e como consequência deste. O que Foucault identifica nessa reversão é tanto “a constituição de uma moral do delito” quanto a “de uma certa vontade de saber”: “Foi a mesma constituição de um novo poder político que possibilitou a implantação da moeda, o estabelecimento de um *nómos* e um novo tipo de prática religiosa”³³³. (Nesse novo tipo de práticas religiosas Foucault aponta o orfismo, que teria fortalecido e organizado “toda uma série de prescrições rituais”³³⁴, e o culto dionisiaco, de caráter popular em que cada indivíduo é, enquanto tal, pertencente ao grupo na sua ligação individual com o deus e participante em igualdade com os demais – Foucault destaca o epíteto de *isodaítes* dado a Dioniso: ‘que distribui em partes iguais’). O fato é que “tudo isso leva a uma certa definição jurídica do indivíduo. E é essa definição jurídica que dá forma à nova distribuição do puro e do impuro”³³⁵.

A tal definição está direta ou indiretamente associada a questão da morte. Uma vez que a legislação passa a regular os assassinatos, os sepultamentos e as heranças, “de um modo ou de outro ela diz respeito à morte. Foi assegurando seu controle sobre a morte, foi regulamentando o acontecimento e suas consequências que o poder político desenhou a forma da individualidade”³³⁶. Nesse contexto, é “a jurisdição do homicídio” a ocorrência “mais importante”³³⁷. A época é a Atenas de Drácon, o assassinato é punido não mais segundo as prescrições da tradição (vendeta familiar), mas com a morte sancionada pela *pólis*, pois a conspiração atinge toda a cidade; tem-se uma “certa qualificação do assassinato” (voluntário, involuntário, em legítima defesa); práticas de exclusão são impostas (o acusado é proibido de participar da praça pública, de festividades, cerimônias; pune-se com o exílio o homicídio involuntário); sobretudo, “o julgamento ou a reconciliação assume valor de purificação”³³⁸:

Daí em diante, por intermédio da conspiração, da impureza, da segregação, do julgamento e da purificação, o novo poder político tem domínio sobre as vinganças familiares e as reciprocidades indefinidas dos assassinatos. Na antiga jurisdição homérica, naquele *dikázein* que a legislação de Gortina previa, o poder só intervinha a propósito da regularidade dos procedimentos. Agora o poder intervém em termos de uma qualificação jurídico-religiosa dos atos e daqueles que os cometeram.³³⁹

³³³ *Ibid.*, p. 153.

³³⁴ *Ibid.*, p. 154.

³³⁵ *Ibid.*, p. 158.

³³⁶ *Ibid.*

³³⁷ *Ibid.*, p. 159.

³³⁸ *Ibid.*, p. 160.

³³⁹ *Ibid.*, p. 161.

A individualidade é o produto que emerge da gestão das consequências socioeconômicas da morte³⁴⁰, de todos esses processos que separam, qualificam, excluem e purificam o ser impuro. De resto, a “prática da exclusão é constitutiva, e não resultado, da separação puro-impuro na prática grega”³⁴¹, como também da formação do espaço social – espaço do *nómos* –, dos seus limites e contornos.

A individualização do ser impuro, a circunscrição e localização da impureza, permite que a exclusão do que é intolerável atue como restauração da incolumidade da *pólis*, já que “aquilo que não pode ser tolerado” pela cidade “é o que a ameaça de ruína”. A exclusão do indivíduo conspurcado é a exclusão que o *nómos* realiza ao extirpar a impureza de si mesmo: “Ele é excluído pelo *nómos*, mas é excluído do *nómos*, do lugar e das formas em que este se exerce. É repellido para fora do princípio de distribuição”³⁴². O espaço do *nómos* não é outro senão o lugar que se constitui a partir da ordenação e distribuição das coisas e dos homens, e a partir da exclusão do ser impuro.

Talvez agora esteja mais clara a relação que se estabelece entre pureza, *nómos* e verdade, pois “a partir do momento em que o crime produz a conspurcação e em que a conspurcação atinge a cidade, então é essencial saber se efetivamente houve crime”:

O impuro não pode ter acesso à verdade. Mas, se a impureza é a qualificação individual efetuada pelo crime depois de cometido, e se a impureza é o princípio de contato perigoso e o foco de onde o mal se propaga por todo o espaço do *nómos*, compreende-se quanto é necessário saber se o crime foi cometido e por quem.³⁴³

Daí que a busca da verdade e sua prova – “prova”, agora, como evidência constatada e testemunho – “torna-se uma tarefa política”³⁴⁴. Anteriormente, no período homérico e arcaico, “a busca do que aconteceu não era o elemento inicial e determinante do processo judicial”, pois “o julgamento não versava sobre o fato, e sim sobre o processo judicial”³⁴⁵, sua regularidade e formalidade. Essa transformação é a passagem da fulguração do acontecimento da *provação* perante os deuses para a *comprovação* do que “de fato” ocorreu.

É na última aula do curso (17 de março de 1971) que Foucault apresenta o modelo emblemático dessa nova forma jurídico-política de saber e poder: a tragédia

³⁴⁰ “Foi assumindo o controle dos efeitos econômicos e sociais da morte que o poder político suscitou como efeito essa forma de individualidade com a qual ainda estamos familiarizados” (*Ibid.*).

³⁴¹ *Ibid.*, p. 162.

³⁴² *Ibid.*, p. 163.

³⁴³ *Ibid.*, p. 163.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 165.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 166.

de *Édipo rei*, de Sófocles. (Em diversas ocasiões Foucault analisará essa tragédia, desde essa última aula do curso de 1970-1971 até o curso em Louvain de 1981³⁴⁶; neste último, aliás, Foucault a propósito faz as seguintes observações: “*Édipo* – quero dizer *Édipo rei*, a peça de Sófocles –, como sabem, é uma representação fundadora do direito”³⁴⁷; “O contexto geral da peça [...] é um paradigma judiciário perfeitamente compreensível e reconhecível para o auditório e os espectadores gregos”³⁴⁸)

Aqui é apontada aquela inversão na qual a conspurcação – o *miasma* – a partir do crime é o que faz irromper a busca pelo “estabelecimento de um fato”: “Toda a tragédia de Édipo é permeada pelo esforço da cidade inteira para transformar em fatos [constatados]³⁴⁹ a dispersão enigmática dos acontecimentos humanos (assassinatos, pestes) e das ameaças divinas”³⁵⁰. Com tal inversão, o modo da verdade também se desloca e passa a ocupar um novo lugar, trata-se agora da verdade do fato:

Agora ela [a verdade] é exigida pelo *rito* e faz parte do rito. A impureza não se tornará novamente pura, ou melhor, a impureza só será separada da pureza por intermédio da verdade estabelecida. A verdade assume lugar no rito. O rito abre lugar para a verdade. [...]

A verdade é o que permite excluir; separar o que está perigosamente misturado; distribuir devidamente o interior e o exterior; traçar os limites entre o que é puro e impuro.

A verdade passa a fazer parte dos grandes rituais jurídicos, religiosos, morais exigidos pela cidade. Uma cidade sem verdade é uma cidade ameaçada. Ameaçada pelas misturas, pelas impurezas, pelas exclusões não realizadas. A cidade precisa da verdade como princípio de separação. Precisa dos discursos de verdade como sendo os que mantêm as separações.³⁵¹

Mas há ainda outro aspecto. E é aí que a relação entre verdade e *nómos* exsurge de maneira notável na análise de Foucault, a ponto de fazer os termos quase coincidirem – trata-se do “pertencimento entre o saber e o poder, essa ligação

³⁴⁶ Cf. a propósito, FOUCAULT, Michel. *Malfazer, dizer verdadeiro*, ob. cit., pp. 67-68, nota 1. Além disso, ver o registro feito por Frédéric Gros que redige a ‘Situação do curso’ em FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1982-1983)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 352 e nota 33.

³⁴⁷ *Malfazer, dizer verdadeiro*, ob. cit., p. 46.

³⁴⁸ *Ibid.*, pp. 49-50.

³⁴⁹ Colchetes presentes tanto na tradução brasileira quanto no original *Leçons sur la volonté de savoir*, ob. cit., p. 179.

³⁵⁰ *Aulas*, ob. cit., p. 167.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 168.

do *nómos* com o verdadeiro”³⁵². Se a esfera do *nómos* é o espaço da cidade, e se a impureza do criminoso ameaça a cidade como um todo, é porque a ordem das coisas e dos homens materializada na cidade está em perigo. O espaço ordenado do *nómos* gere a dualidade pureza-impureza que ele próprio produz, de modo que o impuro deve ser afastado da região na qual a ordenação daquela dualidade se dá³⁵³. Pois o ser impuro não pode ter acesso ao *nómos*, acessá-lo é acessar o conhecimento da ordem das coisas e dos homens, é saber sua distribuição e determinação:

O *nómos* como princípio de distribuição, como princípio da justa repartição, é forçosamente inacessível ao impuro. O desvelamento da ordem das coisas que possibilita o enunciado do *nómos* e que o justifica, esse desvelamento permanecerá impossível para quem for impuro. Inversamente, a pureza é condição para se ter acesso à lei: para ver a ordem das coisas e para poder proferir o *nómos*.³⁵⁴

É por isso que o caráter inacessível do *nómos* significará a cegueira do ser impuro. Ele não sabe, é cego para aquilo que deveria ver – o *nómos* –, portanto, está conspurcado. Cegueira e impureza entram num círculo em que um termo produz o outro e vice-versa: tornou-se impuro porque estava cego para o *nómos*, mas se estava cego é porque já era impuro. A cegueira traduz a ausência do saber do *nómos*, aquilo que se lhe contrapõe. Daí o impuro ser considerado *ánomos* (“O impuro é aquele cujos olhos estiveram fechados para o *nómos*. É impuro porque é *ánomos*”)³⁵⁵. (A propósito, é esclarecedor observar o sentido de *anomia-ánomos* que Martin Ostwald consigna: “*ánomos* refere-se não à infração de um *nómos* específico” – existe um vocábulo próprio para isso: *paránomos* – “mas à oposição [*defiance*] da ordem social enquanto tal”³⁵⁶)

A pureza é a condição exigida para se dizer e ver o *nómos* como manifestação da ordem. A separação pureza/impureza, portanto, está ligada ao *nómos* de quatro modos:

– a impureza produz seus efeitos no espaço do *nómos* (é por isso que o exílio é, em si mesmo, a purificação) (a divisão, a separação, a não-mistura);

³⁵² *Ibid.*, p. 172.

³⁵³ “Em todo lugar onde reina o *nómos*, ou seja, em todo o espaço que constitui a cidade, o criminoso é perigoso. Sua conspurcação compromete a ordem das coisas e dos homens”; “É por isso que é preciso excluí-lo desse *nómos*, desse ‘espaço social’ que define a cidade” (*Ibid.*, p.169).

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 169.

³⁵⁵ *Ibid.*

³⁵⁶ OSTWALD, Martin. *Nomos and the beginnings of the Athenian democracy*, ob. cit., p. 86. Cf., *id.*, p. 85: “It describes neither the transgression of a particular *nómos* – the proper term for that is *paranomía* – nor the kind of unconventional behavior which most people frown upon yet tolerate. In all its forms, noun, adjective, and verb, its signification is more general than that: it denotes a violent and unruly kind of conduct which infringes *nómos* both in its sense of ‘law-and-order’ and ‘proper behaviour’.”

– a impureza deve ser excluída do *nómos*, e isso em função do próprio *nómos*. É a lei que diz que é preciso excluir;

– mas a impureza só teve lugar porque a pessoa já foi excluída do *nómos*, pela ignorância ou pela cegueira. E se está cega para o *nómos* é porque é impura.

– As relações da impureza com a lei afinal se estabelecem por intermédio do saber. Para saber enunciar a lei é preciso não ser impuro. Mas para ser puro é preciso saber a lei.

Está sendo tecida toda uma ética da verdade, da qual ainda não escapamos, mesmo que desse formidável acontecimento não recebamos mais que os ecos amortecidos.³⁵⁷

A posição de Édipo diante do *nómos* é exemplar e ao mesmo tempo paradoxal nesse contexto. Foi Édipo quem salvou Tebas da peste que a assolava, pois com seu saber solucionou o enigma – Édipo “é aquele que retificou, reaprumou (*orthós*) a cidade; são os termos empregados tradicionalmente para designar a obra do nomóteta”³⁵⁸. Esse saber o alçou ao trono do poder. Mas como detentor do poder (*týrannos*), um poder em excesso (que ao fim levará a um saber excessivo e insuportável), Édipo não verá – não saberá – o que mais deveria ver. Como anota Jean-Pierre Vernant, Édipo “muito seguro de si, muito confiante de sua *gnóme*, seu julgamento, ele não é levado a duvidar de sua interpretação dos fatos; naturalmente orgulhoso, ele se pretende sempre e em toda parte o senhor, o primeiro”³⁵⁹. “Muitas coisas *parecem* acontecer, mas apenas uma acontece efetivamente”, observa por sua vez Trajano Vieira, Édipo é colocado “muitas vezes frente a frente com toda a evidência”, de maneira a encontrar “explicações e hipóteses que são de longe mais razoáveis e sensíveis do que a verdade”³⁶⁰. O problema é que Édipo “se tornou impuro ao estar cego para o *nómos* mais fundamental – pai e mãe. E eis que agora não sabe mais o que fazer pois, sem que saiba disso ainda, sua impureza colocou-o fora do *nómos*. Não sabe mais qual é a ordem das coisas e a ordem humana.”³⁶¹. E, ao final, será pela boca de um escravo que a verdade enfim emergirá – outra inversão, pois agora é um saber sem poder que estabelece a verdade, ao passo que um poder sem saber (Édipo) nada pode diante da verdadeira realidade dos fatos comprovada por uma investigação que interroga suspeitos, ouve testemunhas e afinal estabelece o veredicto. A conspiração foi identificada, bem como o ser impuro que será extirpado da cidade, a qual então – novamente pura – restará a

³⁵⁷ Aulas, ob. cit., p. 169-170.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 172.

³⁵⁹ VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. 2.ed. São Paulo: Perspectiva, 2011, p. 67.

³⁶⁰ VIEIRA, Trajano. *Édipo Rei de Sófocles*. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 172.

³⁶¹ FOUCAULT, Michel. Aulas, ob. cit., p. 172.

salvo. Não apenas o estabelecimento do fato se mostra pois importante, mas também o restabelecimento da ordem do *nómos* e de sua pureza.

Ao contrapor-se ao Édipo freudiano – espécie de fundamento estrutural da natureza humana – com uma análise que evidencia as formas jurídicas presentes na tragédia de Sófocles, Foucault na verdade vê na figura de Édipo a expressão de “um certo sistema de coerção ao qual, a partir da Grécia, o discurso de verdade obedece nas sociedades ocidentais”³⁶². O discurso jurídico e a nova forma que lhe corresponde – retratados na tragédia – provêm da necessidade de “fundamentar o princípio de distribuição do poder no saber de uma ordem das coisas à qual a sabedoria e a pureza dão acesso”³⁶³, mas que não significa outra coisa senão a exigência de “fundamentar o *nómos* em um saber-virtude que em si mesmo é muito simplesmente o respeito ao *nómos*. A verdade só será dada àquele que respeitar o *nómos* e ele só alcançará a verdade do *nómos* com a condição de ser puro”³⁶⁴.

A transformação da fulguração do acontecimento em fato constatado e o acesso à verdade franqueado apenas àquele que respeitar o *nómos* são as duas grandes coerções históricas que partindo da Grécia foram impostas ao discurso verdadeiro das sociedades ocidentais; e é o nascimento, a formação dessas coerções históricas que seriam narrados em Édipo.³⁶⁵

Grosso modo, o que Foucault descreve em suas análises não deixa de ser também a passagem do *jurar* para o *julgar*, e como nessa transformação jurídica a verdade garante seu quinhão metamórfico eminente. Uma nova distribuição das partes e das parcelas acontece. Agora a verdade enquanto verdade “histórica” – trata-se de investigar (*historeîn*), ouvir a testemunha (*hístor*) para constatar o fato –, assentada pela demonstração racional, é que terá primazia. Em outras palavras, é com a transição da provação do acontecimento para a comprovação do fato, e como resultado desse processo, que a íntima ligação entre verdade e *nómos*, verdade do fato e verdade do *nómos*, se estabelece. Como observa Frédéric Gros ao comentar as análises de Foucault acerca das formas jurídicas da Grécia antiga: “A verdade filosófica seria filha dessas práticas judiciais”³⁶⁶.

3.5. «O animal que logo sigo/sou»

³⁶² *Ibid.*, p. 173.

³⁶³ *Ibid.*, p. 177.

³⁶⁴ *Ibid.*

³⁶⁵ *Ibid.*

³⁶⁶ GROS, Frédéric. *Michel Foucault*. Trad. Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrortu, 2007, p. 80.

Nos cursos subsequentes no Collège de France, Foucault não mais tratará do *nómos* – embora nos dois seguintes examine o direito germânico e feudal, assim como o tema da punição na modernidade, a resultar em *Vigiar e punir* (1975). No decorrer da década de 1970 e nos inícios da década sucessiva, seu interesse e suas investigações se prolongarão por outros períodos históricos e se ramificarão por vários âmbitos temáticos.

No entanto, em 1984 – no último curso que ministrará no Collège de France (1983-1984) –, Foucault volta a se ocupar do tema do *nómos*, agora no contexto de suas pesquisas sobre a *parresía*, especificamente relacionado ao cinismo antigo. É sobretudo na figura de Diógenes de Sinope (410-323 a.C.)³⁶⁷ – a partir de fontes tardias (dos primeiros séculos da nossa era) muitas vezes anedóticas – que Foucault vislumbra o modelo cínico da fala franca (*parresía*) consubstanciado num modo radical de existência.

Quase no fim da segunda hora da aula de 7 de março de 1984, após abordar o problema da verdadeira vida (*alethès bíos*) e dos sentidos da verdade que lhe dizem respeito – aliás, uma “noção de verdade [...] aplicável a algo bem diferente de proposições ou enunciados”³⁶⁸ –, em especial com referência aos textos platônicos, Foucault então introduz o que apenas na aula seguinte seria desenvolvido com detalhes: Diógenes, o Cínico, teria recebido do oráculo de Delfos uma missão – do mesmo modo que Sócrates recebera a tarefa da maiêutica. Mas no caso de Diógenes, Apolo teria lhe dado a seguinte incumbência: *parakharáxon tò nómisma*, “modifica a moeda”.

Essa fórmula-injunção pode ser compreendida, segundo Foucault, como uma ordem tanto para alterar a moeda quanto para mudar os costumes, as normas, o modo de ser: “é preciso, primeiramente, salientar a aproximação que há – e que a própria palavra indica – entre moeda e costume, regra, lei. *Nómisma* é a moeda. *Nómos* é a lei. Mudar o valor da moeda também é tomar certa atitude em relação ao que é convenção, regra, lei.”³⁶⁹ Trata-se de um princípio ambíguo, que pode significar tanto algo negativo (desonesto) quanto positivo no sentido de mudança

³⁶⁷ Para uma visão geral e abrangente da vida e obra de Diógenes, cf. NAVIA, Luis E. *Diógenes, o Cínico*. Trad. João M. M. Auto. São Paulo: Odysseus, 2009. Consta do apêndice dessa obra os excertos da vida de Diógenes extraídos da obra do biógrafo Diógenes Laércio (séc. III d.C.) *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Para mais detalhes, ver LAERZIO, Diogene. *Vite e dottrine dei più celebri filosofi* (texto greco a fronte). A cura di Giovanni Reale. Milano: Bompiani, 2005.

³⁶⁸ FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II: curso no Collège de France (1983-1984)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 193.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 199.

para o verdadeiro valor da vida: “Princípio difícil, princípio obscuro, princípio a partir do qual foram apresentadas muitas interpretações.”³⁷⁰

De todo modo, “é tido como um princípio de vida, inclusive o princípio mais fundamental e mais característico dos cínicos”³⁷¹, está “no cerne da experiência e da prática cínicas”³⁷², afirma Foucault. Está em causa um princípio que permeará portanto o cinismo como um todo e o distinguirá das demais filosofias (socrática, estoica, epicurista) com as quais partilha certos tópicos e questões que convergem para os temas do “cuidado de si” e da “verdadeira vida”.

No núcleo desse princípio-injunção – é decisivo reiterar – está contido não apenas o “tema de que *nómisma* é a moeda, mas também é *nómos*”³⁷³ no seu sentido mais profundo e existencial³⁷⁴: “O princípio de alterar o *nómisma* também é mudar o costume, romper com ele, quebrar as regras, os hábitos, as convenções e as leis”³⁷⁵. É essa imbricação, ou melhor, é essa indistinção que Foucault apreende e desenvolve.³⁷⁶

O tema da verdadeira vida aparece aqui como o metal da moeda cuja efígie deve ser modificada. Mantém-se o metal – trata-se sempre da (verdadeira) vida –, mas “impondo-lhe outra efígie, melhor e mais adequada, é isso que é definido por esse princípio cínico, tão importante, de alterar e mudar o valor da moeda”³⁷⁷. Os princípios da verdadeira vida, que já estavam presentes na filosofia clássica tradicional, serão tomados e radicalizados pelo cinismo ao ponto de sua extrapolação e subversão. Trata-se, segundo Foucault, de “apagar a efígie e substituí-la por outra”³⁷⁸.

Se *nómisma* (extensão de *nómos* e traduzido seja por moeda, seja por costume e lei correntes) também está compreendido pelo *nómos* (como entende Foucault), então aquela fórmula oracular contém a injunção que impõe ‘descaracterizar’ (é o sentido literal de *parakharáttein*) a efígie do *nómos*, transfigurar tal figura. Em 1971 Foucault dizia que o que estava “inscrito na marca monetária”, nas moedas de

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 210.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 212.

³⁷² *Ibid.*, p. 213.

³⁷³ *Ibid.* Vale mencionar, de resto, que Pierre Chantraine aponta o sentido primário de *nómisma* como “costume, o que é reconhecido e admitido” (*coutume, ce qui est reconnu et admis*), de modo a designar daí com frequência o sentido de “moeda” em jônico e ático (*Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots. Tome III (Λ-Π)*. Paris: Klincksieck, 1974, p. 743).

³⁷⁴ “[...] trata-se de substituir as formas e os hábitos que costumam marcar a existência e lhe dar sua figura pela efígie dos princípios tradicionalmente admitidos pela filosofia” (*A coragem da verdade*, ob. cit., p. 214).

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 213.

³⁷⁶ “É bem verossímil que, qualquer que tenha sido o sentido originário dessa fórmula, tenha sido assim que ela foi recebida e compreendida. É isso, portanto, em certo sentido, que é necessário reter” (*Ibid.*, p. 214).

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 200.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 199.

Atenas, Corinto e Egina, não eram tanto as figuras da coruja, do cavalo e da tartaruga, mas sobretudo marcada ali estava a efígie de “uma luta pelo poder político”. Agora – e num sentido de maior envergadura e peso existenciais – trata-se de alterar aquela efígie, pôr em marcha uma outra luta: que transfigure radicalmente a forma de vida, que empreenda a transformação para uma “vida outra”, verdadeiramente outra.

Das pesquisas do início da década de 1970 sobre a vontade de verdade no interior dos sistemas de coerção para suas investigações uma década depois sobre os regimes de veridicação, é a efígie do poder, a efígie do *nómos*, que parece novamente estar em jogo – ou ao menos fazer uma reentrada em cena.

Como se dá essa transfiguração da efígie do *nómos*? Para Foucault, através de uma dramatização – envolvendo caricatura e escândalo – que radicaliza em grau tão intenso (a ponto de subverter e transmutar) os quatro sentidos tradicionais da verdadeira vida que, desde Sócrates e Platão, são: 1) a vida não-dissimulada: transparente e pública – que com os cínicos atinge o impudor e o descaramento; 2) a vida sem mistura: pura, sem dependências e autossuficiente – que no cinismo torna-se vida indiferente (*bíos adiáphoros*), ao ponto do despojamento ativo, da pobreza agressiva; 3) a vida reta: conforme o *lógos* e o *nómos* – que os cínicos fazem cruzar a fronteira do humano em direção a uma exclusiva “valorização positiva da animalidade”³⁷⁹, de modo a ordenar-se tão-só pela natureza; e 4) a vida soberana: senhora de si, imperturbável e benfazeja – que os cínicos levam ao extremo da derrisão, “numa realeza miserável, de provações, de provações em relação a si mesmo, de luta em relação aos outros”³⁸⁰, de militância drástica, combativa e universalmente aberta “cuja alteridade deve levar à mudança do mundo”³⁸¹.

No fundo, essa verdade encarnada na existência cínica, cujos quatro modos ou sentidos quase sempre se cruzam e se misturam, é um todo múltiplo e teso que às vezes torna difícil divisar as fronteiras entre suas formas. Esses modos de ser da prática cínica – e talvez o segundo e o terceiro com maior ênfase – operam uma redução da existência ao nível do estritamente necessário, exigem uma eliminação ativa e impetuosa de tudo o que não seja imprescindível à vida. O indispensável, o elementar, o necessário, significa uma contínua e obstinada exposição à natureza animal do homem.

Foucault afirma que uma maneira possível de “esclarecer o sentido” da locução *parakharáttein tò nómisma* é justamente recordar que os cínicos se

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 233.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 250.

³⁸¹ *Ibid.*, p. 253.

atribuíam a qualificação de “cães”. (O adjetivo *kynikós*, além de conter a acepção filosófica de ‘cínico, da escola cínica’, quer dizer antes de mais nada ‘canino, de cão’, derivado de *kýon/kýnós* ‘cão’). A partir da associação desse *bíos kynikós*, dessa vida de cão, a fórmula de transfiguração da efígie do *nómos* adquire uma imagem tangível intensa. Assim como “os cães e os animais ousam fazer”³⁸², o cínico faz em público aquilo que os homens ocultam – é a vida radicalmente não-dissimulada, na qual não existe vergonha. Também como o cão, o cínico é indiferente, “não se prende a nada, não tem outras necessidades além das que pode satisfazer imediatamente”³⁸³. A vida dos cínicos, ainda, é “uma vida que late, uma vida diacrítica (*diakritikós*), isto é, uma vida capaz de brigar, de latir contra os inimigos, que sabe distinguir os bons dos maus, os verdadeiros dos falsos, os amos dos inimigos”; é uma “vida de discernimento que sabe se pôr à prova, que sabe testar e que sabe distinguir”³⁸⁴. E afinal é uma vida de guarda, de vigilância e proteção, “que sabe se dedicar para salvar os outros e proteger a vida dos amos”³⁸⁵.

Detenhamo-nos por um instante no aspecto *diakritikós* relacionado à vida reta ou ordenada dos cínicos.³⁸⁶ Na tradição filosófica, a vida reta “era uma vida conforme à natureza, mas era também uma vida conforme às leis [...] convencionadas entre os homens”³⁸⁷. Havia portanto uma certa equívocidade nessa noção tradicional de vida reta, que estava em conformidade ambígua “com um núcleo de naturalidade e um conjunto nunca totalmente definido, bastante vago, e, conforme as escolas e os filósofos, variável, variável relativamente às leis humanas, às leis sociais, às leis cívicas reconhecidas como devendo servir de marco, de grade, de princípio organizador para a verdadeira vida”³⁸⁸. Com os cínicos, a ambiguidade parece ceder lugar à exclusividade da natureza como reitora da vida³⁸⁹: “Nenhuma convenção, nenhuma prescrição humana pode ser aceita na vida cínica, se não for exatamente conforme ao que se encontra na natureza, e somente na natureza.”³⁹⁰

É assim, claro, que os cínicos recusam o casamento, recusam a família, praticam, ou pretendem praticar, a união livre. Assim, os cínicos recusam todos os tabus e as convenções alimentares. [...]. Nem a antropofagia pode ser recusada pelo cínico. Era

³⁸² *Ibid.*, p. 213.

³⁸³ *Ibid.*

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 213-214.

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 214.

³⁸⁶ “A vida diacrítica, essa vida latidora que faz distinguir entre o bem e o mal, entre os amigos e os inimigos, entre os amos e os outros, é a continuação mas também a reversão escandalosa, violenta, polêmica, da vida reta, da vida que obedece à lei (ao *nómos*)” (*Ibid.*).

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 231.

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 231-232.

³⁸⁹ “Só o que é da ordem da natureza é que pode ser um princípio de conformidade para definir a vida reta de acordo com os cínicos” (*Ibid.*, p. 232).

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 232.

também pela mesma razão que os cínicos recusavam tudo o que podia ser interdição do incesto.³⁹¹

A animalidade, nesse sentido, “será um modelo de comportamento, modelo material em função dessa ideia de que, daquilo que o animal pode prescindir, o ser humano não deve necessitar”³⁹². De acordo com Frédéric Gros, “o cínico desnivelara o essencial ao transferi-lo para o lado do elementar”, deslocara para a “Natureza tomada rente à necessidade elementar”³⁹³. Assim, o teriomórfico e o mais elementar convergem para moldar o homem cínico a partir apenas do que é necessário segundo a natureza: “o homem não deve ter outras necessidades além das do animal, além das que são satisfeitas pela própria natureza.”³⁹⁴

É aí que o caráter *diakritikós* da vida ordenada pela natureza animal – portanto, não apenas “que faz distinguir entre o bem e o mal, entre os amigos e os inimigos” etc. – assume uma dimensão nuclear no cinismo. A vida cínica é uma vida de *crítica* radical à humanidade, uma vida que julga drasticamente sua condição humana histórica a ponto de dissociar-se dela mediante uma conformação e identificação à natureza animal, mediante sua ordenação tão-somente conforme as necessidades naturais. Nesse sentido, o *bíos kynikós*, enquanto forma radical e concretamente plasmada de uma vida diacrítica (*bíos diakritikós*), expressa o julgamento decisivo (*diakrínein*) do que é artifício humano ao rejeitá-lo enérgica e inteiramente em prol de uma animalidade que tradicionalmente sempre fora denegada como o que deveria ser separado e superado para que o humano se constituísse³⁹⁵.

Essa vida de discernimento que separa humanidade e animalidade não quer dizer, porém, mera constatação de um fato: “A animalidade não é um dado, é um dever”³⁹⁶. É um exercício, um desafio no qual o cínico deve expor-se à prova da natureza, colocar-se “à prova do necessário”³⁹⁷, deve expor a própria vida (“Em

³⁹¹ *Ibid.*

³⁹² *Ibid.*, p. 233.

³⁹³ GROS, Frédéric. *Caminhar: uma filosofia*. Trad. Lília Ledon da Silva. São Paulo: É Realizações, 2010, p. 136.

³⁹⁴ FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade*, ob. cit., p. 233.

³⁹⁵ Como escreveu Jacques Derrida a propósito da denegação animal: “Esta não poderia representar uma denegação entre outras. Ela institui o próprio do homem, a relação consigo de uma humanidade antes de mais nada preocupada com seu próprio e ciumenta em relação a ele” (DERRIDA, Jacques. *O animal que logo sou (A seguir)*. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Unesp, 2002, p. 34).

³⁹⁶ FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade*, op. cit., p. 234.

³⁹⁷ GROS, Frédéric. *Caminhar*, ob. cit., p. 138.

todos os sentidos da palavra francesa, ‘expõe-se’ [*on expose*] a vida”)³⁹⁸. Trata-se de um dever-ser vital. Antes que um devir-animal – se me é permitido o tropo –, trata-se de um “dever-animal”.

A cesura que a transfiguração cínica da efígie do *nómos* realiza é o corte que subverte todas as convenções, todos os *nómoi* convencionados pelos homens, todas as regras supérfluas, inúteis e mesmo úteis. O imperativo é mais feroz: apenas e tão-só o necessário. O necessário restringe-se unicamente ao natural, primário, ao animal no homem. O *nómos* cínico é a “lei” da natureza.

É essa a ferocidade canina, (que deve ser) indiferente a tudo que não seja absolutamente necessário. Apenas o necessário resiste. Esse é o veredicto decisivo, o juízo da verdade que a vida cínica escancara. Talvez essa seja a mais corajosa fala veraz, nascida da tarefa délfica de transfiguração do *nómos*. Essa transfiguração é o “insuportável”³⁹⁹ da verdade.

Em suma, esse modo extremo de existência que os cínicos professariam está em grande medida compendiado de maneira eloquente num passo da penúltima aula que Foucault apresentou antes de sua morte:

[...] é um combate contra costumes, contra convenções, contra instituições, contra leis, contra todo um estado da humanidade. É um combate contra vícios, mas esses vícios não são simplesmente os do indivíduo. São os vícios que afetam o gênero humano inteiro, são os vícios dos homens, e são vícios que tomam forma, se baseiam [em] ou são a raiz de tantos hábitos, de maneiras de fazer, de leis, de organizações políticas ou de convenções sociais que encontramos entre os homens. Assim, o combate cínico não é simplesmente esse combate militar ou atlético pelo qual o indivíduo vai assegurar o controle de si, e com isso ser benéfico [aos] outros. O combate cínico é um combate, uma agressão explícita, voluntária e constante que se endereça à humanidade em geral, à humanidade em sua vida real, tendo como horizonte ou objetivo mudá-la, mudá-la em sua atitude moral (seu *éthos*), mas, ao mesmo tempo e com isso mesmo, mudá-la em seus hábitos, suas convenções, suas maneiras de viver.⁴⁰⁰

3.6. *Excursus* nômade

³⁹⁸ FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade*, ob. cit., p. 206. A propósito: “O *bíos philosophikos* como vida reta é a animalidade do ser humano encarada como um desafio, praticada como um exercício e lançada na cara dos outros como um escândalo” (*Ibid.*, p. 234).

³⁹⁹ A expressão é de Frédéric Gros em ‘Situação do curso’ in FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade*, p. 313.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 247.

Um aspecto que também está relacionado ao modo cínico da verdadeira vida é o nomadismo. Mas essa figura precisa ser bem compreendida na peculiaridade cínica que a torna inconfundível. Frédéric Gros, numa obra que procura examinar a filosofia sob a perspectiva do caminhar (*marcher*), ou melhor, apresenta o caminhar como filosófico, dedica um capítulo especial para “o caminho cínico”. Segundo esse autor, a radicalidade do cinismo não deixa nada de fora, “tudo é denunciado, acusado, tratado com zombaria, a começar pela condição de nômade”: “A filosofia cínica está ligada à situação de caminhante muito além das aparências da errância, na verdade segundo dimensões de experiência inerentes às grandes peregrinações e que, quando importadas para as cidades, viram dinamite.”⁴⁰¹

Compreende-se melhor o peculiar caráter nômade do cínico quando se percebe que sua filosofia é cosmopolita, diz respeito a todas e a cada uma das cidades dos homens. Cidadão do mundo, “a terra é seu domínio”⁴⁰². Ele “tampouco conhece fronteiras, visto que está em casa onde quer que possa caminhar”⁴⁰³, seu “desenraizamento” não tem limites. O caminhar nômade do cínico dá-se não por desertos e montanhas, e sim em meio às cidades, através delas, no seu interior e na passagem de uma à outra; dá-se próximo e à vista de todos, faz entrar o “fora” cínico no cerne da vida associada. Daí o caráter explosivo do escândalo cínico.

Em direta conexão com a análise foucaultiana, Gros elenca (também) quatro características do cinismo suscitadas “pelo estado de nômade”⁴⁰⁴. A primeira é a do elementar, em direção ao qual a caminhada do cínico o lança numa experiência bruta (“o vento glacial, o aguaceiro, o sol escaldante”)⁴⁰⁵: à semelhança de um Alberto Caeiro, “não há nada de verdadeiro a não ser o sol, o vento, a terra, o céu”⁴⁰⁶; a verdade “é selvagem e participa da energia dos elementos”⁴⁰⁷. A segunda característica é a do cru: o natural é rústico e cru – no cínico, sua linguagem e suas maneiras também o são, ele se alimenta de carne crua, como os cães; a nudez e as funções fisiológicas estão à vista de todos. O terceiro traço do nômade cínico é o do fora: a distinção artificial entre público e privado arrebenta-se com a naturalidade da vida cínica que faz do fora seu intrínseco modo de ser – o cínico, como Diógenes, pode morar num barril, não tem casa, faz tudo ao ar livre. Dessas características, a quarta e “última dimensão do cínico peregrino é a do necessário”⁴⁰⁸: o necessário

⁴⁰¹ GROS, Frédéric. *Caminhar*, ob. cit., p. 134.

⁴⁰² *Ibid.*, p. 139.

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 140.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 135.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 134.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 135.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 134.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 138.

porém deve ser conquistado, não é mera fatalidade nem resignação, mas superação; “é preciso descer um pouco mais fundo que o nível do útil”, de modo que “o necessário mostra repentinamente o mundo inteiro dos objetos culturais como acessórios, alienantes, incômodos, *empobrecedores*”⁴⁰⁹; daí a pobreza que se torna riqueza no “gozo do necessário”, já que nada falta ao cínico, ele tem toda a terra, as águas, os recantos naturais. (Embora Gros efetue aqui uma distinção entre o elementar e o necessário, a análise de Foucault, que o próprio Gros comenta em outro momento, faz esses caracteres coincidirem: “O que é verdadeiramente necessário para viver? Surge então o elementar, como uma camada de necessidade absoluta”⁴¹⁰. É significativo, a propósito, recordar um episódio notório atribuído a Diógenes⁴¹¹: certa vez, após ter observado uma criança beber água com as mãos em concha, lançou fora a vasilha que trazia em sua bolsa exclamando: “Uma criança me venceu na simplicidade!”. Jogou fora ainda sua tigela ao ver um menino, cujo prato se quebrou, que recolhia seu cozido de lentilhas com a parte côncava de um pedaço de pão)

Todos esses traços cínicos vinculados ao aspecto nômade se contrapõem furiosamente – assim como aqueles quatro sentidos da verdadeira vida expostos por Foucault e com os quais se confundem – aos modelos tradicionais do sábio intelectual enredado nos artificios das convenções humanas. Para Frédéric Gros: “Os únicos sábios gregos autenticamente caminhantes foram os cínicos.”⁴¹²

★

À primeira vista não se nota a relação “originária” que a figura do nômade possui com *nómos*. Do ponto de vista linguístico, ‘nômade’ é uma forma também proveniente do grego *némein* (cujos significados Schmitt explora para caracterizar *nómos*, sem no entanto mencionar o aspecto nômade). Desse espectro morfológico e semântico – em especial do termo *nomós* ‘pasto’ – procede *nomás/nomádos* que designa os pastores nômades, que vagam em busca de pasto⁴¹³ (donde o adjetivo *nomádikos* ‘que concerne aos pastos, aos nômades’)⁴¹⁴. É a partir do sentido pastoral, das tribos nômades pastoris que perambulam com seus rebanhos, que o termo surgiu e se desenvolveu.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 139.

⁴¹⁰ In ‘Situação do curso’. FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade*, p. 312.

⁴¹¹ LAERZIO, Diogene. *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, ob. cit., p. 644-645 (na citação canônica: livro VI, 37).

⁴¹² GROS, Frédéric. *Caminhar*, ob. cit., p. 132.

⁴¹³ Cf. LIDDELL, Henri George; SCOTT, Robert; JONES, Henry Stuart. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon, 1996, p. 1178 (verbeta νομάς).

⁴¹⁴ Cf. CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, ob. cit., p. 742 (verbeta νέμω).

Em breves páginas de *Diferença e repetição* (publicado dois anos antes do curso inaugural de Foucault no Collège de France) Gilles Deleuze abordou o tema – com apoio num estudo de 1949 do linguista Emmanuel Laroche⁴¹⁵, que Schmitt também conhecia⁴¹⁶ – a fim de mostrar que o *nómos* conteria ainda, e primordialmente, uma dimensão que, ao invés de separar e excluir, expressaria a distribuição em comum no espaço sem limitações: trata-se para Deleuze da dimensão *nômade* do *nómos*.

Essa temática será retomada e ampliada em 1980 com *Mil platôs* para então compor o que Deleuze e Guattari designam por “nomadologia”. Mas já em 1973 (no ensaio *Pensamento nômade*) Deleuze havia esboçado o que viria a constituir, com todos os seus múltiplos desdobramentos, a “máquina de guerra nômade”⁴¹⁷. A princípio, em *Diferença e repetição* – ao procurar caracterizar o tipo de distribuição inerente ao ser unívoco – Deleuze distingue uma distribuição que partilha o espaço, baseada no juízo de analogia, e “uma distribuição totalmente diferente dessa, que é preciso chamar de nomádica, um *nomos* nômade, sem propriedade, sem cerca e sem medida”⁴¹⁸. (À diferença de Foucault, indícios não desprezíveis permitem suspeitar que Deleuze conhecia o trabalho de Carl Schmitt) Esses dois tipos de distribuição são, segundo Deleuze, “completamente diferentes”, inconciliáveis, e valem tanto para o *nómos* quanto para o *lógos*, visto que essas próprias palavras, enquanto tais, “remetem a problemas de distribuição”⁴¹⁹.

Assim, Deleuze apresenta um *nómos* nomádico, no qual os indivíduos “se distribuem num espaço aberto ilimitado ou, pelo menos, sem limites precisos”, que se contrapõe a um *nómos* sedentário “que procede por determinações fixas e proporcionais, assimiláveis a ‘propriedades’ ou territórios limitados na representação”⁴²⁰. As distribuições nômades produziriam então distúrbio e subversão “nas estruturas sedentárias da representação”⁴²¹, uma ultrapassagem dos limites, um salto para o extremo. O âmbito em que Deleuze situa o tema do *nómos*, por certo, não se restringe ao espaço físico, mas diz respeito também e sobretudo ao espaço do pensamento. Em todo caso, o amparo etimológico de que se serve é o

⁴¹⁵ LAROCHE, Emmanuel. *Histoire de la racine nem- en grec ancien (νέμω, νέμεσις, νόμος, νομίζω)*. Paris: Klincksieck, 1949. (Étude et commentaires. 6.).

⁴¹⁶ Cf. Nomos – Nahme – Name, in SCHMITT, Carl, *Staat, Großraum, Nomos*, ob. cit., p. 581; Nomos – Presa di possesso – Nome, in SCHMITT, Carl, *Stato, grande spazio, nomos*, ob. cit., p. 353.

⁴¹⁷ DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta: e outros textos*. Org. de Luiz Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 328.

⁴¹⁸ DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018, p. 63.

⁴¹⁹ *Ibid.*

⁴²⁰ *Ibid.*

⁴²¹ *Ibid.*, p. 64.

ponto de partida para fundar seu *nómos* nômade. Na nota de pé de página sobre a questão, Deleuze escreve o seguinte:

E. Laroche mostra que a ideia de distribuição em *νόμος-νέμω* não está numa relação simples com a de partilha (*τέμνω, δαίω, διαιρέω*). O sentido pastoral de *νέμω* (apascentar) só tardiamente implica uma partilha da terra. A sociedade homérica ignora cercas e propriedades das pastagens: não se trata de distribuir a terra para os animais, mas, ao contrário, de distribuí-los, de reparti-los aqui e ali num espaço ilimitado, floresta ou flanco de montanha. O *νόμος* designa, inicialmente, um lugar de ocupação, mas sem limites precisos (por exemplo, o espaço em torno de uma cidade). Daí também o tema do “nômade”.⁴²²

O “inicialmente” do *nómos* parece funcionar para Deleuze como a inauguração de uma experiência vivenciada numa época primeva, um começo histórico (ao menos, na gramática histórica da palavra) anterior às divisões e partilhas territoriais, diverso do desenvolvimento do *nómos* como imposição de medidas e limites. No princípio, portanto, o *nómos* teria significado uma “distribuição de errância”⁴²³ pelo espaço imensurável e indefinido.

Isso fica ainda mais nítido em *Mil platôs*: “O *nomos* acabou designando a lei, mas porque inicialmente era distribuição, [...] uma distribuição muito especial, sem partilha, num espaço sem fronteiras, não cercado”⁴²⁴. E na raiz lexical estaria contido o índice dessa experiência primeira, fluida e exterior, cujo sentido se contrapõe à partilha da lei (“se opõe à lei, ou à *polis*, como o interior”): “A raiz ‘Nem’ indica a distribuição [*distribution*] e não a partilha [*partage*], mesmo quando ambas estão ligadas. Mas, justamente, no sentido pastoral a distribuição dos animais se faz num espaço não limitado, e não implica uma partilha das terras.”⁴²⁵ Laroche é aqui igualmente convocado para lastrear o argumento (“Emmanuel Laroche marca bem a diferença entre a ideia de distribuição e a de partilha”)⁴²⁶, em boa parte já contido em *Diferença e repetição*. Deleuze e Guattari podem então separar distribuição de partilha, e reservar apenas a primeira para o sentido pastoral, de tal modo que “pastorear” ou “apascentar” (*faire paître*) parece reduzir-se unicamente à ação de dispor os animais no espaço:

⁴²² *Ibid.*, p. 100, nota 6.

⁴²³ *Ibid.*, p. 63.

⁴²⁴ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia* 2. vol. 5. Trad. Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: 34, 2012, p. 54.

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 54, nota 44; DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mille plateaux: capitalisme et schizophrénie*. Paris: Minuit, 1980, p. 472, nota 44.

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 200, nota 11.

Apascentar (*nemô*) não remete a partilhar, mas a dispor aqui e ali, distribuir os animais. Somente a partir de Sólon, *Nomos* vai designar o princípio das leis e do direito (*Thesmoi* e *Dike*), para depois ser identificado às próprias leis. Numa época anterior, há antes uma alternativa entre a cidade, ou *polis*, regida pelas leis, e os arredores como lugar do *nomos*. [...] *nomos* (o que não é cidade, mas campo pré-urbano, platô, estepe, montanha ou deserto).⁴²⁷

O *nómos* assim estaria situado numa espécie de espaço livre e aberto, contíguo ou no entorno da cidade, mas sem se confundir com a *pólis* que, ao contrário, comporia um espaço delimitado e partilhado, interno e codificado. No ensaio de 1973 Deleuze havia aludido às formas codificantes presentes na sociedade – “a lei, o contrato e a instituição”⁴²⁸ – em oposição às quais o pensamento nômade aparece como uma potência que resiste e escapa aos códigos existentes, gerando um tipo de “desterritorialização” que não reproduz qualquer organização codificadora (não recai “na organização despótica e burocrática do partido ou do aparelho de Estado”)⁴²⁹, incluída aí a filosofia: “O discurso filosófico sempre esteve numa relação essencial com a lei, a instituição, o contrato, que constituem o problema do Soberano e que atravessam a história sedentária das formações despóticas às democracias”⁴³⁰. A potência nômade, de outra parte, está em relação direta com o fora num jogo de intensidades que descodifica os “estados vividos”⁴³¹, ao invés de sobre-codificá-los. Nietzsche seria o exemplo de quem fez “do pensamento uma máquina de guerra, [...] uma potência nômade”⁴³².

Com *Mil Platôs* a temática do *nómos* se alarga e se amplifica a ponto de constituir uma ciência nômade – “nomadologia” – enquanto máquina de guerra que se contrapõe à “ciência régia”. A máquina de guerra, “invenção nômade”⁴³³, habita o “espaço liso” e compõe seu correspondente humano, o “guerreiro nômade”⁴³⁴; em contraste com uma tal máquina (metamórfica por excelência) está o “aparelho identitário de Estado” que ao espaço liso opõe um “espaço estriado” (medido, repartido, homogêneo). Em certo sentido, trata-se do embate permanente de dois modelos de ciência, mas também de dois tipos de ação política: o modelo ambulante da nomadologia contra o modelo legal da ciência régia. Deleuze e Guattari apresentam toda uma nomenclatura própria e original que aparentemente

⁴²⁷ *Ibid.*, p. 54-55, nota 44.

⁴²⁸ *Pensamento nômade* in DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta*, ob. cit., p. 320.

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 328.

⁴³⁰ *Ibid.*, p. 327.

⁴³¹ *Ibid.*, p. 324.

⁴³² *Ibid.*, p. 328.

⁴³³ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs*, ob. cit., p. 109.

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 76.

baseia-se em séries de distinções em pares, mas que na verdade não significariam oposições fixas, e sim fluxos múltiplos de intensidade em contínua e complexa interação transformadora.

Seja como for, na perspectiva que nos interessa, é preciso analisar algumas dessas noções multiformes (e, em certo sentido, inapreensíveis). Com Deleuze e Guattari, o *nómos* ganha a dimensão primeira de uma experiência no espaço aberto, sem cercas ou muros, sem delimitações – sem *Hegungen*, diria Schmitt. Em *Diferença e repetição*, Deleuze já havia mencionado que, caso se quisesse falar em termos de medida, a “medida ontológica” do *nómos* estaria “mais próxima da desmesura das coisas que da primeira medida”⁴³⁵. Há aqui uma reversão antípoda operada no *nómos* se compararmos com o conceito schmittiano. Volta-se “*nomos* contra *polis*”, trata-se de “outra justiça”⁴³⁶. O *nómos* passa a constituir “uma máquina de guerra, polimorfa e difusa. É um *nomos*, muito diferente da ‘lei’”⁴³⁷, tem a forma da exterioridade, em oposição à interioridade da *pólis*, da cidade. Uma metamórfica máquina de guerra nômade sempre em confronto (e interação) com um aparelho de Estado. Lei, *pólis*, cidade, aparelhos de Estado, são nomes para aquilo que o *nómos* (a máquina de guerra, a ciência ambulante, a potência nômade, o díspar, os bandos etc.) visa destruir e “desterritorializar”, para aquilo que a cada instante tenta capturá-lo(s) e assimilá-lo(s) a fim de tornar homogêneo (cômpar) e reterritorializado – segundo as linhas e tramas identitárias do *lógos* – o que sempre retorna como diferente.

Convém observar que também Deleuze e Guattari apresentam “um *nomos* oponível ao *logos*”⁴³⁸ (mas não como Schmitt). Pois agora o *nómos* é pensado como originariamente nômade, antes de sua captura-apropriação pelo aparelho de Estado, pela ciência régia, pelo *lógos*. O Estado, o *lógos*, a soberania “só reina sobre aquilo que ela é capaz de interiorizar, de apropriar-se localmente”⁴³⁹. O nomádico, por sua vez, introduz o aleatório e acidental onde reina o necessário e calculado. A forma codificante do aparelho estatal da *pólis* expressa “o triunfo do *logos* ou da lei sobre o *nomos*”⁴⁴⁰, o *nómos* nomádico é o que resiste ao *lógos*-lei, resiste à codificação.

Mesmo sendo impossível apreender o multívoco e a singularidade que a filosofia deleuziana manifesta – e talvez seja esse mesmo seu desejo –, vale mencionar que inclusive o significado de “terra” pode deslocar-se conforme o

⁴³⁵ *Diferença e repetição*, ob. cit., p. 64.

⁴³⁶ *Mil platôs*, ob. cit., p. 14.

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 24-25.

⁴³⁸ *Ibid.*, p. 67.

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 24.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 43.

âmbito de sentido em que se situe (ou *nómos*-nômade, ou então lei-sedentária): “E não é em absoluto o mesmo sentido da Terra: segundo o modelo legal, não paramos de nos reterritorializar num ponto de vista, num domínio, segundo um conjunto de relações constantes; mas, segundo o modelo ambulante, é o processo de desterritorialização que constitui e estende o próprio território”⁴⁴¹.

★

Das formas jurídicas na antiga Grécia, examinadas por Foucault, ao *nómos*-cínico como emblema de uma radical transfiguração da existência, do caráter nômade do cínico ao *nómos*-nômade de Deleuze e Guattari, aquilo que de início e um pouco ao talante se esboçou a partir das concepções de ordenamento de Santi Romano e de Carl Schmitt e que agora começa a se delinear com alguma nitidez é uma espécie de cartografia dos territórios do *nómos*. Embora sempre inacabada e fragmentária – qualidades intrínsecas à pluralidade do próprio território – uma tal cartografia desenhou linhas que parecem convergir para um ponto de fuga. E conquanto esse ponto possa não ser mais que o efeito de uma refração arbitrária, convém seguir na direção que aquelas linhas parecem apontar. É o escopo do próximo capítulo.

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 42.

4

ANTROPONOMIA

4.1. Pastorear

Retomemos a questão do sentido pastoral de *nómos*. Esse é o sentido pressuposto, não apenas linguístico, a partir do qual Deleuze e Guattari fundamentam o caráter primordial e nômade do *nómos* que, assim, seria anterior à partilha territorial e sedentária (operada pela lei, pela *pólis* etc.). Segundo os autores, de início o aspecto pastoral apenas contemplaria a distribuição *no* espaço (e não a partilha *do* espaço), apenas uma disposição aqui e ali dos animais – e dos humanos. Um sentido, portanto, nômade-pastoral.

Pensados como dois tipos de movimento ou percurso, o “trajecto nômade [...] *distribui os homens (ou os animais) num espaço aberto*, indefinido, não comunicante”; o caminho sedentário, em contrapartida, “consiste em *distribuir aos homens um espaço fechado*, atribuindo a cada um sua parte”, afirmam Deleuze e Guattari⁴⁴²; observando melhor, a última oração (“atribuir a cada um sua parte”) não é outra senão a máxima do direito romano *suum cuique tribuere* com a qual Ulpiano definiu a justiça⁴⁴³ e à qual combinou outras duas para formar a tríade do direito⁴⁴⁴, e que desde Platão – referindo-se por sua vez ao legado (*kleronómos*) do poeta Simônides (séc. VI-V a.C.) – pertence essencialmente à problemática do direito e da justiça: “o justo é render a cada um o que lhe cabe” (*Rep.* 331e1-4)⁴⁴⁵. Que, por sua vez, Cícero tenha aludido no *De legibus* (1,6,19)⁴⁴⁶ à origem do correspondente nome grego de lei (isto é, *nómos*) como ‘distribuir’ (ou seja,

⁴⁴² DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs*, ob. cit., p. 54.

⁴⁴³ *Digesto* 1.1.10pr.

⁴⁴⁴ *Digesto* 1.1.10.1.

⁴⁴⁵ A célebre sentença (*tà opheilómēna hekástoi apodidónai*) aparece mais de uma vez no primeiro livro da *República* (331e, 332c, 335e). A propósito, cf. as seguintes traduções: *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 12.ed., Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, pp. 10-11 e 18; *Repubblica*. A cura di Giovanni Reale e Roberto Radice. Milano: Bompiani, 2009, pp. 159, 161 e 173; *Dialoghi Politici – Lettere*. vol. 1. A cura di Francesco Adorno. Torino: Utet, 1988, pp. 274, 275 e 281.

⁴⁴⁶ *De legibus/Las leyes*, ob. cit., p. 18/19: «eunque rem illi Graeco putant nomine <a> suum cuique tribuendo appellatam, ego nostro a legendo/Piensen que esta [Ley] deriva su nombre griego de la idea de ‘dar a cada uno lo suyo’, y yo pienso que su nombre latino está vinculado con la idea de ‘elegir’». Segundo Roger Labrousse, “Cícero cree que el griego *nómos* (ley) viene del verbo *nemo* (distribuir), y que el latino *lex* viene del verbo *lego* (elegir). De hecho, la fórmula *suum cuique tribuere* llegará a ser la definición romana clásica de la justicia” (*Idem*, p. 184, nota 41). No mesmo sentido, TOSI, Renzo. *Sentenças latinas e gregas*, ob. cit., p. 516.

tribuere como equivalente de *némo/némein*) não chega a ser afinal uma surpresa⁴⁴⁷ e ao mesmo tempo mostra como em Deleuze e Guattari o tema do *nómos* é submetido a uma tal retorcção a ponto não só de fazer colidir o par lei-*nómos* (em parte, como em Schmitt) mas sobretudo de cindir em dois o ‘distribuir’ (contra Schmitt).

Tribuere é um termo próprio do direito, informam Ernout e Meillet⁴⁴⁸. Seu conteúdo semântico, ligado à terra⁴⁴⁹ ou à divisão em partes das coisas em geral⁴⁵⁰, relaciona-se originariamente à repartição do povo romano em três (Ramnes, Tities e Luceres – donde a palavra *tribus*)⁴⁵¹. De qualquer modo, não parece haver dúvida de que a original impositação filosófica dada por Deleuze e Guattari à noção de “distribuição” ressalta e põe radicalmente em jogo seu caráter jurídico determinante. E tanto o pensamento quanto a extensão são atingidos pela distribuição nômade.

Contudo, é preciso olhar melhor essa forma que dispõe os animais na terra de modo a “reparti-los aqui e ali num espaço ilimitado”⁴⁵², esse movimento que “distribui os homens num espaço aberto”. O espectro pastoril, como reconhecem Deleuze e Guattari, é o núcleo de sentido do qual irradiaria o tipo nômade, um núcleo colhido em Homero: “O ofício de pastor, na época homérica, nada tem a ver com uma partilha de terras”⁴⁵³. Não é possível, portanto, dissociar as figuras do pastor e do nômade de maneira a se supor um nômade não pastor. Ao menos não no mundo homérico e no respectivo âmbito linguístico (da raiz *nem-*) do qual os autores extraem a noção de nômade.⁴⁵⁴

⁴⁴⁷ Não chega a ser uma surpresa porque mostra como Cícero (que está depois de Platão e antes de Ulpiano) tem plena consciência da problemática platônica da justiça e do *nómos* como *tribuere* (‘distribuir’) – a despeito da opinião recriminadora de Schmitt (e de Álvaro D’Ors) sobre sua tradução de *nómos* por *lex* – e é justamente essa noção de *tribuere* que informará na época clássica do direito romano, e mesmo no medievo, os conceitos de justiça e direito.

⁴⁴⁸ ERNOUT, Alfred; MEILLET, Alfred. *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire de mots*. 4.ed. Paris: Klincksieck, 2001, p. 701.

⁴⁴⁹ Por exemplo, em *De bello civili* (3,59,2), Julio César menciona a atribuição de terras na Gália e prêmio em dinheiro a alguém (*alicui agros in Gallia praemiaque rei pecuniariae tribuere*), in CASTIGLIONI, Luigi e MARIOTTI, Scevola. *IL -Vocabolario della lingua latina*. 4.ed. Torino: Loescher, 2007, verbete “tribũo”.

⁴⁵⁰ Cícero, em *Brutus* (152), refere-se à divisão do todo em partes (*rem universam tribuere in partes*), in *idem*.

⁴⁵¹ A propósito: “A provare l’antichità di questa trinità dei comuni sta il fatto che il Romani, specialmente in affari giuridici e politici, invece della parola *spartire e parte*, dicono regolarmente *dividere en tre (tribuere)* e *terzo (tribus)*” (MOMMSEN, Theodor. *Storia di Roma antica*. Libro I – dalle origini sino alla cacciata dei re di Roma. Trad. D. Baccini et al. Firenze: Sansoni, 1972, pp. 57-58).

⁴⁵² Ver *supra* nota 422.

⁴⁵³ Trecho de E. Laroche citado por Deleuze-Guattari (*Mil platôs*, ob. cit., p. 54, nota 44).

⁴⁵⁴ Por certo, existiram e existem nômades não pastores, como os povos nômades caçadores e coletores que não conhecem ou não praticam nem a agricultura, nem o pastoreio. Não é o caso da sociedade grega do período homérico, nem de seus períodos anteriores, como também não das sociedades indo-europeias

Se, em Homero, heróis e deuses são com frequência associados a aspectos e circunstâncias pastorais⁴⁵⁵, estudos especializados mostram que já nos períodos anteriores (micênico e minoico) se encontram práticas e características ligadas ao pastoreio que apresentam semelhanças com aquelas retratadas na *Ilíada* e na *Odisseia*, embora variem segundo o grau de importância e de intensidade.⁴⁵⁶ Tabuletas de argila escritas no chamado Linear B, da época micênica (c. 1600-1100 a.C.), contêm registros detalhados de um sistema estratificado de técnicas ligadas à reprodução animal, à produção de lã e à divisão do trabalho correlata. Segundo Marie-Louise Nosch, “existem várias estratégias importantes de gestão pastoral [*management herding*] de rebanhos de ovelhas, que são claramente empregadas no período tardio da idade do bronze egeu, como podemos ler nas tabuletas Linear B de Cnossos”.⁴⁵⁷ Essas estratégias consistiam em: castração, isolamento, separação de gêneros, divisão dos grupos por idade e homogeneidade dos rebanhos.

Entendido como uma forma específica de exploração e apropriação dos recursos da natureza pelo homem, o pastoreio tem suas origens – como explica Ugo Fabietti – no “processo geral de domesticação mediante o qual se torna possível exercer um controle sobre a reprodução dos rebanhos de animais selvagens”⁴⁵⁸. Sejam quais tenham sido os modos iniciais, esse processo de domesticação deu-se “necessariamente na presença das seguintes condições”: 1) a posse de um saber (empírico) a respeito do comportamento dos grupos animais; 2) a existência de um sistema ecológico adaptado; 3) o poder concreto de utilizar os recursos animais.

Assim, um novo processo produtivo se põe em marcha. Uma série de mudanças se efetuam: “progressiva redução da agressividade das espécies animais domesticadas”, em outras palavras, sua docilização; aumento “das características ‘úteis’ do animal” e, com isso, também a “mutação de suas características fisiológicas e morfológicas”; “manipulação da taxa de reprodução”; e, por fim, “a maior, se não total, dependência do animal pelo homem” (nutrição, proteção, cuidado etc.). Portanto, o pastoreio – ou apascentamento – é esse “complexo de

aparentadas linguisticamente à grega. Nesse sentido, ver a seção 1 (Gado e riqueza) de BENVENISTE, Émile. *Vocabulário das instituições indo-europeias*. vol. 1. Trad. Denise Bottmann. Campinas: Unicamp, 1995).

⁴⁵⁵ Por exemplo, Hermes rouba um rebanho, Apolo aparece como vaqueiro, Zeus se transforma em touro, os cultos de Zeus, Hera e Poseidon são estritamente associados ao gado, Ulisses manda seu rebanho para pastar no continente e em Cefalônia (*Od.* 14, 110-120; 20, 234-44), Aquiles e Agamêmnon possuem rebanhos (*Il.* 1, 153), Páris era pastor etc. (Cf. ZARTALOUDIS, Thanos. *The birth of nomos*, ob. cit., pp. 121 e 123).

⁴⁵⁶ Cf. ZARTALOUDIS, Thanos. *The birth of nomos*, ob. cit., pp. 121-125 e a bibliografia referida.

⁴⁵⁷ NOSCH, Marie-Louise. The Aegean wool economies of the bronze age. In *Textile Society of America Symposium Proceedings*. Lincoln: University of Nebraska, 2014, pp. 2-4 (citado também em ZARTALOUDIS, Thanos, ob. cit., p. 122).

⁴⁵⁸ FABIETTI, Ugo. Pastorizia. In *Enciclopedia Einaudi*. vol. 10 (Opinione-Probabilità). Torino: Einaudi, 1980, p. 515. Para uma visão geral a respeito de povos pastores e nômades, FABIETTI, Ugo. *Elementi di antropologia culturale*. Milano: Mondadori, 2010, pp. 141-148 (*Popoli pastori e comunità “peripatetiche”*).

atividades relativas à proteção, à gestão e à utilização”⁴⁵⁹ de grupos animais. É uma forma específica de exploração ou aproveitamento – “um modo de apropriação”⁴⁶⁰ – porque “põe em jogo um material produtivo específico (o animal)” e porque “requer conhecimentos técnicos particulares”⁴⁶¹; em suma, porque põe em jogo o poder sobre o animal através de um saber especializado.

É no interior desse contexto pastoral que a dimensão nômade acontece – “O pastoreio traz consigo [...] o nomadismo”⁴⁶² –, uma vez que ao se consumir a flora que serve de pastagem aos animais é preciso deslocar os rebanhos para outras áreas. (Não admira que a forma média do verbo *némo-némein* a partir do significado de ‘pastar’ (*faire paître*), como anota Pierre Chantraine, expresse o sentido de ‘nutrir-se, devorar’ (*se nourrir, dévorer*), então aplicado ao fogo ou a uma úlcera)⁴⁶³. Pastorear animais exige sempre a condição de acessar novos pastos, sob pena de perecimento do rebanho. Daí as comunidades baseadas no regime pastoril não estarem organizadas em vilarejos ou cidades estáveis, pois os intermitentes deslocamentos dos rebanhos obrigavam a um sistema precário de moradia.⁴⁶⁴

Por outro lado, é nesses deslocamentos que diferentes grupos nômades se encontravam e instauravam relações e práticas que, de um modo ou de outro, expressam formas múltiplas de “distribuição”:

Não se deve, de fato, muito frequentemente aos nômades, ao menos em certas áreas, a instauração de economias de troca e, portanto, o início da atividade de comércio? A própria riqueza móvel do nômade, o seu por assim dizer capital, não está na base dos sistemas monetários do mundo antigo? Não poucas vezes os lugares de reunião dos rebanhos tornam-se também lugares de mercado, onde confluem tipos de mercadorias da mais variada natureza e proveniência.⁴⁶⁵

Nesse sentido, é revelador que aquelas referidas tabuinhas micênicas também registrem um termo que expressaria o ‘ajuntamento de animais’ (*a-ko-ra*), cujo correspondente homérico é *agorá*, a ‘reunião’ de pessoas, e que na Atenas clássica virá a designar ‘a praça pública’, o lugar do comércio e do encontro político dos cidadãos. Isso parece lançar certa “luz sobre como os sentidos ‘ajuntamento’ e ‘rebanho’ podem estar interrelacionados, mas também sobre como é possível haver

⁴⁵⁹ *Ibid.*

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p. 517.

⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 516.

⁴⁶² *Ibid.*

⁴⁶³ CHANTRAINED, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, ob. cit., p. 742.

⁴⁶⁴ FABIETTI, Ugo. *Pastorizia*, ob. cit., p. 527.

⁴⁶⁵ *Ibid.*

um primeiro sentido de ‘rebanho como ajuntamento de animais’ com uma progressiva expansão semântica no tempo para ‘um ajuntamento de pessoas’⁴⁶⁶.

Em Homero, é recorrente o emprego de *agorá* como congregação de pessoas.⁴⁶⁷ E do agrupamento de animais à organização dos homens, uma significativa passagem da *Ilíada* é exemplar ao associar a figura do herói guerreiro à do pastor: “Os Aqueus, longos-cabelos, no plaino assim se aprestam a destruir Troianos. Como os cabreiros sabem separar [*diakrínein*] de pronto as cabras do rebanho mescladas no pasto [*nomós*], assim, lá e acolá, os comandantes iam organizando [*diekósmeon*] os batalhões para levá-los ao combate” (*Il.* 2, 471-476)⁴⁶⁸. O episódio narra o rei conduzindo seus guerreiros no campo de batalha da mesma maneira que o pastor procede nas pastagens ao dispor os animais, “assim, lá e acolá”. (O trecho põe em direta correlação os verbos *diakríno*, ‘separar, dividir, decidir’, e *diakosméo*, ‘pôr em ordem, dispor, ordenar, organizar’).

O léxico das línguas indo-europeias, em cujas sociedades o regime produtivo geralmente se fundava numa economia pastoril⁴⁶⁹, mostra que a riqueza era móvel, composta de rebanhos e escravos (resultantes inclusive de butim de guerra), ou seja, duas espécies de riqueza – gado e humanos – numa sociedade sobretudo de criação animal. De resto, que a ocorrência frequente de conflitos entre grupos nômades diversos tenha sido também um modo de aquisição de riqueza não há dúvida. Por sua vez, Émile Benveniste – analisando a célebre expressão homérica que fará fortuna no Ocidente, “pastor do povo” (*poimén laôn*) – afirma que o tempo de Homero era “uma época em que, numa estrutura social fundada no pastoreio, a atividade da guerra era exercida por ‘bandos’ submetidos a um chefe”; com um detalhe que resume o núcleo dessa chefia: “a autoridade é a do guia, do ‘pastor’”⁴⁷⁰. Já no primeiro canto da *Ilíada*, Aquiles acusa Agamêmnon – a quem o epíteto

⁴⁶⁶ KYRIAKIDIS, E. ‘Collectors’ as stakeholders in Mycenaean governance: property and the relations between the ruling class and the state. *The Cambridge Classical Journal*, vol. 56, January 2010, p. 142, nota 8: “The meaning of the word *a-ko-ra* has been much discussed. Its classical Greek equivalent ἄγορά means ‘gathering’, ‘collection’ (from basic form **a2ger-* with an o-grade root) (Watkins 2000, 27). I prefer the translation ‘gathering’ as the word is more often used, especially in classical times, to refer to live beings as opposed to lifeless things. The reconstructed Proto-Indo-European (PIE) form **a2ger-* appears most interestingly in the Latin *grex* (stem *greg-* from the reduplicated form **gre-g-*) which simply means ‘flock’, ‘herd’, and also in Welsh *gre*. The Romans had a good understanding of the ‘gathering’ of living things, meaning, as we can see in the entry for *grex* in Servius, *Scholia ad Eclogas* 6.55: *animalium congregatio*—‘a gathering of animals’. This casts ample light on how the meanings ‘gathering’ and ‘flock’ can be interrelated, but also on how it is possible to have an earlier meaning of ‘flock as gathering of animals’ with a semantic expansion progressively with time to ‘a gathering of people.’”

⁴⁶⁷ Por exemplo: *Il.* 2, 51; 2, 664; 4, 337, 11, 687; 16, 129. *Od.* 2, 26; 3, 140.

⁴⁶⁸ *Ilíada*. Trad. Haroldo de Campos. vol. I. 4.ed. São Paulo: Arx, 2003, pp. 92-95.

⁴⁶⁹ Nesse sentido: “O vocabulário da economia indo-europeia, que é uma economia pastoril” (BENVENISTE, Émile. *Vocabulário das instituições indo-européias*, ob. cit., p. 45).

⁴⁷⁰ BENVENISTE, Émile. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. vol. 2 (pouvoir, droit, religion). Paris: Minuit, 1969, p. 95.

poimén laôn é comumente aplicado – de distribuição injusta do butim, o que o caracteriza como um mau pastor, um rei que devora seu povo (*demobóros basileús* – *Il.* 1, 231).

Ao lado do termo *poimén*, um dos vocábulos mais empregados nos textos homéricos para designar o ‘pastor’ é *nomeús*. É um termo mais geral e tardio que reflete uma associação cultural especificamente grega entre pastoreio e distribuição ordenada – donde por vezes sua tradução por ‘aquele que distribui, distribuidor’ –, o que no pensamento grego mais arcaico era a base para um tratamento justo entre indivíduos⁴⁷¹. A famosa descrição do escudo de Aquiles (*Il.* 18, 483-608) – que Trajano Vieira considera como “o microcosmo de uma civilização e sintetiza igualmente uma prática poética”⁴⁷² – contém duas cenas que retratam o pastoreio. Numa delas, dois pastores (*nomêes*) tocam flauta absortos pelo deleite enquanto os rebanhos pastam, sem notar que estão prestes a ser atacados; na sequência, um bando armado irrompe da tocaia, mata os pastores e rouba o gado (*Il.* 18, 525-529).

No fundo a figura do pastor é ambivalente em Homero. Do mesmo modo que aparece associado à qualidade heroica de comando e proteção, o pastor também é tipicamente retratado como mau-preparado e negligente no cuidado de seus rebanhos⁴⁷³. Traços associados à sapiência e à vigilância também são frequentes. Kathryn Gutzwiller menciona as personagens de Proteus (‘o primeiro’) e sua filha Eidothea (‘deusa que vê e sabe’) retratadas na *Odisseia* (4, 351-575); a associação de Proteus à figura do pastor indicaria a capacidade de lembrar e saber do vigilante atento, a sugerir os pastores como “guardiães da verdade” no mundo arcaico⁴⁷⁴.

De outro lado, há uma convergência quase natural entre roubo e combate, entre ladrão de rebanhos e guerreiro. Segundo Jasper Griffin, na época heroica “não havia ocasião mais regular para a guerra do que gado e rebanhos”⁴⁷⁵ – o velho Nestor recorda saudoso do tempo em que enfrentou, “por um roubo de bovinos, o povo eleio! Matei, então, Itimoneu, o Hipiróquida, bravo, capitão, sediado em Élide. Seu gado, em represália, eu ia conduzindo. Ele fez-me frente, comandando os seus. Tomba – é o primeiro! – sob minha lança. [...]. Farto espólio no campo então reunimos: bois, cinquenta armentos, porcos, outras tantas varas, ovelhas, igual

⁴⁷¹ GUTZWILLER, Kathryn. The Herdsman in Greek Thought. In FANTUZZI, Marco, PAPANGHELIS, Theodore D. (org.). *Brill's Companion to Greek and Latin Pastoral*. Leiden/Boston: Brill, 2006, p. 5.

⁴⁷² Posfácio à *Ilíada*. In HOMERO. *Ilíada*. ed. bilingue. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: 34, 2020, p. 988.

⁴⁷³ GUTZWILLER, Kathryn. The Herdsman in Greek Thought, ob. cit., p. 4.

⁴⁷⁴ GUTZWILLER, Kathryn. *Theocritus' pastoral analogies: the formation of a genre*. Madison: University of Wisconsin Press, 1991, pp. 34-35.

⁴⁷⁵ GRIFFIN, Jasper. Theocritus, the Iliad, and the East. *The American Journal of Philology*. vol. 113, n° 2 (summer). Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1992, p. 192.

número em rebanhos; cabras, profusão não menor; e mais cento e cinquenta éguas de pelo fulvo, muitas com seus potros” (*Il.* 11, 668-681)⁴⁷⁶.

Além disso, em estreita ligação com a atividade do pastoreio está um contexto de práticas de grande significado comunitário: as festividades e os sacrifícios de animais⁴⁷⁷. É revelador observar o frequente emprego de *némo-némein* para descrever os sacrifícios rituais em que há a divisão e distribuição das partes do animal aos participantes. Num passo da *Odisseia* em que Eumeu sacrifica um porco para a ceia com Odisseu consta o seguinte: “Eumeu se levantou a fim de repartir. Cortou em sete partes: uma para as ninfas e Hermes, o núncio filho da divina Maia, a quem orou; entre os demais divide [*néimen*] o resto. A porção de honra, o lombo inteiro do suíno alvicolmilhos coube ao pleniperspicaz Odisseu” (*Od.* 14, 433-439)⁴⁷⁸. É fundamental lembrar que as mulheres, por sua vez, estavam excluídas dessas refeições ritualísticas, e mesmo das festas e sacrifícios em geral, com exceção da restrita participação de serviçais femininas⁴⁷⁹.

A sociedade homérica era fortemente hierarquizada. Então a distribuição das partes do animal dava-se conforme o status do participante. Outro exemplo é o de Agamêmnon que concede a Ajax a melhor porção, o lombo com as costelas (*Il.* 7, 320-322). Como refere Jan Bremmer, na literatura grega “a divisão e a distribuição da carne é comumente descrita em detalhe”; por sua vez, “a ideologia de igualdade não excluía a distribuição desigual no caso de pessoas especiais ou méritos especiais”⁴⁸⁰. Daí que a repartição da carne em banquetes e festividades sacrificiais ligava-se a uma distribuição ordenada, segundo o grau de valor do indivíduo e excludente de determinadas categorias de pessoas:

Mesmo a tardia palavra grega para ‘lei, ordem’, *nomos*, literalmente significa ‘*dispensation*’; originalmente, deve ter significado a ordem correta [*right order*] da distribuição sacrificial. Evidentemente, a importância do sacrifício para a primeira Grécia dificilmente pode ser superestimada.⁴⁸¹

⁴⁷⁶ HOMERO. *Ilíada*. Trad. Haroldo de Campos. vol. 1, ob. cit., pp. 442-445.

⁴⁷⁷ Como anota Apostolos Athanassakis, “the notable fact is that animal sacrifice could be as central to myth and religion only in societies which depended on herding animals on a large scale and on eating meat rather than tilling the soil and harvesting cereal grains. Homeric society preserves strong traces of the former economic system, whereas Hesiodic society clearly favours the latter one” (ATHANASSAKIS, Apostolos. *Cattle and Honour in Homer and Hesiod*. In *Ramus. Critical Studies in Greek and Roman Literature*. vol. 21, issue 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 179).

⁴⁷⁸ HOMERO. *Odisseia*. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: 34, 2011, pp. 434-435.

⁴⁷⁹ Cf. ZARTALLOUDIS, Thanos. *The birth of nomos*, ob. cit., p. 13.

⁴⁸⁰ BREMMER, Jan N. Greek Normative Animal Sacrifice. In OGDEN, Daniel (ed.). *A companion to Greek Religion*. Malden: Blackwell, 2007, p. 138.

⁴⁸¹ *Ibid.*

Mas também havia o caso das distribuições espúrias. Além da já mencionada acusação – relatada na *Ilíada* – de Aquiles a Agamêmnon por distribuir de modo injusto a presa tomada ao inimigo, há o retrato – na *Odisseia* – do infiel pastor Melântio, que desfalca o rebanho de Odisseu, dispensando aos pretendentes de Penélope as melhores cabras do herói para banquetearem-se (*Od.* 17, 212-214 e 20, 173-175).

A sociedade retratada por Homero “foi construída sobre uma economia pastoral que envolvia rebanhos de propriedade de [*owned by*] homens ricos”⁴⁸², diz Gutzwiller. E de igual modo se refere Athanassakis: “Os heróis homéricos eram ricos. A terra era abundante, e seus grandes rebanhos de bois, ovelhas e cabras que eles aumentavam mediante ataques-surpresa e pilhagem [*raids and plunder*] os tornaram, também num sentido literal da palavra, grandes capitalistas”⁴⁸³. Esse acúmulo de riqueza propiciou uma divisão estratificada na própria organização dos pastores; de acordo com Émile Benveniste: “A prática pastoril na Grécia é antiga o suficiente para que existisse, muito antes da época homérica, uma divisão do trabalho entre os diversos pastores especializados”⁴⁸⁴. De resto, nas tabuletas micênicas, são distinguidos os pastores (que podem ou não possuir rebanho próprio) e os donos de rebanhos, que em geral os detêm em grandes quantidades – um divisor social que se mantém no mundo homérico (Ulisses, por exemplo, precisa de cinco pastores para cuidar dos 960 porcos que possui, *Il.* 14, 21-26).

Por outro lado, como havia fartura de terras, raramente deviam ocorrer conflitos e disputas propriamente fundiários, já que além das áreas efetivamente ocupadas havia extensas porções de terra pouco ou nada delimitadas: “Se a terra é abundante, subdivisão e transferência de propriedade de partes dela, no mínimo, não devem colocar um sério problema.”⁴⁸⁵

Apostolos Athanassakis parece, afinal, bem resumir a relação intrínseca existente entre nomadismo, pastoreio e direito: “Os gregos mais primitivos e seus parentes bárbaros indo-europeus, antes de se estabelecerem em suas casas mais ou menos permanentes, foram pastores nômades ou seminômades [*nomadic or seminomadic herdsman*]”:

Vários termos e conceitos legais ou morais [...] oferecem evidência robusta de que o rudimentar sistema legal dos gregos veio a existir em sua pré-história quando o pastoreio de gado era o centro não apenas de sua economia, mas da sua vida religiosa enquanto tal. Muito disso é uma reconstrução não de meras palavras mas

⁴⁸² GUTZWILLER, Kathryn. *The Herdsman in Greek Thought*, ob. cit., p. 1, nota 1.

⁴⁸³ ATHANASSAKIS, Apostolos. *Cattle and Honour in Homer and Hesiod*, ob. cit., p. 178.

⁴⁸⁴ BENVENISTE, Émile. *Vocabulário das instituições indo-européias*. vol. 1, op. cit., p. 39.

⁴⁸⁵ ATHANASSAKIS, Apostolos, ob. cit., p. 178.

de um modo de vida como um todo, de um complexo nexo de obrigações sociais que constituiu o direito e, ao mesmo tempo, era inseparável da religião.⁴⁸⁶

Não é o caráter nômade, portanto, mas sim o universo pastoral – no qual se estabelecem as múltiplas relações de disposição com o rebanho animal (incluído o animal humano) – que está no âmago da organização e ordenação da sociedade homérica (e mesmo antes dela), como também é o fundamento da raiz *nem-* e da correspondente família de termos e cognatos. De resto, a ação por assim dizer “distributiva” pertinente ao tema do *nómos* não pode ser diferenciada de uma partilha que divide, separa, exclui e assim ordena. Ao contrário, a distribuição está diretamente ligada à divisão das coisas, à divisão do trabalho e à divisão hierárquica das posições sociais, militares, familiares etc. Que a distribuição seja então, desde o princípio (grego), distribuição do poder, da riqueza e do saber – daquilo que mais importa e tem valor para os homens – é algo difícil de recusar.

Em suma, *o pastorear* ou *apascentar* como atividade central na formação cultural de muitas sociedades, em especial a grega, significou – conforme aponta Ugo Fabietti – “uma modalidade de organizar os grupos, de individuar e pôr em prática sistemas matrimoniais, de criar formas de poder, de dar vida a cosmogonias e cosmologias cujos resíduos se sentem com frequência em certas áreas onde as tradições remanescentes constituem seu eco refletido.”⁴⁸⁷

O que todas essas múltiplas referências – quer terminológicas, quer quanto à imagem do nômade-pastor e de sua atividade – concernentes ao mundo homérico permitem afinal concluir é que, no interior do espectro pastoril, a distribuição (seja nômade ou não) de bens móveis (coisas, animais e pessoas) é uma distribuição que separa, hierarquiza, marca e exclui, não apenas do mesmo modo que a partilha que divide a terra, mas sobretudo está no cerne de um processo mais complexo e duradouro: a domesticação dos viventes e da natureza em geral.

4.2. *Antroponomeús*

Se Deleuze e Guattari fazem certo uso de Homero para fundar a base sobre a qual constroem seu conceito de *nómos*, não é exagero afirmar que desde ao menos

⁴⁸⁶ *Ibid.*, pp. 178-179: “Several legal or moral terms and concepts [...] offer strong evidence that the rudimentary legal system of the Greeks came into existence in their prehistory when herding cattle was the centre not only of their economy but of their religious life as well. Much of this is a reconstruction not of mere words but of a whole way of life, of a complex nexus of social obligations that constituted law and at the same time was inseparable from religion.”

⁴⁸⁷ FABIETTI, Ugo. *Pastorizia*, ob. cit. p. 527.

a época clássica grega até os tempos modernos os textos homéricos foram manejados em profusão. E talvez mais do que ninguém na filosofia, seja Platão quem os utilizou das mais variadas formas e com interesses diversos. A afeição platônica por Homero⁴⁸⁸, aliás, está presente mesmo quando se trata de criticá-lo⁴⁸⁹.

Quando Platão, na abertura das *Leis* (*Nómoi*)⁴⁹⁰ – considerado o último e mais longo dos seus diálogos – faz o Estrangeiro de Atenas perguntar a seus interlocutores quem seria responsável (*aitía*) – se um deus ou um homem – pela instituição das leis, ao que ambos indicam uma causa divina, é então feita referência por meio de Homero aos lendários modelos de justiça, o rei Minos e seu irmão Radamanto (624a-b). E no terceiro livro desse diálogo, após lançar a questão da origem (*arkhé*) e das transformações da organização política (*politeía*), Platão recorre novamente ao aedo: primeiro, para caracterizar a *dynasteía*, forma de governo rudimentar ainda presente tanto entre gregos como bárbaros (680b-c); depois, para analisar a constituição da cidade de Troia, assumindo-o então como testemunho para atestar (*martyrein*) a respectiva organização política (681e-682e).

É significativo nesse contexto que Platão, ao se referir a uma espécie de “reinício” primordial da organização dos homens e suas normas, que teria ocorrido após o grande dilúvio, o faça através da figura pastoral. Segundo esse relato legendário, depois da destruição produzida pela inundação cataclísmica teriam restado apenas “pastores montanheseiros” (677b). Havia então muita solidão, “terras irrestritas em grande abundância”, poucos rebanhos no início para garantir a vida dos pastores (677e-678a). Mas não havia falta de pastos (*només*), e sobretudo daí se obtinha a alimentação; leite e carne jamais faltavam (679a). A caça também fornecia bom sustento. Essas pessoas não brigavam entre si, pelo contrário, eram acolhedoras e afetuosas. Estavam bem providas de habitação, leitões e roupas, como também de vasilhas e recipientes, conquanto não possuíssem metais em geral. Não havia nem riqueza nem pobreza, de modo que *hýbris* e injustiça estavam ausentes.

⁴⁸⁸ Cf. YAMAGATA, Naoko. Homeric references in Plato and Xenophon. *The Classical Quarterly*, vol. 62, 2012, pp. 130-144. A propósito, na p. 144: “Plato was far fonder [do que Xenofonte] of Homer and possibly even quoted him in his own letters. His Socrates confesses to his love of Homer since childhood, which could well reflect both Socrates’ and Plato’s attitude to the poet. Despite the sustained criticism of Homer in the *Republic*, *Laws*, *Ion* and other dialogues, Plato makes Socrates use numerous Homeric references as materials for illustration and building blocks for his myths, which are designed to convey important messages that logical discussion alone cannot.”

⁴⁸⁹ Mesmo na *República*, onde Sócrates critica Homero e por fim o expulsa da *pólis* ideal em virtude de certas mensagens perigosas que seus poemas poderiam transmitir, ainda assim Sócrates chega a indicar seus versos como um benefício educativo (390d 4-5). Tanto na alegoria da caverna quanto no mito de Er, aliás, Homero comparece.

⁴⁹⁰ Para todas as citações dos diálogos platônicos não especificadas individualmente, comparar: PLATONE. *Tutte le opere*. 5 voll. Vários tradutores. Roma: Newton & Compton, 1997; PLATONE. *Tutti gli scritti*. A cura di Giovanni Reale [vários tradutores]. Milano: Bompiani, 2000; PLATON. *Oeuvres complètes*. Sous la direction de Luc Brisson. Paris: Flammarion, 2008.

Existia uma “simplicidade” (*euétheia*) nessas pessoas, uma espécie de feliz inocência que as tornava “boas” (679c).

Chegaram mesmo a ser perfeitas com relação às virtudes e aos vícios (678b3), ainda que por ignorância. Ignoravam diversas artes, especialmente a da guerra – fosse por terra ou por mar, fosse “a guerra que se combate apenas no interior da cidade e que é chamada de processos judiciais [*díkai*] e de guerras civis [*stáseis*], e que consiste em astuciosamente com palavras e atos realizar maquinações para se fazer mal e injustiça [*adikeîn*] uns com os outros” (679d5-e2). (Não deixa de chamar a atenção o modo como Platão faz convergirem guerra civil, processos judiciais e injustiça) Em todo caso, teria sido a partir daquelas condições – “disposição” (*diakeímenon*) é a palavra que Platão emprega – simples, pastoris, que o modo de viver hodierno no seu todo surgira: cidades e constituições, técnicas e legislações, assim como inúmeros vícios e inúmeras virtudes (678a7-9).

À parte as devidas diferenças e o conhecido propósito antiplatônico de Deleuze e Guattari, num ponto ao menos parecem se encontrar com Platão: no ponto de partida pastoral, remontado no tempo (seja histórico ou não) e inaugural de uma forma de vida não decaída (ainda) por assim dizer, ou contraposta ao estado de coisas em que se encontra o presente (seja o de Platão, seja o dos pensadores franceses). Além disso, se Deleuze-Guattari opõem lei e *nómos* – uma “outra justiça” –, numa estratégia semelhante Platão opõe processos da justiça (*díkai*) à justiça (*díke*) de suas *nómoi*. Mas as aproximações talvez parem por aí.

Pois o caráter pastoral em Platão exerce um papel que vai muito além de um ponto de partida ideal enquanto fundamento mítico-histórico da evolução dos sistemas de organização humana. Se no livro primeiro da *República* – cuja discussão tem o propósito de encontrar a definição correta de justiça – Trasímaco volta contra Sócrates o argumento de que os pastores, assim como os governantes, procurariam o proveito próprio à custa do seu rebanho (343b), é no *Político* – diálogo da fase tardia que, em relação à *pólis* ideal e à forma de governo perfeita da *República*, situa-se ao contrário num plano considerado mais realista – que a dimensão pastoral assume um posto decisivo para pensar a constituição política e pedagógica da cidade platônica.

Nesse célebre diálogo Platão procura definir o político autêntico e assinalar seu nome (275d), ou seja, está à procura da técnica política indefectível que, portanto, não se confundiria com qualquer outra e poderia assim ser delimitada e nomeada. É conhecido o método que Platão utiliza para essa busca: o procedimento da “divisão” (*diáiresis*). A partir de divisões e subdivisões são separados e distinguidos um a um os saberes e as atividades existentes na cidade, de modo que

se possa ascender enfim à determinação daquela que seria a mais alta e distinta de todas as técnicas ou artes na *pólis*. E uma das principais, se não a principal figura que Platão convoca para essa análise é justamente o pastor.

Mas embora a princípio relacione o homem político ao pastor e à sua atividade, Platão posteriormente buscará ainda os distinguir. A distinção, porém, não é no fundo senão a manutenção do vínculo que os sobrepõe, mas numa gradação diversa. O pastor aparecerá no diálogo como o ideal divino cuja expressão humana concreta – e portanto imperfeita, sensível – apenas poderia ser não o pastor, mas o “cuidador do gênero humano” (276d). O paradigma pastoral continua na verdade mantido, no vínculo hierárquico entre inteligíveis, na distância que ata modelo teórico ideal e possibilidade real (humana). O governo dos homens, portanto, há de ser conduzido pelo *epimeletés*, o guardador de rebanhos humanos.

Ao guardador ou guardião da constituição política dos homens serão apostas outras tentativas de precisão, “como o timoneiro” (*kybernetés*)⁴⁹¹, que mesmo “sem estabelecer normas escritas” dispõe “da sua técnica como *nómos*” (297a), o médico que cuida dos enfermos (297e-298e) e, especialmente, o modelo da tecedura (305e7-8 *et seq.*) A arte de tecer a urdidura com bons fios – isto é, boas características humanas – será, por fim, condicionada à boa formação (*paideía*) do futuro tecido cívico, a cargo justamente do político.

A análise platônica da arte de pastorear humanos encontra seu clímax na imagem do tecelão. Pois a mestria da tecedura é a metáfora nada inócua para a seleção, reprodução e gestão das características e aptidões humanas. Mais: o tecelão aparece como aquele que controla essa atividade e dirige os demais funcionários, indicando-lhes o que considera necessário para o bom êxito dessa *haute couture* (308d-e). (Que a “costura” seja uma forma figurada da “cultura”, dos costumes e seu cultivo pela arte governamental da criação e do cuidado o atestam, de resto, as linhas seguintes do texto platônico – 308e-309a)

Platão aponta uma especial perícia da composição (*synthetiké* – 308c) para selecionar e combinar as diversas qualidades humanas, fornecendo como exemplo o arranjo de valentia e sensatez, indispensável para a preservação da cidade. No programa platônico, o homem político detém a autoridade da arte da condução, de modo que aos encarregados de criar e educar conforme o *nómos* (*katà nómon*) não se permitem práticas que não favoreçam combinações apropriadas nem propiciem um caráter (*éthos*) consonante a tais combinações. De outro lado, aqueles que por

⁴⁹¹ Do gr. *kybernáo* ‘dirigir, conduzir, guiar’, donde o termo latino *gubernator* e, posteriormente, os vocábulos em português ‘governador’, ‘governo’, ‘governar’ etc.

sua natureza ruim são impelidos ao ateísmo, à injustiça e à *hýbris*, devem ser condenados à morte, ao exílio e às maiores ignomínias (309a).

A *basiliké epistéme*, a “ciência régia” de Platão – contra a qual Deleuze e Guattari mobilizam o *nómos*-nômade e sua nomadologia – é o saber da condução dos animais que caminham (*pezonomiké epistéme* – 265c) mas centrada sobre o homem, seu objeto exclusivo de ocupação. Seus sábios são “os pastores de homens, chamados políticos” (*tà anthrópina nomeúsín ous politikouís ekalesámen* – 267e). Mas esses pastores, para não serem confundidos com quaisquer outros e muito menos com o pastor divino do tempo venturoso de Cronos, devem agora utilizar a denominação de “cuidador de humanos” (*anthrópinon epimeletés*). A arte que professam – a *epiméleia* – é “o cuidado da comunidade humana no seu conjunto”, é “a técnica do comando (*arkhê*) que se exerce sobre a totalidade dos homens” (276b-c). (É ainda uma específica “arte da medição” (*metretiké*) concernente à justa medida (*tò métrion*), ao que é conveniente e oportuno, ao que é devido e a tudo o que se situa no meio (*tò méson*), longe portanto dos extremos – 284e. À maneira de um mestre-tecelão, trata-se da atividade de controlar e comandar a produção de boas linhagens humanas para se obter o melhor dos tecidos comunitários.)

Em Platão, o político como “pastor de homens” que conduz a homeostase do rebanho a partir de técnicas de seleção e criação é em certo sentido o passo além – centrado agora no ser humano – daquele receituário domesticador inscrito outrora em tabuletas micênicas preservadas à posteridade.

★

Foi Peter Sloterdijk, numa polêmica conferência (*Regras para o parque humano*) pronunciada em 1999, no castelo Elmau na Baviera, como uma resposta à carta de Martin Heidegger sobre o humanismo (1946), quem de fato recolocou na cena filosófica atual a temática da arte de pastorear – num cruzamento que entrelaçava Heidegger a Nietzsche e ao *Político* de Platão – enquanto atividade de cuidar e zelar por boas linhagens humanas. Essa antiga arte da domesticação entrava agora na era da “antropotécnica”. À época – isto é, às vésperas do mapeamento completo do genoma humano – a questão de ter de regar (*regeln*) cedo ou tarde o “melhoramento” genético de indivíduos humanos de modo a “formular um código das antropotécnicas”⁴⁹² fez irromper as mais furiosas reações e diversos mal-entendidos. (Duas décadas após aquela conferência – e especialmente

⁴⁹² SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano*: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000, p. 45; *Regeln für den Menschenpark*. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999, p. 45.

depois da simplificação da técnica Crispr-Cas9 para edição gênica em 2012,⁴⁹³ cujas cientistas responsáveis recentemente receberam o Nobel de química⁴⁹⁴ – as pesquisas e estudos e o ávido interesse da indústria pelas respectivas patentes⁴⁹⁵ a propósito da engenharia genética demonstram que a biotecnologia está em estado de graça. De resto, os passos seguintes da caminhada antropogênica – edição, reforma e terapias genéticas para eliminação de doenças, controle gênico da reprodução, seleção de características (por ora) somáticas – estão na ordem do dia. Como Sloterdijk havia observado, “as próximas grandes etapas do gênero humano serão períodos de decisão política quanto à espécie”⁴⁹⁶. E, à semelhança daquele antigo deslizar das tabuletas micênicas para a política dos homens, uma vez mais vivencia-se – só que agora de modo vertiginosamente acelerado – a expansão da técnica pastoral, da ovelha⁴⁹⁷ para o ser humano)

O fio condutor daquela exposição era a aventura humanista, e – segundo Sloterdijk – a relação entre leitura (*Lesen*) e seleção (*Auslesen*), lições educativas e seleções adestradoras, figuraria como um dos componentes decisivos para se compreender como, ao longo de três milênios, o humanismo pretendeu conduzir a domesticação do homem – contra a barbárie e a bestialização – através de influências e meios que promovessem sua elevação.

A ironia fina de Sloterdijk coloca então nesse enredo o texto-missiva de Heidegger como “o acontecimento intelectual” do imediato pós-guerra que, ao analisar “as condições do humanismo europeu”, teria inaugurado “um campo de pensamento trans-humanista ou pós-humanista no qual se tem movido desde então uma parte essencial da reflexão filosófica sobre o humano”.⁴⁹⁸ Até certo ponto

⁴⁹³ A respeito, cf. na revista *Science*, vol. 337, issue 6096, pp. 816-821, de 17 de agosto de 2012 o artigo *A programmable dual-Rna-Guided Dna endonuclease in adaptive bacterial immunity*; igualmente, no vol. 346, issue 6213, de 28 novembro 2014, o artigo de Jennifer Doudna e Emmanuelle Charpentier (*The new frontier of genome engineering with CRISPR-Cas9*). Além disso, na revista *Pesquisa Fapesp* a matéria *A tesoura dos genes* (<https://revistapesquisa.fapesp.br/a-tesoura-dos-genes/>) e a entrevista com Jennifer Doudna (<https://revistapesquisa.fapesp.br/jennifer-doudna-terapia-genica-desponta-no-horizonte/>). Na *MIT Technology Review* o artigo de Antonio Regalado de 25 de novembro de 2018 (*Exclusive: Chinese scientists are creating CRISPR babies*). Para uma visão geral e instrutiva, ver a série documental *Unnatural Selection*, criada e dirigida por Leor Kaufman e Joe Egender e disponível na plataforma de streaming Netflix desde 18 de outubro de 2019.

⁴⁹⁴ Cf. a matéria no *The New York Times* publicada em 8 de outubro de 2020 (Nobel Prize in Chemistry Awarded to 2 Scientists for Work on Genome Editing) e a notícia da The Royal Swedish Academy of Sciences, de 7 de outubro do mesmo ano, em <https://www.nobelprize.org/uploads/2020/10/press-chemistryprize2020.pdf>.

⁴⁹⁵ Cf. na revista *Pesquisa Fapesp* o artigo *Guerra de patentes* (<https://revistapesquisa.fapesp.br/guerra-de-patentes/>).

⁴⁹⁶ SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano*, ob. cit., p. 46; *Regeln für den Menschenpark*, ob. cit., pp. 45-46.

⁴⁹⁷ Foi em fevereiro de 1997 que ocorreu o anúncio da clonagem da ovelha Dolly. E em 2018, na China, o dos “bebês Crispr” (ver nota 493).

⁴⁹⁸ *Regras para o parque humano*, ob. cit., p. 22; *Regeln für den Menschenpark*, ob. cit., pp. 21-22.

percorre-se – não sem observações mordazes – o desenrolar do escrito heideggeriano, cujo núcleo estaria na censura à definição metafísica de ser humano como *animal rationale*, uma definição que desde as formas mais antigas do humanismo europeu teria impedido a autêntica questão sobre a essência humana.

Segundo Sloterdijk, o problema todo para Heidegger estaria na definição da *humanitas* a partir da *animalitas*, ainda que se acrescente a esta um suplemento espiritual ou de cultura – a *ratio* –, pois a diferença radical entre homem e animal residiria no caráter “mundano” do homem (e na “pobreza de mundo” do animal): para Heidegger “o próprio modo de ser dos humanos”, observa Sloterdijk, “distingue-se do de todos os outros seres vegetais e animais de forma essencial e segundo a característica ontológica fundamental, pois o ser humano tem um mundo e está no mundo [*Welt*], enquanto plantas e animais estão atrelados apenas a seus respectivos ambientes [*Umwelten*]”.⁴⁹⁹

Daí que entra em cena a figura pastoral no texto heideggeriano, pois, ao ter mundo e estar-no-mundo (e, em última instância, ser-o-mundo), o homem tem linguagem – a fim de escutar o ser e em vista de sua guarda (*Hütung*): o homem assim seria o “pastor do ser”, na conspícua expressão do próprio Heidegger. E a linguagem, por sua vez, a casa do ser:

Ao usar imagens do domínio da pastoral e do idílio, Heidegger está falando da tarefa do ser humano, que é sua essência, e da essência do ser humano, da qual sua tarefa se origina: a saber, guardar o ser, e corresponder ao ser. É certo que o homem não guarda o ser como o doente guarda o leito, mas antes como um pastor guarda seu rebanho na clareira, com a importante diferença de que aqui, em vez de um rebanho de animais, é o mundo que deve ser serenamente percebido como circunstância aberta – e, mais ainda, que essa guarda não constitui uma tarefa de vigilância livremente escolhida no interesse próprio, mas que é o próprio ser que emprega os homens como guardiães. O local em que esse emprego é válido é a clareira [*Lichtung*], ou o lugar onde o ser surge como aquilo que é.⁵⁰⁰

Sloterdijk vê na imagem do pastor, que liga o homem ao ser, a figura mais domesticada e contida por uma ascese reflexiva que qualquer humanismo tradicional poderia imaginar: “Ao definir os seres humanos como pastores e vizinhos do ser, e ao chamar a linguagem de casa do ser, Heidegger vincula o homem ao ser em uma correspondência que lhe impõe uma restrição radical e o confina – o pastor – nas proximidades ou cercanias da casa; ele o expõe a uma conscientização que requer uma imobilidade e uma servidão resignada maiores que

⁴⁹⁹ *Regras*, pp. 25-26; *Regeln*, p. 25.

⁵⁰⁰ *Regras*, p. 27; *Regeln*, p. 27.

as jamais conseguidas pela mais ampla formação.”⁵⁰¹ De qualquer modo, e apesar da crítica dirigida à visão heideggeriana, Sloterdijk considera que “a bucólica pastoral ontológica de Heidegger [...] conserva o mérito de ter articulado a questão da época: o que ainda domestica o homem, se o humanismo naufragou como escola da domesticação humana? O que domestica o homem, se seus esforços de autodomesticação até agora só conduziram, no fundo, à sua tomada de poder sobre todos os seres?”⁵⁰²

A partir daí Sloterdijk se distancia da visão de Heidegger para interpretá-la a seu modo, ou melhor, para tentar “caracterizar mais exatamente em termos históricos a clareira extática na qual o homem dá ouvidos às palavras do ser”⁵⁰³. Aos recônditos termos e conceitos heideggerianos conjuga-se uma “história social das domesticações”, com base na história cultural da espécie e no processo de hominização. A passagem para o modo de vida sedentário constituiria um marco decisivo nesse processo: “a história da clareira não pode ser desenvolvida apenas como narrativa da chegada dos seres humanos às casas das linguagens. Pois assim que os seres humanos falantes começam a viver juntos em grupos maiores e se ligam não só a casas da linguagem, mas também a casas construídas, eles ingressam no campo de força do modo de vida sedentário. Daí em diante, eles estão não apenas resguardados por sua linguagem, mas também domesticados por suas habitações. Erguem-se na clareira – como sua marca mais vistosa – as casas dos homens (com os templos de seus deuses e os palácios de seus senhores).”⁵⁰⁴

A casa – como região nuclear de hábitos sedentários, habitação doméstica – é para Sloterdijk uma etapa cardeal no processo de domesticação e humanização dos homens. Além disso: “Com a domesticação do ser humano pela casa começa, ao mesmo tempo, a epopeia dos animais domésticos. Ligá-los às casas dos homens não envolve, porém, apenas domesticação, mas também adestramento e criação. [...] Só em poucos lugares rasgou-se o véu do silêncio filosófico sobre a casa, os homens e o animal como complexo biopolítico”⁵⁰⁵. A estratégia de Sloterdijk está em relacionar o advento da clareira heideggeriana ao processo de humanização – e domesticação – nas casas e moradias, de modo que a clareira figuraria como “um campo de batalha e um lugar de decisão e seleção”: “Quanto a isso, não mais importam as mudanças de rumo de uma pastoral filosófica. Lá onde há casas, deve-se decidir no que se tornarão os homens que as habitam; decide-se, de fato e por atos, que tipo de

⁵⁰¹ *Regras*, p. 28; *Regeln*, p. 28.

⁵⁰² *Regras*, pp. 31-32; *Regeln*, pp. 31-32.

⁵⁰³ *Regras*, p. 32; *Regeln*, p. 32.

⁵⁰⁴ *Regras*, p. 35; *Regeln*, p. 35.

⁵⁰⁵ *Regras*, p. 36; *Regeln*, pp. 35-36.

construtores de casas chegarão ao comando. Na clareira, mostra-se por quais posições os homens lutam, tão logo se destacam como seres construtores de cidades e produtores de riquezas.”⁵⁰⁶

A sequência da exposição de Sloterdijk, que então convocará Nietzsche e o *Político* de Platão para a conversa, visa sobretudo mostrar – contra Heidegger e uma *Lichtung* mansa e serena – que naquele campo caseiro e bélico onde também são decididos e selecionados os que comandam e controlam e os que são controlados, uma grande maioria dentre os últimos *voluntariamente* escolhe se deixar sob um tal controle e decisão. Seja no passo de Zarathustra sobre a virtude apequenadora – “Alguns deles querem; quanto a maioria, porém, outros querem por eles”⁵⁰⁷ –, seja no trecho do *Político* – “o cuidado voluntariamente oferecido... de rebanhos de seres vivos que o aceitam voluntariamente”⁵⁰⁸ –, o assombroso não está tanto no fato de que “os homens são animais dos quais alguns criam seus semelhantes enquanto os outros são criados”⁵⁰⁹ mas sobretudo que a criação (o controle, o cuidado etc.) seja de bom grado outorgada pela maioria a alguns.

4.3. Heidegger desajustado

O exame da *Carta sobre o humanismo* tinha o propósito – como o próprio Sloterdijk em seguida observou – de realizar “a revisão histórica e antropológica do motivo heideggeriano da clareira (a inversão parcial da relação entre ôntico e ontológico)”⁵¹⁰. Dois anos após o furor daquela exposição, certas considerações sobre o tema foram publicadas sob a forma de conversação entre Sloterdijk e Hans-Jürgen Heinrichs (*O sol e a morte*)⁵¹¹, dentre as quais algumas sobre as referências pastorais de Heidegger, a exemplo da seguinte:

Está um tanto claro que o discurso pastoral de Heidegger é eminentemente ético, pois através dele se exige uma forma especial de contenção, de recolhimento, de modéstia, de escuta, de preparação [...]. A compreensão de Heidegger a respeito do ser pastoral se nutre seguramente de duas fontes: em primeiro lugar, da imagem do bom pastor cristão, que faz tudo por suas ovelhas, além disso, também de metáforas

⁵⁰⁶ *Regras*, p. 37; *Regeln*, p. 37.

⁵⁰⁷ *Regras*, p. 38; *Regeln*, p. 38.

⁵⁰⁸ *Regras*, p. 52; *Regeln*, p. 51.

⁵⁰⁹ *Regras*, p. 44 (modificada); *Regeln*, p. 44.

⁵¹⁰ *Regras*, p. 61; *Regeln*, p. 59.

⁵¹¹ SLOTERDIJK, Peter e HEINRICHS, Hans-Jürgen. *Die Sonne und der Tod. Die Dialogische Untersuchungen*. Frankfurt: Suhrkamp, 2001. Especificamente o cap. II, que dá título ao livro, e trata sobre “O discurso Parque Humano e suas consequências”, pp. 46-135. Cf. a tradução espanhola *El sol y la muerte. Investigaciones dialógicas*. Trad. Germán Cano. Madrid: Siruela, 2004, cap. II, pp. 49-136.

bucólico-campesinas do jovem guardião. [...] o pastor de Heidegger – isto é muito importante – não é propriamente alguém competente para isso e aquilo; sua única capacidade consiste no fato de poder estar bem vigilante e notar o que se passa com o rebanho. [...]. O que fazem os pastores heideggerianos? Eles vigiam, isto é, fazem a sua parte para que o mundo possa ser mundo, e nada mais.⁵¹²

Mas as análises de Sloterdijk a respeito do texto de Heidegger não mencionam o aparecimento singular de uma figura que a certa altura advém naquele escrito-missiva – e que concerne à questão da ética no seu âmago. (De resto, Sloterdijk, cujo “discurso do Parque Humano estava construído sobre três palavras-chave: clareira, domesticação, antropotécnica”⁵¹³, prosseguirá suas investigações sobre esta última, as quais culminarão na obra *Tu debes mudar a tua vida*, publicada em 2009,⁵¹⁴ “um estudo antropológico do exercício”⁵¹⁵)

Embora desde a primeira linha já apareça na *Carta sobre o humanismo* o tema do agir⁵¹⁶ – é verdade que logo em seguida Heidegger tratará o pensar como forma de ação –, a questão da ética é explicitamente formulada somente a partir da referência de Jean Beaufret sobre “le rapport de l’ontologie avec une éthique possible”⁵¹⁷. Heidegger pode então abordar claramente o tema: “Onde a essência do homem é pensada tão essencialmente, [...] é preciso despertar o anseio por uma diretriz vinculante [*einer verbindlichen Anweisung*] e por regras que digam como o homem deve convenientemente viver”. E advertir das cautelas necessárias a seu respeito: “À vinculação [*Bindung*] através da ética há que se dedicar todo o cuidado, já que o homem da técnica, à mercê do modo de ser da massa, pode ser conduzido ainda a uma estabilidade confiável só por uma reunião e ordenação [*Sammlung und Ordnung*] de seus planos e ações no todo que corresponda à técnica”⁵¹⁸. Daí em diante, a questão será enfrentada de modo particular até o fim do texto.

⁵¹² *Ibid.*, pp. 127-128; trad. esp. cit., p. 129.

⁵¹³ *Ibid.*, p. 126; trad. esp. cit., p. 127.

⁵¹⁴ *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*. Frankfurt: Suhrkamp, 2009. Cf. a introdução de Paolo Peticari (*All'alba di un nuovo orizzonte. La filosofia acrobatica come civiltà pedagogica*) à edição italiana da obra: “Per molti versi, *Devi cambiare la tua vita* può essere considerato una risposta a quella parte del discorso sulle ‘regole per il parco umano’ che concerne essenzialmente l’antropotecnologia e le sue ricadute sulla parola *Selektion*, molto scabrosa per la lingua tedesca a causa delle affinità evocative riferibili a Auschwitz che essa comporta” – in SLOTERDIJK, Peter. *Devi cambiare la tua vita*. Sull’antropotecnica. A cura di Paolo Peticari. Milano: Raffaello Cortina, 2010, p. XX.

⁵¹⁵ *Ibid.*, p. 26.

⁵¹⁶ HEIDEGGER, Martin. Brief über den Humanismus (1946), in *Gesamtausgabe*. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1979. Band 9. *Wegmarken*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1976, p. 313; cf. também a tradução brasileira: Carta sobre o humanismo, in *Marcas do caminho*. Trad. Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 326.

⁵¹⁷ *Ibid.*, pp. 352-353; trad. bras. cit., p. 365.

⁵¹⁸ “Wo das Wesen des Menschen so wesentlich [...] gedacht wird, [...] muß das Verlangen nach einer verbindlichen Anweisung erwachen und nach Regeln, die sagen, wie der [...] Mensch geschicklich leben soll.

Logo de saída, à ética é atrelada a questão da técnica: apenas uma reunião e ordenação correspondente à essência da técnica – dado que se trata do homem da técnica, seus projetos, suas ações – pode trazer a estabilidade garantida. Mas é preciso, porém, toda a atenção a essa reunião-ordenação (do agir humano) que se ajuste à técnica na sua essência, todo o desvelo com essa ética conectada à técnica. Pois o momento atual do mundo é uma situação de emergência (*Notlage*), de penúria e necessidade (*Not*), que abala tudo e todos (embora Heidegger veja mediante justamente essa “trepidação de todo ente” o anúncio do ser que até então se ocultava).

Convém antes de mais nada perguntar o que é a ética (e a ontologia – para então tratar da relação entre ambas): “A ‘ética’ surge pela primeira vez junto com a ‘lógica’ e a ‘física’ na escola de Platão” – uma época em que o pensar havia já decaído. “Os pensadores antes dessa época sequer conhecem uma ‘lógica’, tampouco uma ‘ética’ ou uma ‘física’.” É preciso portanto captar “a essência do *êthos*” antes daquele tempo em que “o pensar malogra” (um exemplo: “As tragédias de Sófocles contêm [...] de forma mais primordial o *êthos* do que as lições de Aristóteles sobre ‘ética’”).⁵¹⁹

É a partir de um fragmento de Heráclito (frag. 119) que Heidegger pensa a palavra grega *êthos* segundo sua acepção primeira de ‘lugar habitual, morada’. Após uma peculiar interpretação do fragmento, chega-se então à conclusão concernente: “Ora, se o nome ‘ética’, conforme o significado fundamental do termo *êthos*, quer dizer que ela reflete sobre a morada do homem, então aquele pensar – o qual pensa a verdade do ser como o elemento primordial do homem enquanto um existente – é já em si a ética originária.”⁵²⁰ Heidegger assim superpõe ética e ontologia, embora a seguir afirme que pensar o ser está antes delas, “não é ética nem ontologia”⁵²¹, e considere que assim a questão da relação entre ambas perdera seu fundamento. Do mesmo modo, não cabe perguntar por certas “diretrizes” (*Anweisungen*) para a vida prática, já que um tal pensar “não é nem teórico nem prático”, está “antes desta distinção”.⁵²²

A sequência do texto aparentemente leva a crer que a questão sobre como se deve viver – vínculos e regras, reunião-ordenação do agir humano segundo uma ética correspondente à técnica – foi descontinuada. Heidegger passa a falar da

[...]. Der Bindung durch die Ethik muß alle Sorge gewidmet sein, wo der in das Massenwesen ausgelieferte Mensch der Technik nur durch eine der Technik entsprechende Sammlung und Ordnung seines Planes und Handelns im ganzen noch zu einer verlässlichen Beständigkeit gebracht werden kann.” (*ibid.*, p. 353)

⁵¹⁹ *Ibid.*, p. 354; cf. trad. bras. cit., pp. 366-367.

⁵²⁰ *Ibid.*, p. 356; cf. trad. bras. cit., p. 369.

⁵²¹ *Ibid.*, p. 357; cf. trad. bras. cit., p. 370.

⁵²² *Ibid.*, p. 358; cf. trad. bras. cit., p. 370.

negatividade e do nada. Porém, quase próximo ao fim da carta aparece então uma figura nada comum nos seus escritos em geral — o *nómos*.

Somente dado que o homem, ek-sistindo na verdade do ser, a este pertence, pode vir a partir do próprio ser a prescrição [*Zuweisung*] daquelas indicações [*Weisungen*] que devem se tornar lei e regra para o homem. Prescrever [*Zuweisen*] se diz em grego *némein*. O *nómos* não é apenas lei, mas [é] também mais originariamente a prescrição contida no legado [*Schickung*] do ser. Apenas essa tem condições de dispor [*verfügen*] o homem no ser. Apenas tal disposição [*Fügung*] tem condições de sustentar e vincular. De outro modo, toda lei continua sendo apenas artefato da razão humana. Que o homem encontre morada na verdade do ser é mais essencial que toda colocação de regras. Tão-só essa morada [*Aufenthalt*] concede a experiência do estável [*das Haltbare*]. E a verdade do ser dá o sustentáculo [*Halt*] a todo comportamento [*Verhalten*]. Em nossa língua, ‘sustentáculo’ significa ‘guarda’ [*Hut*]. O ser é a guarda que, para a sua verdade, resguarda [*behütet*] o homem em sua essência ek-sistente de forma tal que a verdade abriga [*behaust*] a ek-sistência na linguagem. Por isso a linguagem é, a uma só vez, a casa [*Haus*] do ser e a habitação [*Behausung*] da essência do homem. Tão-somente porque a linguagem é a habitação da essência do homem [é que] as humanidades históricas e os homens podem não estar em casa em sua linguagem, de tal modo que ela se torna para eles uma casinhola [*Gehäuse*] de seus engenhos-maquinações.⁵²³

O trecho é longo – e árduo. Não por acaso as três traduções brasileiras da *Carta* diferem em vários elementos e vertem cada qual de forma diversa os termos que Heidegger emprega para corresponderem a *nómos-némein*, isto é, *Zuweisung-zuweisen*: prescrição-prescrever,⁵²⁴ adjudicação-adjudicar,⁵²⁵ recomendação-recomendar⁵²⁶. (Ainda que tenhamos a princípio utilizado a primeira opção, a

⁵²³ “Nur sofern der Mensch, in die Wahrheit des Seins ek-sistierend, diesem gehört, kann aus dem Sein selbst die Zuweisung derjenigen Weisungen kommen, die für den Menschen Gesetz und Regel werden müssen. Zuweisen heißt griechisch *vémein*. Der *vómos* ist nicht nur Gesetz, sondern ursprünglicher die in der Schickung des Seins geborgene Zuweisung. Nur diese vermag es, den Menschen in das Sein zu verfügen. Nur solche Fügung vermag zu tragen und zu binden. Anders bleibt alles Gesetz nur das Gemächtige menschlicher Vernunft. Wesentlicher als alle Aufstellung von Regeln ist, daß der Mensch zum Aufenthalt in die Wahrheit des Seins findet. Erst dieser Aufenthalt gewährt die Erfahrung des Haltbaren. Den Halt für alles Verhalten verschenkt die Wahrheit des Seins. »Halt« bedeutet in unserer Sprache die »Hut«. Das Sein ist die Hut, die den Menschen in seinem ek-sistenten Wesen dergestalt zu ihrer Wahrheit behütet, daß sie die Ek-sistenz in der Sprache behaust. Darum ist die Sprache zumal das Haus des Seins und die Behausung des Menschenwesens. Nur weil die Sprache die Behausung des Wesens des Menschen ist, können die geschichtlichen Menschentümer und Menschen in ihrer Sprache nicht zu Hause sein, so daß sie ihnen zum Gehäuse ihrer Machenschaften wird” (*Ibid.*, pp. 360-361).

⁵²⁴ Carta sobre o humanismo, in HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Trad. Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 373.

⁵²⁵ Sobre o “humanismo”, in HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 173. (Os pensadores)

⁵²⁶ *Sobre o humanismo*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. 2.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995, p. 94.

dificuldade permanece) Heidegger, como de costume, explora as possibilidades de sua língua para estabelecer relações de forma e sentido entre determinados vocábulos e seus compostos. Não é equivocado dizer que há uma constelação de referências mais ou menos implícitas; algumas, abaixo da superfície aparente.

Um dos núcleos do argumento pode ser situado em torno da palavra-raiz *weisen* (da qual decorrem os compostos *Weisung*, *Anweisung* e *Zuweisung* presentes nos excertos citados). O sentido fundamental de *weisen* é ‘mostrar, indicar’. Mostrar o quê? O caminho a percorrer, qual direção tomar, o destino que advém. Daí que esse ‘mostrar’ seja também apontar alguém à reprovação, ou repreendê-lo para que se paute pela ordem⁵²⁷, ou ainda mandá-lo para fora do local (‘expulsar’). Todas são formas de mostrar a orientação – no espaço, no comportamento. Trata-se de um mostrar que significa um ‘instruir’ e um ‘conduzir’, como atestam os dicionários⁵²⁸.

Mas esse termo também pertence à antiga linguagem jurídica germânica. De acordo com o *Deutsches Wörterbuch* dos irmãos Grimm, *weisen* referia-se em geral à atividade do juiz *a latere* (*Beisitzer*), a qual, depois de uma cognição apropriada ou a partir das *Weistümer* (conjunto de declarações coletivas sobre o direito existente)⁵²⁹, consistia em “dizer (mostrar) qual o ‘direito’ [*sagen* (*weisen*), *was ‘Recht’ ist*]”, com base no que então o juiz (*Richter*) determinava a sentença.⁵³⁰

A essa convergência entre dizer e mostrar – que para Heidegger não deixa de ser manifestação da linguagem enquanto lugar da essência humana – corresponde perfeitamente a formação do termo grego para ‘justiça’, *díke*. No léxico indo-europeu, a partir da raiz **deik-* tem-se em grego a palavra ‘mostrar’ (*deíknymi*), mas, em latim, ‘dizer’ (*dico*). Como compreender o trânsito entre essas duas noções? Émile Benveniste, no seu *Vocabulário das instituições indo-europeias*, reconstrói esse trâmite com vistas à elucidação do conceito de *díke*:

⁵²⁷ Como na expressão “*jemanden zur Ordnung weisen*” (algo como ‘chamar à ordem alguém’).

⁵²⁸ “Grundbedeutung ‘jemand führen, lenken’, ‘durch Zeigen irgendwohin führen’ ‘auf irgendetwas hinführen’” (*Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*. Digitalisiert Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version 01/21. <<https://www.woerterbuchnetz.de/DWB>>, abgerufen am 14.02.2021); ‘zeigen, führen, belehren’ (“weisen”, in Wolfgang Pfeifer et al. *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen* (1993), digitalisierte und von Wolfgang Pfeifer überarbeitete Version im Digitalen Wörterbuch der deutschen Sprache, <https://www.dwds.de/wb/etymwb/weisen>, abgerufen am 11.01.2021).

⁵²⁹ Cf. WERKMÜLLER, Dieter. *Über Aufkommen und Verbreitung der Weistümer*: nach der Sammlung von Jacob Grimm. Berlin: Erich Schmidt, 1972, p. 67: „Im ursprünglichen Sinne bedeutet Weistum: kollektive Aussage rechtskundiger Männer über das bestehende Recht. Dabei bezeichnet der Begriff nicht erst die schriftliche Fixierung der Aussage, sondern schon den Wahrspruch selbst.“

⁵³⁰ *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*, ob. cit. (tomo 28, p. 1.099 na edição impressa).

1) “mostrar” de que maneira? com o dedo? É raramente o caso. Em geral o sentido é “mostrar verbalmente”, pela fala. Esta primeira precisão é confirmada por numerosos empregos de *dis-* em indo-iraniano para “ensinar” – que consiste em “mostrar” pela fala, não pelo gesto. Além disso, existe em latim um composto [...] em que **deik-* é ligado a *ius*: é *iu-dex*, no qual **deik-* representa um ato de fala.

2) “mostrar” de que maneira? de maneira incidental, a título de exemplo? e qualquer um pode “mostrar”?

O composto latino *iu-dex* implica o fato de mostrar com autoridade. Se esse não é o sentido constante do gr. *deiknymi*, o fato se deve a um enfraquecimento da raiz **deik-* em grego. Toda a história do lat. *dicere* evidencia um mecanismo de autoridade: só o juiz pode *dicere ius*. Essa ligação se encontra numa língua itálica, com *med-* substituído a *ius* no osco *med-diss*, latinizado em *meddix* em que *med-* é aparentado ao lat. *medeor* [‘curar, guardar’]. Nesse equivalente osco de *iudex*, o termo para “direito” é distinto, mas *dicere* permanece constante.

É preciso recordar a fórmula latina em que o pretor resumia as três funções que ele tem o direito de exercer apenas em certos dias que o calendário prescreve: *do, dico, addico*. Ele está autorizado a “dar”, a “enunciar certas regras”, a “adjudicar” [*adjuget*]. Essa mesma representação conduz ao emprego frequente de *dicere* na língua dos tribunais: *diem dicere* “fixar um dia para uma causa” ou *multam dicere* “pronunciar uma pena de multa”.

3) “mostrar”, mas o quê? uma coisa visível, um objeto existente? Eis o último traço do significado de **deik-*: é mostrar o que deve ser, uma prescrição que intervém sob a forma, por exemplo, de uma decisão da justiça.

Essas indicações permitem precisar o sentido inicial do gr. *díke*, enquanto termo de instituição. Em comparação com as formas skr. *dis* e lat. *dicis causa*, vê-se que **dix* enuncia essa função como normativa; *dicis causa* significa “segundo a enunciação formal”, ou como dizemos nós “pela forma” [*pour la forme*]. Ter-se-á assim **dix* literalmente como “o fato de mostrar com autoridade de fala o que deve ser”, isto é, a prescrição imperativa de justiça.

Esse valor imperativo de *díke* sobressai de múltiplos exemplos. [...] ⁵³¹

O grande exemplo desse caráter impositivo da *díke* está representado na descrição do escudo de Aquiles (*Il.* 18, 497-508) ao retratar uma cena judicial na qual dois litigantes estão na ágora, diante da assembleia popular que se divide entre um e outro, enquanto os anciãos sentados em círculo sobre pedras lustrosas se alçam um a um para dizer a sentença mais reta: “perante o povo, na ágora, dois homens litigando em torno de um delito; a lide: a morte de outrem e o resgate [*poínē*] a ser pago em reparo do dano; um jurava ter pago o débito; afirmava o outro que nada

⁵³¹ BENVENISTE, Émile. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. vol. 2. Pouvoir, droit, religion. Paris: Minuit, 1969, pp. 108-109.

recebera; um árbitro, ambos pediram, que julgasse o pleito; divididos os cidadãos, aos gritos, tomavam partido; os arautos continham o povo; gerontes sentavam-se nas sedes de pedra polida, sacro círculo; arautos portavam seus cetros, voz-sonora; tomando-os, erguiam-se e ditavam suas sentenças [*díken ithúntata eípoi*]...⁵³²

Poiné é o ‘preço do sangue’, ou seja, o preço pago ou recebido para ressarcimento de um homicídio. “Uma *poiné*” – diz Benveniste – “é o tipo próprio de causa que interessa a *díke*, a justiça interfamiliar. Os termos da expressão homérica atestam uma mesma construção em grego e em latim: temos *díken eipeîn* ‘dizer a *díke*’, como em latim *dicere*. Vê-se como esse ‘mostrar’ conduz a um ato de fala: em grego o substantivo *díke* requereu um verbo, ‘dizer’ (*eipeîn*); em latim é o verbo mesmo ‘mostrar’ (**deik-*) que deslizou para o sentido de ‘dizer’.”⁵³³

Retornemos à *Carta sobre o humanismo* e à questão do sentido de *weisen* e seus compostos, dentre os quais, aquele que Heidegger destina para *nómos-némeir: Zuweisung/zuweisen*. Se em *weisen*, como em *díke*, o núcleo semântico fundamental é ‘mostrar, indicar’, como compreender a relação com e o significado de seus compostos – *Weisung, Anweisung* e *Zuweisung*? Se traduzimos o primeiro (*Weisung*) por ‘indicação’, como chegamos a ‘prescrição’ ou ‘adjudicação’ (*Zuweisung*)? O que se mostra nessa transição? E como o ‘mostrar’ pode chegar a uma designação que ‘prescreve, adjudica’? Esse mostrar não é algo própria ou necessariamente escrito. A escritura aqui não é o essencial; e, portanto, prescrever (como ainda ‘adscrever’) pode não convir ao que se mostra fundamental.

E adjudicar/adjudicação? Trata-se nesse caso de um vocábulo técnico tanto em português quanto no seu antecedente latino (*adiudicatio*): decidir por sentença ou julgamento que algo pertence ou é destinado a alguém, ou que se transmite para alguém; significa a instituição de um vínculo ou ligação ao se entregar legalmente algo a outrem. Seria a tradução ideal, não fosse a existência já de um termo alemão que traduz ‘adjudicação’, quase sempre indicado como sinônimo de *Zuweisung* e concernente à esfera jurídica desde seu uso germânico mais antigo: *Zuteilung*. É significativo, nesse contexto, que ambos os vocábulos consignent também – num sentido menos técnico, relativo em parte à esfera sacra e mística – um tipo de vínculo ou ligação seja com uma força superior (*höhere Gewalt*), seja com a divindade, com o destino (*Schicksal*), seja com um chefe reconhecido ou com uma ordem vigente (*geltende Ordnung*); de modo a conferir àqueles termos, por vezes, um caráter de respeito e devoção.⁵³⁴ A bem da verdade, um vocábulo que

⁵³² HOMERO. *Ilíada*. Trad. Haroldo de Campos. vol. II. São Paulo: Arx, 2002, pp. 258-259.

⁵³³ BENVENISTE, Émile. *Le vocabulaire*, vol. 2, ob. cit., p. 109.

⁵³⁴ Cf. os verbetes “zuweisen”, “Zuweisung”, “zuteilen” e “Zuteilung” no *Deutsches Wörterbuch* dos irmãos Grimm, ob. cit.

comumente é dado como sinônimo de ‘adjudicar’ e possibilita traduzir ambos os termos alemães referidos é: ‘atribuir’ – e seu substantivo, ‘atribuição’.⁵³⁵ Encontramo-nos, uma vez mais, diante de *tribuere*.

Em todo caso, o aspecto a se ressaltar é que na transição de *weisen* a *zuweisen* (e de *Weisung* a *Zuweisung*) há um crescendo da força na escala dos termos, um aumento de energia impositiva que confere ao último um caráter de maior intensidade cogente. Daí que ‘atribuir’ e ‘atribuição’ possam servir para a tradução de *némein* e *nómos*. Mas, seja como for, isso não resolve a questão do sentido de *nómos* no texto de Heidegger.

★

Na preleção do semestre de inverno de 1942/43 (o curso sobre Parmênides) – alguns anos antes, portanto, da redação da *Carta sobre o humanismo* (1946) –, ao abordar em breves passagens a noção de *díke*, Heidegger o faz de modo a lançar mão do tema de *weisen* e, em especial, dos compostos que na *Carta* corresponderão a *nómos* e *némein* (respectivamente *Zuweisung* e *zuweisen*). O contexto em que a análise da *díke* acontece é o da pergunta pela essência da *pólis* pensada a partir da *Politeía* (*República*) platônica:

Na *pólis* enquanto lugar essencial do homem histórico, que desoculta e oculta o ente como um todo, o homem [está] circundado por tudo o que lhe é, no sentido estrito da palavra, aposto [*zu-gefügt*], mas por isso também lhe é subtraído. “A-posto” [*Zu-gefügt*] não compreendemos aqui no sentido extrínseco de “acrescentado” e “cometido”, mas sim com o significado de: atribuído [*zugewiesen*], enquanto aquilo que [é] essencialmente para o ser humano, de modo que ele está inserido e integrado [*eingefügt*] naquilo que é essencial-para [*Zu-wesende*] ele; por isso o homem deve se dispor [*sich fügen*] a tanto, a fim de que sua essência fique nos eixos [*in den Fugen*]. O que, portanto, ao homem é aposto, se dispõe para e o dispõe [*Fügende*], dizemos com uma palavra, *justaposição* [*Fug*], em grego: *díke*.⁵³⁶

⁵³⁵ Cf. também a referência de Ernout e Meillet: “*adiūdicō* « adjuger, attribuer »”. *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, ob. cit, p. 329.

⁵³⁶ “In der *πόλις* als der Wesensstätte des geschichtlichen Menschen, die das Seiende im Ganzen entbirgt und verbirgt, umwest den Menschen alles das, was ihm, nach dem strengen Sinn des Wortes, zu-gefügt, aber damit auch entzogen ist. »Zu-gefügt« verstehen wir hier nicht in dem äußerlichen Sinne von »hinzu-gefügt« und »angetan«, sondern in der Bedeutung von: zugewiesen als da, was dem Menschenwesen zuwest, so daß es in dieses ihm Zu-wesende eingelassen und eingefügt ist, weshalb der Mensch darein sich fügen muß, damit sein Wesen in den Fugen ist. Das dem Menschen also Zu-gefügte, Sich-zu-fügende und ihn Fügende nennen wir mit einem Wort den *Fug*, griechisch: *δίκη*.” (HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe*. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 54. *Parmenides*. 2. Auflage. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1992, pp. 136-137).

A despeito da aridez esotérica e dos jogos de palavras praticamente intraduzíveis, é possível notar uma associação entre *weisen* e *fügen*, ‘mostrar’ e ‘dispor’. Essa relação também está presente na *Carta sobre o humanismo*. A dificuldade de bem-entender a palavra *fügen* – traduzível de várias formas – pode ser reduzida se considerarmos que Heidegger talvez a empregue (como também suas variações) a partir do sentido bastante concreto da arte da cantaria e da construção.

Fügen expressa um modo de ‘ligar, unir’ ao *pôr junto* duas ou mais peças, de forma que fiquem bem-dispostas, ajustadas, que se encaixem adequadamente. Assim acontece quando um tijolo é disposto junto ao outro ao se erguer uma parede, ou quando se dispõem as pedras de cantaria num muro, numa calçada; como também quando são inseridas uma a uma as tábuas para fazer uma mesa, ou no madeirame do teto. Daí o substantivo feminino *die Fuge* significar ‘a junta’ ou ‘juntura’ (dos tijolos, pedras etc.), mas também o estreito interstício que separa e ao mesmo tempo articula as partes em junção. (São comuns expressões em sentido figurado como *aus den Fugen* ‘fora das juntas’ – ao que nós dizemos ‘fora dos eixos’ – e *in den Fugen* ‘nos eixos’, empregadas aliás também por Heidegger)

Nessa perspectiva da *junção* é que se deve compreender o substantivo masculino *der Fug* – que Heidegger utiliza para traduzir a palavra grega *díke*. Aliás, em outro texto – *A sentença de Anaximandro* – do mesmo ano da *Carta*, Heidegger escreverá: “Die Fuge ist der Fug”⁵³⁷. Mas é preciso também entender a diacronia semântica que o termo contém, já que Heidegger não a descarta, ao contrário, conta e joga com ela ao manipular o espectro de *fügen* e suas derivações.

Há vários séculos *Fug* possui um sentido abstrato e figurado.⁵³⁸ E por um bom tempo significou ‘a conveniência, a oportunidade e o decoro’ nas (boas) maneiras e posturas. Mas também, e ainda hoje, indica ‘o direito’ para agir ou fazer algo, o poder ou autorização (*Befugnis*) para tanto⁵³⁹ – como na expressão *mit Fug und*

⁵³⁷ HEIDEGGER, Martin. Der Spruch des Anaximander (1946). *Holzwege*. 8. Auflage. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2003, p. 357.

⁵³⁸ *Grammatisch-Kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart* (Ausgabe letzter Hand, Leipzig 1793–1801), digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version 01/21, <<https://www.woerterbuchnetz.de/Adelung>>; ver ainda a 1ª e a 2ª edições do dicionário dos irmãos Grimm: *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*, digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version 01/21, <<https://www.woerterbuchnetz.de/DWB>>, e *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm / Neubearbeitung (A-F)*, digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version 01/21, <<https://www.woerterbuchnetz.de/DWB2>>.

⁵³⁹ *Ibid.* Ver também *Goethe-Wörterbuch*, digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version 01/21, <<https://www.woerterbuchnetz.de/GWB>>.

Recht,⁵⁴⁰ que Derrida⁵⁴¹ explorará ao tratar da locução shakespeariana ‘out of joint’ e relacioná-la à temática do *Fug/díke* em Heidegger.

Por sua vez, a relação de oposição com seu contrário *Unfug* – que também é aludida na preleção de Heidegger –, o qual expressa tanto ‘a estultice, a travessura’ quanto (em sentido técnico-jurídico) ‘a perturbação e a desordem’ públicas, indica que precisamente nesse contraste a junção transita entre o ajustado e o desajustado. (Um outro modo de traduzir a relação *Fug/Unfug* talvez fosse entendê-la em termos de ‘liceidade’ e ‘licenciosidade’)

Por isso a opção de traduzir *Fug* por ‘justaposição’, que é também a posição-justa, ajustada, que assim dispõe o homem (destinado pelo e para o ser). Apesar de Heidegger não ter a intenção de empregar toda essa miríade de termos e compostos num sentido jurídico-moral tradicional, o ponto é que se cuida do comportamento humano, de como devemos nos comportar, agir e nos conduzir: “A *díke*, enquanto justaposição que mostra [*weisend*], dispõe [*fügt*] à humanidade as condições de seu comportamento”, diz Heidegger na recapitulação⁵⁴² do tema. Antes ele já o havia afirmado de maneira circunstanciada:

Na justaposição [*Fug*] pensamos o dispor “lançante” que indica [*weisende*], que mostra [*zeigende*], que atribui [*zuweisende*] e, igualmente, instrui [*einweisende*]. Onde o homem deve se dispor para [*sich zu fügen*], precisamente aí é que ele igualmente pode se perder no desajustado [*Ungefüge*], sobretudo quando a atribuição [*die Zuweisung*] se oculta e se extravia – extravio que tolhe o homem e o arranca fora da *pólis*, tornando-o assim *ápolis*.⁵⁴³

Heidegger evidentemente associa *díke* e *Zuweisung*; justiça e *nómos*. A despeito de se compreender esses temas e termos segundo a imagem da *junção* – eis que o homem deve estar vinculado à e bem-ajustado na posição disposta pela justaposição (*díke*), mas igualmente pode “sair das juntas” e ficar desajustado, sobretudo se a atribuição (*Zuweisung/nómos*) não se mostra –, no fundo a atribuição quando se mostra não deixa de ser propriamente uma *injunção* (da *díke*,

⁵⁴⁰ Algo como ‘a bom direito’, ‘a justo título’, ‘com legitimidade e direito’, ‘com toda a razão’. De modo semelhante, existe a expressão *mit Fug und Macht*.

⁵⁴¹ DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx*. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale. Paris: Galilée, 1993, p. 50.

⁵⁴² HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe*. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 54. *Parmenides*, ob. cit., p. 143: “Die *δίκη* als der *Fug*, der das Menschentum in die Verhältnisse seines Verhaltensweisend fügt [...]”

⁵⁴³ *Ibid.*, p. 137: “Im *Fug* denken wir das weisende, zeigende, zuweisende und zugleich einweisende »werfende« Fügen. Worein der Mensch sich zu fügen hat, eben daraus kann er zugleich in das Ungefüge abirren, zumal dann, wenn die *Zuweisung* sich verbirgt und weg-fällt, welcher entziehende Wegfall den Menschen aus der *πόλις* weg und heraus reißt, so daß er *ἄπολις* wird.”

do ser) que orienta e conduz o comportamento do homem no caminho – ou “nos eixos” – do ser e sua justiça. (‘Injunção’, aliás, é a forma como Reiner Schürmann⁵⁴⁴ traduz o *nómos* de Heidegger)

Mas há mais. Se a atribuição-injunção não se mostra ou se extravia – isto é, se o homem não é disposto e ordenado pela injunção que lhe incumbe da tarefa para o ser –, o homem se torna desajustado e é expulso da *pólis*. Portanto, *díke*, *nómos* e *pólis* compõem um circuito que, ao não funcionar adequadamente, entra em curto. Se o *nómos* se perde, as demais “indicações que devem se tornar lei e regra para o homem” dadas pelo *nómos* – como está na *Carta* – não acontecem e, assim, também o ser humano se perde, torna-se privado de *pólis*.

Mas o que é a *pólis* em todo esse contexto desenhado por Heidegger? Uma passagem da referida preleção – pouco antes de tratar da *díke* – indica o sentido peculiar que Heidegger lhe atribui:

O que é a *pólis*? A própria palavra dá a reta indicação [*Weisung*] [...]. *Pólis* é o *pólos*, o polo, o lugar em torno do qual gira de um modo muito próprio tudo o que aparece aos gregos como ente. [...]

[...]. O polo não faz e não cria o ente no seu ser, mas sim, enquanto polo, é o lugar [*Stätte*] do desocultamento [*Unverborgenheit*] do ente como um todo. A *pólis* é a essência do local [*Ort*]; dizemos nós: é a *local-idade* [*Ort-schaft*] para a morada histórica da humanidade grega. [...]. Entre *pólis* e “ser” vigora [*waltet*] uma relação mais primordial.

A mesma palavra que *pólis* é, segundo a raiz, a antiga palavra grega para “ser” = *pélein* “erguer-se emergindo no desoculto” [...]. A *pólis* não é a cidade nem o Estado e tampouco a mescla funesta dessas duas caracterizações em si já inadequadas, logo, não é a tanto denominada “cidade-Estado”; mas sim a localidade [*Ortschaft*] do local [*Ort*] da história dos gregos; nem cidade e nem Estado, mas sim o lugar [*Stätte*] de sua essência.⁵⁴⁵

Heidegger ao final concluirá que: “Nenhum conceito moderno ‘do político’ é bastante para apreender a essência da *pólis*”⁵⁴⁶. (Que haja aí uma crítica ao mais notório conceito “do político” contemporâneo de Heidegger, isto é, o de Carl Schmitt, pouco se duvida) Apesar de Heidegger fazer vigorar uma relação fundamental entre ser e *pólis*, e ao mesmo tempo quase excluir sua compreensão “moderna” – por certo, a partir dos conceitos modernos de ‘cidade’ e ‘Estado’ –, a referência à noção de “polo” não deixa de franquear justamente uma relação direta

⁵⁴⁴ SCHÜRMAN, Reiner. *Que faire à la fin de la métaphysique?* In HAAR, Michel (dir.). *Les Cahiers de L’Herne* (Martin Heidegger). Paris: L’Herne, 1983, p. 355.

⁵⁴⁵ HEIDEGGER, Martin. *Parmenides*, ob. cit., pp. 132-133.

⁵⁴⁶ *Ibid.*, p. 134.

com a *dike*. Se levarmos em conta que, para o próprio Heidegger, “a palavra poética primordial dos gregos é a palavra de Homero”⁵⁴⁷, então vale mencionar que precisamente um dos antigos e raros nomes para ‘juiz’ é o termo homérico *dikaspólos*. “É uma designação curiosa”, diz Benveniste, “formada como *ai-pólos* ‘o cabreiro’, *bou-kólos* (com *-kolos* variante de *polos*) ‘o boiadeiro’ [...]. Enquanto *dikas-pólos*, o juiz é ‘aquele que vela pelas *dikai*’”⁵⁴⁸.

O que assim emerge com a noção de *polo*, seja enquanto eixo fundamental, seja enquanto posição axial de onde se vela e a partir da qual se norteia, seja ainda enquanto morada histórica (grega), é tanto a temática do pastor do ser de Heidegger (que começa então a se erguer nos seus escritos) quanto, e sobretudo (mesmo que *sub littera*), a da arte de pastorear. (Aliás, nessa perspectiva são imagéticas inclusive as figuras da estrela *Polaris* e da “estrela do pastor”, Vênus)

Pólos é a palavra grega para ‘eixo’ do universo, da totalidade do mundo. Se Heidegger, de um lado, restringe a compreensão dos conceitos gregos aos próprios gregos (e a ele mesmo), por outro, universaliza a “grecidade” (e seus conceitos fundamentais) ao fazê-la vigorar de modo primordial no ser. Essa universalização, porém, continua oculta para a maioria – que não escuta a linguagem do ser, que não enxerga o *nómos* que provém do ser, que está tanto fora da *pólis* quanto da casa do ser. Quem está, portanto, fora dos eixos, desajustado.

De outro lado, quem sabe ver e ouvir a injunção daquelas indicações e instruções, “que devem se tornar lei e regra para os seres humanos”, se situa na justiça – grega-heideggeriana e, portanto, universal mas oculta – cuja função Platão teria designado por *dikaiosýne*, um tipo de função-docilidade segundo Heidegger: “O emergir da essência humana na justaposição e seu ficar na justaposição, *dike*, é a docilidade [*Fügsamkeit*], *dikaiosýne*.”⁵⁴⁹ Uma tal justiça dócil corresponderia a uma *pólis* como “algo precisamente tão pouco ‘político’” a ponto de Heidegger dizer que “os gregos são o povo impolítico [*unpolitische*] por excelência, impolíticos por essência”.⁵⁵⁰

Haveria boas razões para se concordar com Sloterdijk sobre a mansidão e docilidade dos pastores do ser, não fosse a injunção nada anódina que, ao indicar a justaposição do ajustado, conjuntamente mostra o desajuste do desajustado, a *adikía*

⁵⁴⁷ *Ibid.*, p. 103: “das anfänglich dichtende Wort der Griechen, das Wort Homers”.

⁵⁴⁸ BENVENISTE, Émile. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. 2, ob. cit., p. 110.

⁵⁴⁹ HEIDEGGER, Martin. *Parmenides*, ob. cit., p. 137: “Das Aufgehen des Menschenwesens in den Fug und sein Innestehen im Fug, δίκη, ist die Fügsamkeit, δικαιοσύνη.”

⁵⁵⁰ *Ibid.*, p. 142: “Die *pólis* ist genausowenig etwas »Politisches«, “die Griechen das schlechthin unpolitische Volk sind, das sie im Wesen sind”.

que o arranca da *pólis*. Por isso, mesmo em Heidegger a casa do ser – a linguagem – é também um lugar de decisão.

Quem mais do que o próprio Heidegger seria um autêntico pastor do ser? Um tal pastor, portanto, não apenas vigiaria para que o mundo pudesse ser mundo, mas indicaria a partir da carga injuntiva do *nómos* o ajustado e o desajustado, e decidiria não apenas sobre a adequação do pensar, mas também sobre a conveniência das condições do comportamento humano.

De resto, um novo capítulo, recentemente descoberto na saga histórica do ser, reforça um olhar bem menos brando sobre a pastoral heideggeriana. Há pouco anos iniciaram-se as publicações dos famigerados *Cadernos negros*, considerados uma espécie de diário filosófico de Martin Heidegger, escritos ao longo de mais de quarenta anos, mas que “não são meros apontamentos privados ou simples notas”, ao contrário, o próprio filósofo claramente os tinha em grande conta.⁵⁵¹ Nas respectivas reflexões, datadas dos anos 1938-39, Heidegger fala literalmente em “ausência de mundo do judaísmo” (“Weltlosigkeit des Judentums”)⁵⁵². Se o ser humano é “formador de mundo”, em contraste com o animal (“pobre de mundo”) e a pedra (“sem-mundo”), conforme a conhecida tripartição que suas famosas preleções de 1929-30 consignam, então dificilmente não se vê à qual parte se ajustaria – e em qual estaria desajustado – o judeu nessa mundivisão classificatória. Além disso, no mesmo período em que Heidegger ministrava seu curso no inverno de 1942-43, seus *Cadernos negros* registravam a “Selbstvernichtung” do povo judeu, a auto-aniquilação atribuída por Heidegger aos próprios judeus.⁵⁵³ Nessa mesma época, a política nazista tornava o extermínio uma atribuição e uma realidade não apenas do pensamento.

⁵⁵¹ Cf. TRAWNY, Peter. *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos*. Trad. Raúl Gabás. Barcelona: Herder, 2015, pp. 16-18.

⁵⁵² HEIDEGGER, Martin. *Überlegungen VII-XI* (Schwarze Hefte 1938/39), *Gesamtausgabe* (Band 95). Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2014, p. 97.

⁵⁵³ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Anmerkungen I-V* (Schwarze Hefte 1942-1948), *Gesamtausgabe* (Band 97). Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2015, p. 20: “Wenn erst das wesenhaft »Jüdische« im metaphysischen Sinne gegen das Jüdische kämpft, ist der Höhepunkt der Selbstvernichtung in der Geschichte erreicht; gesetzt, daß das »Jüdische« überall die Herrschaft vollständig an sich gerissen hat, so daß auch die Bekämpfung »des Jüdischen« und sie zuvörderst in die Botmäßigkeit zu ihm gelangt” (Quando o essencialmente »Judeu« em sentido metafísico luta contra o Judeu, o ponto culminante da auto-aniquilação é atingido; supondo que o »Judeu« por toda parte e completamente arrebatou para si a dominação/poder, assim também o combate »ao Judeu« – e eles antes de tudo – está sujeito a ser alcançado por ele [o ponto culminante da auto-aniquilação]); cf. a propósito, DI CESARE, Donatella. *Heidegger e gli ebrei. I «Quaderni neri»*. 2.ed. Torino: Bollati Boringhieri, 2016, especialmente o cap. 3, itens 22 e 23 e o cap. 4, item 8; e a coleção por ela organizada que inclui textos de Peter Sloterdijk e Gianni Vattimo, entre outros, *I quaderni neri di Heidegger*. Milano: Mimesis, 2016.

A tentativa de Heidegger de despolitizar radicalmente a *pólis* (e a justiça) e alcançar as bordas (ou polos) do impolítico⁵⁵⁴ tão-só o lançaram de volta e direto ao centro axial do político, que por sua vez passava agora a girar de modo desajustado, fora dos eixos.

★

Embora na *Carta sobre o humanismo* não haja menção explícita da palavra *díke*, seu aparecimento acontece não obstante de maneira eminente. No trecho já citado acerca da necessidade de “despertar o anseio por uma diretriz vinculativa e por regras que digam como o ser humano deve convenientemente [*geschicklich*] viver” está já o insinuar-se daquele aparecimento.

Na conclusão do texto, Heidegger afirma que “a primeira lei do pensar” é a “conveniência [*Schicklichkeit*] do dizer do ser enquanto destino [*Geschick*] da verdade”, e não as regras da lógica as quais apenas se tornam regras a partir da “lei do ser”. O conveniente (*das Schickliche*) do dizer que pensa, nesse sentido, significa prestar atenção e meditar sobre “o que se deve dizer do ser e *como* se deve dizê-lo”, e igualmente “considerar *se* aquilo a ser pensado é permitido ser dito”. Esses três pontos – o que, como e se deve ser dito – são estabelecidos pela “lei da conveniência do pensamento da história do ser: o rigor da meditação, a acurácia no dizer, a sobriedade da palavra”.⁵⁵⁵

Conveniência e destino estão estreitamente ligados. O que convém é o que vem-junto a propósito, oportunamente. O que na ocasião propícia é hábil e está apto para tanto. Aptidão e destreza (*Geschicklichkeit*) – exigidas no dizer pela lei da conveniência – são as boas características (*gute Eigenschaften*) que qualificam e autorizam o modo de ser do ajustado (*Gefüge*). Daí que essa lei da conveniência é também a autorização (*Befugnis*) e o direito de dizer de maneira decente e com habilidade no momento apropriado; é o ornato que decora o decoroso nas palavras. ‘Conveniência’ é apenas outro modo para dizer *der Fug*, a justaposição, a postura-justa, a *díke* de Heidegger. (Não por acaso Franco Volpi traduz *Fug* por ‘conveniência’ na versão italiana do curso sobre Parmênides)⁵⁵⁶ Quase todas as expressões acima – em especial a palavra ‘conveniência’ – são formas de traduzir

⁵⁵⁴ Sobre o “impolítico”, cf. ESPOSITO, Roberto. *Categorias do impolítico*. Trad. Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2019, em especial o *Prefácio*, pp. 7-28, escrito dez anos após a primeira edição (italiana). Além disso, cf. MANN, Thomas. *Considerazioni di un impolitico*. A cura di Marianello Marianelli e Marlis Ingenmey. Milano: Adelphi, 1997.

⁵⁵⁵ HEIDEGGER, Martin. *Brief über den Humanismus* (1946), ob. cit., pp. 363-364; cf. também a tradução brasileira in *Marcas do caminho*, ob. cit., p. 376.

⁵⁵⁶ HEIDEGGER, Martin. *Parmenide*. Trad. Franco Volpi. 2.ed. Milano: Adelphi, 2005, p. 173 e p. 175, por exemplo.

Fug.⁵⁵⁷ E a sua lei, que é a lei do ser, é a injunção-atribuição destinada a todo ser humano em essência. É o *nómos* que a partir do dizer mostra – ou deveria mostrar – como o ser humano deve convenientemente viver.

No movimento da história do ser heideggeriana, o acontecimento histórico decisivo – apropriador (*Ereignis*) – é o envio que direciona o destino do ser e, portanto, guarda a sua verdade que apenas o pensar é capaz de desvelar. A direção desse envio-destino é obra do próprio ser que, oculto e abrigado na linguagem, fornece indicações e orientações ao homem que sabe dar ouvidos à essa linguagem. Mas além disso tal linguagem, desde que convenientemente pensada pelo homem, deve observar a lei da conveniência também no seu dizer (o ser). Dizer de modo conveniente e modo de viver conveniente alinham-se na história do ser. O pensador que diz, igualmente mostra – no dizer – como se deve viver. É assim que ontologia e ética se cruzam em Heidegger, ou melhor, é assim que funciona sua “ética originária”. É aí que o pensar encontra “sua medida” e “a lei do seu agir”⁵⁵⁸.

É no mínimo instrutivo, a esta altura, observar que *êthos*, no seu significado mais antigo, refere-se antes de mais nada ao ‘lugar habitual, morada’ *dos animais*, a seu ambiente e recinto (de porcos, leões, peixes etc.), segundo atestam as ocorrências homéricas⁵⁵⁹ (do mesmo modo que acontece com o termo *agorá*). No entanto, Heidegger suprime o *êthos* dos demais viventes ao reservá-lo com exclusividade ao ser humano, assim como emprega a *animalitas* – proveniente do latim da Igreja e que se opõe a *spiritualitas* – radicalmente separada da *humanitas*. Só que em vez da espiritualidade eclesiástica, situa na exclusiva morada humana o *lógos* grego, a linguagem.

A supressão do *êthos* animal, em Heidegger, é inerente e ao mesmo tempo corolário dessa outra exclusão fundamental que atribui apenas ao homem a linguagem. Uma das locuções mais referidas e interpretadas por Heidegger em seus escritos – inclusive na *Carta* e no curso sobre Parmênides – é a do conhecido trecho da *Política* de Aristóteles que designa o ser humano como *tò zôion lógon ékhon*, ‘o vivente que tem linguagem’ (1253a 9-10). A partir desse privilégio da linguagem conferido ao homem, a distingui-lo essencialmente dos demais viventes, esse mesmo homem seria, segundo Heidegger, o ente com acesso privilegiado ao ser. Os

⁵⁵⁷ Cf. *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*, ob. cit., verbete „Fug“.

⁵⁵⁸ No seguinte trecho da *Carta sobre o humanismo*, Heidegger – pouco antes de expor a lei da conveniência do pensar e do dizer o ser – pergunta: “De onde o pensar toma sua medida? Qual é a lei do seu agir?”/“Woher nimmt das Denken sein Maß? Welches ist das Gesetz seines Tuns?” (HEIDEGGER, Martin. *Brief über den Humanismus*, in ob. cit., p. 362).

⁵⁵⁹ Cf. MONTANARI, Franco. *GI – Vocabolario della lingua greca*. 3.ed. Torino: Loescher, 2013, verbete ἦθος; CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire ethymologique de la langue grecque*. Histoire des mots. Tome II (E - K). Paris : Klincksieck, 1970, p. 407.

outros vivos, ao contrário, estariam excluídos daquele privilégio (e atribuição). Não é à toa que Giorgio Agamben considere Heidegger “o filósofo do séc. XX que mais se esforçou para separar o homem do vivo”⁵⁶⁰.

A tradução romana daquela locução por *animal rationale*, ou seja, do *lógos* por *ratio* e do ‘vivo’ (*zôion*) por *animal* seria, para Heidegger, a versão metafísica da essência do homem. Não só a substituição por uma *ratio* calculadora e técnica, mas também a redução à *animalitas* que tão-só “busca o útil e evita o prejudicial, sem aspirar nada mais além disso”, como diz Heidegger em *A superação da metafísica* (um texto estreitamente ligado à *Carta sobre o humanismo*): “A segurança do instinto animal corresponde à sujeição cega ao âmbito da utilidade.”⁵⁶¹ Que Heidegger queira excluir a *animalitas* do homem – por vezes ao reduzi-la à noção de animal (*Tier*) como ‘fera, besta’ – a fim de substituí-la por uma *humanitas* inteiramente separada, e relegá-la a uma posição fora da linguagem, é o que parecem indicar seus escritos.

Em certo sentido, porém, o animal jamais esteve fora da linguagem. Desde sempre está já enredado nas suas urdiduras. O ‘animal’ é – ele também – uma disposição e uma atribuição da linguagem. O ser humano, detentor da linguagem, decide a cada vez acerca do animal e sua animalidade, assim como acerca de todos os demais entes e vivos, mas sobretudo acerca de si mesmo. Daí que a célebre passagem da *Carta*, “O ser humano não é o senhor do ente. O ser humano é o pastor do ser”⁵⁶², encerra na disjunção entre pastor e senhor também o mistério de sua conjunção: o ser humano é o senhor do ente *sendo* pastor do ser. *Pois o próprio ser do pastor é a insuperável ambivalência do poder de cuidado, um poder que oscila entre a docilidade e a docilização, a mansidão e o amansamento, a conveniência e a convenção.*

Em outros termos, *habitando* de modo privilegiado a casa do ser – a linguagem – na qual se decide da conveniência e se ordena o ajustado a propósito do modo de viver, o ser humano enquanto pastor do ser realiza aquela cuidadosa reunião-ordenação (*Sammlung-Ordnung*) de seus projetos e ações, em correspondência à essência da técnica. Portanto, o *êthos* exclusivamente humano é a operação e o resultado de uma *ars pastoralis* que através de junções e disjunções, classificações e ordenações, constituiu-se histórica e filosoficamente como técnica.

⁵⁶⁰ AGAMBEN, Giorgio. *L'aperto*. L'uomo e l'animale. Torino: Bollati Boringhieri, 2002, p. 44.

⁵⁶¹ HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe*. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 7. *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2000, p. 93; cf. HEIDEGGER, Martin. A superação da metafísica. Trad. Marcia Sá C. Schuback. in *Ensaio e conferências*. 5.ed. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 82.

⁵⁶² HEIDEGGER, Martin. Brief über den Humanismus (1946), ob. cit., p. 342: “Der Mensch ist nicht der Herr des Seienden. Der Mensch ist der Hirt des Seins.”

É aí que o sábio-senhor platônico encontra o pensador-poeta heideggeriano. (Aliás, o fundamento semântico contido em *Weise* – que significa tanto ‘modo (de ser)’ quanto ‘sábio’ – como também em *weisen* e *Zuweisung* é a raiz indogermânica **seid-*, ‘ver, saber’) Se Sloterdijk pôde afirmar que: “A razão pela qual o senhor platônico é um senhor reside [...] em uma perícia, portanto, das mais raras e refletidas. Emerge aqui o fantasma de um reinado de peritos, cujo fundamento jurídico [*Rechtsgrund*] baseia-se no conhecimento de como as pessoas devem ser classificadas e combinadas”⁵⁶³; e se, em Heidegger, “regras que digam como o homem deve convenientemente viver” baseiam-se naquela injunção que ao se mostrar – apenas para os pastores do ser – dispõe e ordena convenientemente as condições do comportamento da humanidade (a serem refletidas e ditas com acurácia e rigor), então o que sobretudo está em questão – mais que o enigma da disjunção-conjunção entre pastor do ser e senhor do ente – e de modo algum se restringe apenas à filosofia de Heidegger é por assim dizer o *mysterium iniunctionis*, o mistério da injunção que distribui os seres humanos e lhes atribui os modos de pensar e agir a partir e através de um fundamento jamais inteiramente conhecido.

Se pudéssemos expressar nos termos da desconstrução de Jacques Derrida, talvez falaríamos num “fundamento místico” da autoridade, da ordem, da injunção, pois a questão em jogo não “é apenas uma tarefa filológico-etimológica, ou uma tarefa de historiador, mas a responsabilidade diante de uma herança que é, ao mesmo tempo, a herança de um imperativo ou de um feixe de injunções”.⁵⁶⁴

A questão da injunção, no fundo, está longe de ser propriamente respondida ou seu mistério, “desvendado”. Mas talvez seja possível encontrar ao menos algumas marcas de sua topologia na história de sua transmissão.

4.4. Canto pastoral

Que pensadores-poetas e pastores se confundam entre si não apenas na história do ser heideggeriano mas também na história da filosofia não é somente uma coincidência. Seria um descuido não levar a sério a afirmação de Sloterdijk sobre a filosofia também “como um discurso sobre a guarda e a criação dos homens”⁵⁶⁵. Kathrine Gutzwiller expressou tal mescla de um modo límpido: “A relação do pastor com seus animais o traz para a comparação não apenas com

⁵⁶³ SLOTERDIJK, Peter. *Regras*, ob. cit., p. 53 (trad. modificada); *Regeln*, ob. cit., p. 52.

⁵⁶⁴ DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 37.

⁵⁶⁵ SLOTERDIJK, Peter. *Regras*, ob. cit., p. 47; *Regeln*, ob. cit., p. 47.

aqueles que proveem a ordem na sociedade humana, mas também com aqueles que impõem a ordem no pensamento.”⁵⁶⁶

Talvez a mais significativa – e mais antiga – referência na literatura grega em que um pastor se transforma num poeta seja a abertura da *Teogonia*, na qual Hesíodo – sobre quem Deleuze dissera: “O filósofo é Hesíodo”⁵⁶⁷ – legitima sua aptidão para cantar o nascimento do mundo e a origem dos deuses.

Hesíodo declara que foram as Musas que o ‘instruíram’ (*edídaxam*, v. 22) sobre o canto, enquanto ele pastoreava ovelhas junto ao monte Hélicon. Deram-lhe um ‘cetro’ (*skêptron*, v. 30) de loureiro e sopraram nele a inspiração divina para glorificar o futuro e o passado, e o ‘impeliram’ (*kélonth’*, v. 33) a cantar as genealogias dos deuses. Segundo Gutzwiller, as palavras das Musas “foram dirigidas a ele não apenas como potencial poeta, mas mais expressamente como integrante da classe dos pastores”⁵⁶⁸. Eis o trecho da abertura, na tradução de Christian Werner:⁵⁶⁹

Sim, então essas a Hesíodo o belo canto [*aidê*] ensinaram,
quando apascentava cordeiros sob o Hélicon numinoso.
Este discurso, primeiríssimo ato, disseram-me as deusas,
as Musas do Olimpo, filhas de Zeus porta-égide:
“Pastores rústicos, infâmias vis, ventres somente,
sabemos muita coisa enganosa [*pseúdea*] falar semelhante a genuínas,
e sabemos, quando queremos, verdades [*alethéa*] proclamar”.
Assim falaram as filhas palavra-ajustada do grande Zeus,
e me deram o cetro, galho vicejante de louro,
após o colher, admirável; e sopraram-me voz
inspirada para eu glorificar o que será e foi,
pedindo [*kélonth’*] que cantasse a raça dos ditosos sempre vivos
e a elas mesmas primeiro e por último sempre cantasse.

(vv. 22-34)

⁵⁶⁶ GUTZWILLER, Kathryn. *The Herdsman in Greek Thought*, ob. cit., p. 10.

⁵⁶⁷ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 1962, p. 2.

⁵⁶⁸ GUTZWILLER, Kathryn. *The Herdsman in Greek Thought*, ob. cit., p. 11.

⁵⁶⁹ HESÍODO. *Teogonia*. Trad. Christian Werner. São Paulo: Hedra, 2013, pp. 31 e 33. Cf. também a tradução de Jaa Torrano (*Teogonia: a origem dos deuses*. São Paulo: Iluminuras, 2007, pp. 103 e 105): “Elas um dia a Hesíodo ensinaram belo canto / quando pastoreava ovelhas ao pé do Hélicon divino. / Esta palavra primeiro disseram-me as Deusas / Musas olímpíades, virgens de Zeus porta-égide: / ‘Pastores agrestes, vis infâmias e ventres só, / sabemos muitas mentiras dizer símeis aos fatos / e sabemos, se queremos, dar a ouvir revelações’. / Assim falaram as virgens do grande Zeus verídicas, / por cetro deram-me um ramo, a um loureiro viçoso / colhendo-o admirável, e inspiraram-me um canto / divino para que eu glorie o futuro e o passado, / impeliram-me a hinear o ser dos venturosos sempre vivos / e a elas primeiro e por último sempre cantar.”

Dois aspectos, inicialmente, convém reter dessa passagem. O primeiro refere-se a duas ações realizadas pelas Musas em relação ao pastor Hesíodo: instruir e impelir. Elas primeiro o ensinam, depois o encarregam – o verbo *kélomai* significa ‘fazer pressão, constringir, exortar, comandar’, como também ‘chamar, invocar’⁵⁷⁰ – de cantar por elas (v. 1) a raça dos deuses. Trata-se de uma competência que foi dada e de um dever a cumprir. Uma tarefa que impele quem a recebeu, segundo instruções precisas e alento divino. Dom e injunção convergem para a metamorfose do pastor que se torna poeta.

O que implica o dom do canto transmitido? Ao dirigirem-se a Hesíodo, as musas fazem uma repreensão aos “pastores do campo” (no plural), por sua propensão ao deleite nos prazeres,⁵⁷¹ e avisam saber-fazer o verdadeiro e o falso verossímil no falar (*légein*). Como observa Gutzwiller:

A *alethéa* das Musas, que não significa apenas “coisas verdadeiras” mas, etimologicamente, “coisas não esquecidas”, refere-se à respectiva preservação do conhecimento e da sabedoria tradicional, e isso corresponde à tarefa do pastor de guardar e preservar seus animais. De outro lado, as verídicas *pseúdea* [*veristic ψεύδεα*] ditas pelas Musas são aparentemente não simples “mentiras”, mas criações imaginativas, ficções, que contribuem para o deleite da audiência no canto, e correspondem à habilidade do pastor para encantar [*to charm*] e persuadir ambos, seus animais e outros pastores.⁵⁷²

O segundo aspecto diz respeito à entrega do cetro a Hesíodo. Na realeza helênica, o cetro simboliza a autoridade de quem o porta e, principalmente, da palavra que profere. É uma das insígnias típicas da atividade real. É emblema do rei, o *basileús*, desde a época homérica. De acordo com Benveniste, o “*skêptron* é em Homero o atributo do rei, dos arautos, dos mensageiros, dos juízes, todos personagens que, por natureza e por ocasião, são revestidos de autoridade. Passa-se o *skêptron* ao orador antes que comece seu discurso e para lhe permitir falar com autoridade”⁵⁷³. No mesmo sentido é o argumento de Jaa Torrano:

O cetro é, entre os gregos, símbolo de competência e autoridade com que se pronuncia esta palavra que se impõe e atua eficazmente, quer nas assembleias guerreiras, quer nas reuniões onde os reis (*basiléis*) decidem litígios entre o povo,

⁵⁷⁰ Cf. MONTANARI, Franco. *GI – Vocabolario della lingua greca*, ob. cit., verbete κέλομαι.

⁵⁷¹ GUTZWILLER, Kathryn. *The Herdsman in Greek Thought*, ob. cit., p. 12.

⁵⁷² *Ibid.*

⁵⁷³ BENVENISTE, Émile. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. 2, ob. cit., p. 30.

quer nos círculos de ouvintes a deleitarem-se com a voz do aedo. O cetro é a insígnia que, socialmente, mostra no poeta um senhor da Palavra eficaz e atuante.⁵⁷⁴

Não apenas o cetro aproxima reis e poetas, mas também assim o fazem as Musas. Christian Werner menciona, propriamente quanto à *Teogonia* e seus versos, que as Musas estão “associadas não só aos poetas (vv. 94-103), mas também aos reis (vv. 80-93)”. A figura do rei, contudo, “no contexto hesiódico, não representa um monarca com amplos poderes, mas alguém que age sobretudo na função de um juiz na esfera pública. [...]. O rei humano é antes de tudo um aristocrata com prestígio local que participa da administração da justiça”. De qualquer modo, na *Teogonia*, seu “proêmio sugere que os poetas são figuras bastante próximas dos reis”.⁵⁷⁵

Não obstante a aproximação entre os protagonistas da poesia e da realeza, a simbologia do cetro vai além dessa relação, pois seu núcleo de sentido encerra sobretudo a autoridade da mensagem que se transmite ao longo do caminho e alcança seu destino. A origem do termo está ligada à noção de apoio que suporta todo o peso e assim impede de cair; trata-se, inicialmente, do bastão sobre o qual se apoia – “é o *bastão de caminhada*”⁵⁷⁶ –, o que depois se estende ao suporte que assegura legitimidade à fala de quem o porta:

A figuração primordial do *skêptron* nos parece ser o bastão do *mensageiro*. É o atributo de um itinerante, que avança com autoridade, não para agir mas para falar. Essas três condições, o homem que caminha, o homem de autoridade, o homem que porta uma palavra, implicam uma só função, aquela do mensageiro que as reúne todas e que unicamente pode explicá-las. Pelo fato de ser necessário ao portador de uma mensagem, o *skêptron* se torna como que um símbolo de sua função e um sinal místico de legitimação. A partir daí, ele qualifica o personagem que porta a palavra, personagem sacro, cuja missão é transmitir a mensagem de autoridade.”⁵⁷⁷

O encontro com as Musas enquanto Hesíodo pastoreava seus rebanhos converteu-se “na história fundacional da cultura grega para o que significa tornar-se

⁵⁷⁴ TORRANO, Jaa. *O mundo como função de musas*. In HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*, ob. cit., p. 26. Isso vale também para a Roma Antiga, pois nos seus primórdios “o rei toma como insígnia o *sceptrum*. Tanto a palavra como a coisa vêm para os Romanos a partir da civilização grega” (BENVENISTE, Émile. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. 2, ob. cit., p. 33).

⁵⁷⁵ Na introdução à sua tradução de HESÍODO. *Teogonia*, ob. cit., pp. 11-12. No mesmo sentido é a lição de Jaa Torrano: “O aedo (Hesíodo) se põe ao lado e por vezes acima dos *basileis* (reis), nobres locais que detinham o poder de conservar e interpretar as fórmulas pré-jurídicas não-escritas e administrar a justiça entre querelantes e que encarnavam a autoridade mais alta entre os homens” (TORRANO, Jaa. *O mundo como função de musas*. In HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*, ob. cit., p. 16).

⁵⁷⁶ “c’est le *bâton de marche*” (BENVENISTE, Émile *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. 2, ob. cit., p. 32).

⁵⁷⁷ *Ibid.*

um poeta”. E o sentido “dessa narrativa simbólica está inextricavelmente ligado à tradicional associação de atividades pastoris com o conhecimento e a persuasão”⁵⁷⁸. Os pastores praticavam o canto e tocavam a *syrix* – flauta de origem campestre com colmos de cana variados – “como parte essencial de seus deveres de pastoreio”, a fim de “estabelecer a ordem no pasto ao conduzir os animais suavemente através do som, preferível a fazê-lo de maneira violenta com golpes”⁵⁷⁹. Aliás, no *Político*, Platão menciona acerca do pastor que “nenhum outro é mais poderoso [*kreítton*] para acalmá-los [os animais] e, seduzindo, amansá-los [*praúnein*], executando com perfeição a música – mediante instrumentos ou só com a boca – para o seu rebanho” (268b). Conforme sumariza Kathryn Gutzwiller:

É a habilidade do pastor para estabelecer a ordem no mundo natural, especialmente através do som musical, que faz dele um bom candidato para se tornar um cantor de cosmogonias, como Hesíodo. Por essa razão, cantores míticos com extraordinário poder sobre a natureza, como Orfeu e Anfíon, foram associados aos pastores – por meio de alegorias, narrativas e na própria poesia pastoral.⁵⁸⁰

No caso de Hesíodo, portanto, além da divina instrução do canto, da outorga do cetro autoritário e do dever numinoso de cantar, também o conteúdo a ser cantado é revestido de autoridade e eficácia. O próprio canto – *oidé* – passa a deter e a expressar essas propriedades. As narrativas cosmogônica e teogônica cantadas pelo aedo adquirem efetividade e atualidade no ato mesmo em que o canto se efetua e a melodia se propaga. Mas – como as próprias Musas disseram a Hesíodo – o efeito de realidade pode não ser mais que um engano.⁵⁸¹

★

Epiméleia é um termo chave do *Político*, repetido várias vezes, que permite a ligação entre o pastor e as demais figuras de comando que se sucedem no diálogo platônico. O ‘cuidado’ que define, em Platão, aquele que guarda e conduz os homens (o *epimeletés*) não é uma noção episódica e que pouco interesse adquirirá na cultura e no pensamento ocidentais, seja em períodos antigos, seja num passado recentíssimo.

Que Foucault, no início dos anos 1980, tenha se ocupado do tema – notadamente a *epiméleia heautoû*, o ‘cuidado de si’ –, o qual de certo modo sucede

⁵⁷⁸ GUTZWILLER, Kathryn. The Herdsman in Greek Thought, ob. cit., p. 14.

⁵⁷⁹ *Ibid.*

⁵⁸⁰ *Ibid.*, p. 15.

⁵⁸¹ Cf. ainda a seguinte passagem de Gutzwiller (*ibid.*, p. 22): “from at least the time of Hesiod the herdsman as a singer/piper was associated not only with preservation of knowledge, or *didaskalia*, but also with pleasure and sweet illusion, qualities that by the Hellenistic age were identified by the term *psychagogia*.”

nas suas investigações ao do poder pastoral (cristão) e prepara o da *parresía*, é um fato conhecido.⁵⁸² Mas, além disso, o assunto volta a aparecer, de modo incidental, no seu último curso no Collège de France. Logo no início da primeira hora da aula de 22 de fevereiro de 1984, após avisar que ainda não falaria “sobre os cínicos” mas sim do *Laques* de Platão, Foucault faz “uma pequena observação” acerca “da missão da *epiméleia* e da raiz desse termo” e de Georges Dumézil. A importância por si só dessa observação pontual impende à sua transcrição integral a seguir.

Eu tinha essa questão [na cabeça]⁵⁸³: qual a raiz dessa série de termos de que lhes falei várias vezes? Vocês têm o termo *mélo*, que encontram principalmente na forma impessoal *mélei moi* (eu me preocupo com; mais exatamente: isso me preocupa, já que é impessoal), e depois toda uma série de outras palavras: o substantivo *epiméleia*, o verbo *epimelein* ou *epiméleisthai*, o adjetivo *amelés* (negligente), o advérbio *amelos* (de modo negligente) e o substantivo *epimeletés* (aquele que se preocupa com, que zela por, e que muitas vezes tem um sentido bastante preciso nas instituições gregas: é um cargo quase oficial, o de ser zelador de alguma coisa; [o termo] pode se referir em todo caso a um cargo muito preciso). De onde vem essa série de palavras? A raiz é evidente, mas a que se refere a raiz? Sou totalmente incompetente nessa ordem de coisas. Foi portanto a Dumézil que apelei. Perguntei-lhe o que era essa raiz, verossimilmente indo-europeia (*mel*). Sua primeira resposta foi: não se sabe, nenhuma indicação permite atribuir um significado, um valor a essa raiz. E me disse logo depois, evidentemente, que se pode pensar em *mélos*, isto é, a palavra que encontrávamos em *melodía* e que significa o canto, o canto ritmado, a música. Mas é evidente que não pode haver relação entre esse *mélos* e a raiz *mel*, que encontramos em *epiméleia*, *mélei moi* etc. Eu tinha chegado aí quando, ontem, ele me mandou um bilhete para me dizer: foi verificar no Chantraine (o dicionário das raízes gregas), não há etimologia plausível para *epiméleia*, *mélei moi* etc. Então, disse ele, tive uma ideia, meio maluca de início e que domina meu espírito: devemos de fato afastar a relação com o *mélos*, como fiz outro dia? Seria algo como: “ça me chante”, com outra orientação, para o cuidado e o haver: o chamamento ao dever, em vez de à liberdade e ao prazer. Quer dizer, nossa expressão “ça me chante” se refere a uma coisa que não é em absoluto da ordem do dever, que é da ordem do prazer, da liberdade: “Faço isso porque ‘me canta’.” Mas, afinal de contas, podemos muito bem conceber um “isso me canta” que se referisse, ao contrário, a algo que temos na cabeça, que vem à cabeça, que fica na cabeça, que obceca até certo ponto e que nos atrai, *mas sob a forma de uma ordem, de uma injunção, de um dever a*

⁵⁸² FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 3: O cuidado de si*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1985, em especial as pp. 43-73; *A hermenêutica do sujeito*: curso dado no Collège de France (1981-1982). Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

⁵⁸³ Nesse excerto, como no curso todo, os conteúdos que aparecem em colchetes são “uma integração conjuntural ou um acréscimo” do editor da obra no original.

cumprir. E acrescenta o seguinte: poderíamos encontrar um caso paralelo a partir do latim. Em latim existe o verbo *camere*, que quer dizer “estar quente”. Ora, diz ele, é esse verbo que vamos encontrar no francês antigo “chaloir”, que Hatzfeld & Darmesteter dizem ser um termo um tanto envelhecido que significa “ter interesse por alguma coisa” e só se emprega impessoalmente em frases negativas ou interrogativas. Por exemplo, encontramos o verbo em “il ne m’en chaut” (não me preocupa). Aqui, portanto, do mesmo modo que “être chaud” finalmente adquiriu o valor de “se preocupar com”, ou afinal, “cantar”, ter uma música na cabeça pode muito bem ter evoluído até dar o valor de preocupação.

Depois de receber essa mensagem de Dumézil, conversei a respeito com Paul Veyne ontem à noite, e ele me disse: claro, podemos perfeitamente conceber isso. Poderíamos até, quem sabe, sem que seja totalmente incompatível, pelo menos como possibilidade a partir da mesma ideia, salientar que o *mélōs* é o canto, *um canto de chamamento*. *É, por exemplo, o canto do pastor que chama seu rebanho ou chama outros pastores, é o canto-sinal*. E, por conseguinte, o *mélei moi* significaria algo como, não exatamente “isso canta na minha cabeça”, mas “isso me canta” na medida em que me chama, em que me convoca. Diríamos em nosso pavoroso vocabulário contemporâneo: isso me interpela! Seria mais ou menos o que teríamos em *mélei moi*. Enfim, digo isso a título de indicação, se vocês se interessam por esse problema da *epiméleia*. *Haveria aí como que um segredo musical, um segredo da chamada musical nessa noção de preocupação*.⁵⁸⁴

(De fato, Pierre Chantraine indica como “desconhecida” a etimologia de *mélo* ‘cuidar’, que está na base de *epiméleia*.⁵⁸⁵ Mas o curioso é que, não nessa entrada de seu dicionário, e sim ao final do verbete *mélōs* ‘canto’ consta a alusão à “hipótese audaz de Koller” – segundo Chantraine, duvidosa – que associa justamente ao *mélōs* ‘canto’ uma raiz cujo significado seria ‘tarefa, dever’, e explicaria também a expressão *mélei moi*.⁵⁸⁶)

Por sua vez, Hesíodo, na abertura da *Teogonia*, utiliza não o termo *mélōs* para se referir ao ‘canto’, mas *oidé*. Apesar disso, na epifania das Musas manifestam-se para ele justamente aqueles caracteres do chamamento e da injunção que passarão a constituir o próprio canto como convocação musical irresistível. E, a partir daí, não apenas Hesíodo que recebe a tarefa está vinculado ao seu canto; ainda que de modo diverso, também seus ouvintes, a audiência, devem recebê-lo como chamada musical que dispõe e ordena seu mundo e seus deuses em

⁵⁸⁴ FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade*, ob. cit., pp. 103-105. Os grifos são meus.

⁵⁸⁵ CHANTRAINE, Pierre, ob. cit., p. 684. Convém explicitar que *mélo* ‘cuidar’ é grafado com a letra grega ômega (μέλω), e *mélōs* ‘canto’, com a letra ômicron (μέλος).

⁵⁸⁶ *Ibid.*, p. 683. O estudo referido por Chantraine está em: *Glotta*. Zeitschrift für griechische und lateinische Sprache. Göttingen, n. 43, 1965, pp. 24-38.

conformidade à correspondente autoridade transmitida⁵⁸⁷. Como diz Jaa Torrano, a Hesíodo, as Musas “lhe outorgam o poder que são elas próprias”⁵⁸⁸. Assim, o pastor-poeta se torna ao mesmo tempo *Epimélios* ‘protetor de ovelhas’ (epíteto pastoral dado a Apolo e Hermes) e *epimeletés* ‘aquele que guarda, cuida’ do segredo da chamada musical e da ordenação musal de cuja autoridade se faz expressão. (Que haja uma proximidade entre os dois qualificativos talvez não seja só uma coincidência linguística)⁵⁸⁹

A palavra cantada, a poesia oral, segundo Luis Krausz, “tem como papel situar a vida de uma comunidade num quadro cósmico, no contexto da sucessão das gerações de homens e de deuses, ao mesmo tempo em que traça paradigmas de comportamento, padrões do que é e do que não é aceitável, e justificativas para modos específicos de organização social”⁵⁹⁰. E, no caso de Hesíodo, sua poesia “está sempre reiterando a existência de uma certa ordem, intrínseca ao cosmos e à sociedade humana – a ordem estabelecida por Zeus – e a origem desta mesma ordem, subjacente a tudo”⁵⁹¹.

Daí não ser propriamente uma surpresa que, além de *oidé* e *mélos*, também *nómos* seja um termo para denominar o ‘canto’. Ao menos desde Álcman – poeta que vivera pouco depois de Hesíodo – considera-se que *nómos* também contenha essa designação. (Luis Krausz traduz o fragmento 40 de Álcman assim: “Sei os cantos dos pássaros todos” – *oída d’horníkhon nómos pantôn*)⁵⁹². Do mesmo modo, em Píndaro, na *Olímpica 1* – talvez sua ode mais famosa – e na *Nemeia 5* a palavra aparece com esse sentido⁵⁹³. Por sua vez, o relato de Clemente de Alexandria no

⁵⁸⁷ Segundo Marcel Detienne, o poeta, “recitando o mito de emergência, colabora diretamente para a ordenação do mundo” (DETIENNE, Marcel. *Mestres da verdade na Grécia arcaica*. Trad. Ivone Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2013, p. 18). Por sua vez, Luis Krausz menciona que: “A poesia oral estabelece um tipo de vínculo muito particular entre o poeta e sua audiência, infinitamente mais intenso do que o estabelecido por meio da literatura escrita” (KRAUSZ, Luis S. *As Musas: poesia e divindade na Grécia arcaica*. São Paulo: Edusp, 2007, p. 18).

⁵⁸⁸ TORRANO, Jaa. *O mundo como função de musas*. In HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*, ob. cit., p. 26.

⁵⁸⁹ O epíteto *Epimélios* (Ἐπιμήλιος) provém de μῆλον ‘ovelha, cabra’, ao passo que o termo *epimeletés* (ἐπιμελητής) deriva de μέλω ‘cuidar, ocupar-se, preocupar-se’.

⁵⁹⁰ *As Musas*, ob. cit., p. 20. E ainda: “A verdade apresentada pela poesia oral, enquanto for aceita como tal, será responsável pela perpetuação de uma forma específica de organização psicológica e social, o modelo para uma forma específica de vida humana” (*ibid.*).

⁵⁹¹ *Ibid.*, p. 121.

⁵⁹² *Ibid.*, p. 139.

⁵⁹³ PÍNDARO. *Epínicios e fragmentos*. Trad. Roosevelt Rocha. Curitiba: Kotter, 2018, pp. 82 e 266. Vejam-se os trechos em que o termo comparece: “Mas a mim coroa-lo / com um equestre *nómos* / em eólico canto / cabe. Estou persuadido de que hóspede / nenhum tão habituado a belos feitos / nem no poder mais soberano / entre os de agora, pelo menos, adornaremos com as ínclitas dobras de nossos hinos. / Um deus, que é guardião, com tuas ambições / preocupa-se, tendo esse cuidado, Hierão” (*Olímpica 1*); “Benévolo também para eles canta no Pélion / o mais belo coro das Musas e no meio / Apolo a forminge septilíngue / com áureo plectro percorrendo / conduzia todo tipo de *nómos*” (*Nemeia 5*). Roosevelt Rocha, aliás, explica

primeiro livro dos seus *Stromata* (I, 16, 78-5) menciona a versificação de leis em Esparta pelo poeta e citaredo Terpandro (do séc. VII a.C.),⁵⁹⁴ uma prática não rara na Grécia arcaica, em cujo ambiente predominava a oralidade. Terpandro, aliás, foi quem estabeleceu uma nova citarística *katà nómon*, conforme o *nómos*, ao criar a “cítara de sete cordas, para dirigir o coro das festas religiosas e organizá-lo segundo o sentido de suas inovações”⁵⁹⁵, ou seja, segundo seus novos *nómoi* citaródicos⁵⁹⁶. Mais tarde, na Grécia clássica, o *nómos* musical adquirirá inclusive um sentido técnico, não apenas como variante de *mélos* mas também empregado em sua substituição⁵⁹⁷.

Isso contribui para compreender a singular associação entre música e ordem – com vistas à harmonia tonal e comunitária – na formação cultural grega, que então com os pitagóricos alcançaria um novo patamar. “Basta lembrar a importância da música”, diz Werner Jaeger, “na primitiva formação dos Gregos e a íntima relação entre a matemática pitagórica e a música, para se ver que a primeira teoria filosófica sobre a ação educativa da música teria de resultar da visão das leis numéricas do mundo sonoro”⁵⁹⁸. Aquela estreita associação e seu efeito pedagógico também são identificados, de resto, na *pólis* platônica da *República*, quando por exemplo Sócrates alude à importância de se adquirir desde a infância o senso de ordenação (*eunomia*) por meio da música (*mousiké*), a fim de se ter adultos observantes das leis (424e-425a).

Mas é precisamente no diálogo *Leis*, tanto no livro segundo quanto no sétimo, que se encontram considerações extensas de Platão sobre a necessidade da correta educação musical e de sua cuidadosa regulação. Trata-se de uma regulação em boa medida não escrita (*ágrapha nómima*), dita *patríous nómous* – normas ancestrais que, como liames, asseguram a coesão da constituição política, pois estão no cerne de todas as leis já escritas e estabelecidas ou ainda por sê-lo, e são a sua salvaguarda

em nota à p. 82 que: “Um nomo era um tipo de composição tradicional, composta de várias partes. Porém aqui o termo parece referir-se ao próprio epinício, chamado ‘equestre’ talvez porque está celebrando uma vitória numa corrida de cavalos. Além disso, o canto é eólico talvez porque Píndaro tenha usado a harmonia eólica, construção melódica originária das regiões onde se falava o dialeto eólico, como a Beócia e a ilha de Lesbos.”

⁵⁹⁴ CLÉMENT D’ALEXANDRIE. *Les stromates*. Stromate 1. Trad. Marcel Caster. Paris : Cerf, 1951, p. 106: “L’homme qui le premier mit des poèmes en musique fut Terpandre d’Antissa, qui fit la musique de nomes lacédémoniens [*kai tous Lakedaimonion nómous emelopoiese*]”; cf. também CLEMENTE ALESSANDRINO. *Gli stromati*. Note di vera filosofia. Trad. Giovanni Pini. Torino: Edizioni Paoline, 1985, p. 142: “Alle poesie per primo adattò la musica Terpandro di Antissa: egli mise in musica i ‘nomi’ degli Spartani.”

⁵⁹⁵ JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. 4.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 128.

⁵⁹⁶ Cf. ZARTALLOUDIS, Thanos. *The birth of nomos*, ob. cit., pp. 370-371.

⁵⁹⁷ Cf. *ibid.*, pp. 382 e 383.

⁵⁹⁸ JAEGER, Werner, ob. cit., p. 206.

(*sotería*) (793a-793b). A formação e o adestramento dos corpos e das almas (*sómata kai psikàs* – 788c), desde a mais tenra infância a partir de exercícios físicos, musicais e de dança coral, estão em grande parte a cargo do dirigente da educação (*paídon epimeletés*), o qual se ocupa (*epimelóúmenos*) da música e da ginástica (813c); trata-se de um magistrado (*árkhon*) escolhido para cuidar (*epimeleísthai*) dos assuntos musicais, isto é, concernentes às Musas (*perì mou̓san*) (813a). Esse magistrado é um guardião da lei (*nomophyláx*) que deve punir os infantes segundo a justiça (808e). Todas essas facetas, afinal, se condensam na figura do “pedagogo” (de *paidós* ‘criança’ e *agogé* ‘condução’); e não há dúvida de que seu âmago guarda o espírito pastoral:

[...] é preciso mandar as crianças para os mestres [*didaskálois*] que as instruem, pois nem ovelhas [*próbata*] nem nenhum outro animal pode viver sem pastor [*poiménos*], portanto tampouco os infantes podem ficar sem pedagogos [*paidagogôn*], nem os escravos sem senhores [*despótôn*]. Com efeito, dentre todas as bestas [*theríon*], a criança é a mais difícil de lidar: pois quanto mais tem a fonte de reflexão ainda não domada [*katertyménen*], mais é insidiosa, rude, o mais prepotente dos animais [*hybristótaton theríon*]. (808d)

Mas à diferença dos demais viventes (*álle zôia*) que não possuem a sensação (*aísthésin*) da ordem e da desordem (*táxeon oudè ataxiôn*) nos seus movimentos, chamados “ritmo” e “harmonia”, o homem a recebeu dos deuses que, assim, o acompanham e o guiam na dança e no canto (653e-654a). Por sua vez, poetas e músicos estão submetidos à autorização dos guardiães da lei e juízes para poderem exercer sua atividade formativa e de entretenimento na *pólis* platônica: “Que o poeta não componha nada além do que a cidade considere como legal, justo, como belo ou como bom; quanto às suas composições, não lhe será permitido mostrá-las a nenhum particular antes de terem sido vistas e aprovadas pelos juízes designados a tanto e pelos guardiães da lei. Talvez devamos considerar como designados os que escolhermos como legisladores [*nomothétas*] no domínio das Musas [*perì tã mousikã*] e o responsável da educação [*paideías epimeletén*]” (801c-801d)⁵⁹⁹.

Para Platão, o disciplinamento pedagógico inicialmente vem “das Musas e de Apolo” (654a) – o que em certo sentido ressoa o canto hesiódico (“Pelos Musas e pelo golpeante Apolo / há cantores e citaristas sobre a terra”, vv. 94-95 da *Teogonia*)⁶⁰⁰. Daí que Apolo, senhor das Musas (653d), o deus do arco e da lira, da harmônica ressonância de tensões díspares, da ordem musical e da flecha certa, é não apenas *Epimélios* (‘protetor de ovelhas’) como também *Nómios* – outro epíteto

⁵⁹⁹ Cf. PLATON. *Platon. Oeuvres complètes*. Sous la direction de Luc Brisson. Paris: Flammarion, 2008.

⁶⁰⁰ Cf. HESÍODO. *Teogonia*. Trad. de Jaa Torrano, ob. cit., pp. 106-107.

comum de Apolo, ligado tanto aos pastores quanto à medida e à ordem das coisas e dos homens. (Aliás, como escreve Walter Otto sobre a música apolínea, “essa música é a grande educadora, o símbolo de toda a ordem existente no mundo e na vida humana. Apolo músico é o mesmo instituidor da ordem, o mesmo conhecedor do justo, do necessário, do vindouro”⁶⁰¹) E o interessante é que não só a Apolo se atribuem ambos os epítetos, mas também ao deus mensageiro e ambíguo, Hermes, o inventor da lira. Nessa perspectiva, talvez se possa dizer que os dois qualificativos – *Epimélios* e *Nómios* – simbolizam, por meio de sua imagem mítica, também a reunião dos caracteres em questão aqui: o canto, a mensagem de autoridade e a ordenação disciplinadora que se fundem no *nómos* enquanto arte de pastorear. Música e disciplinamento social, canto e poder pastoral, portanto, afinam-se na história do *nómos*.⁶⁰² Como diz Platão ao jogar com as palavras, “nossos cantos [*oidàs*] são nossos *nómoi*” (799e).

Quando então Carl Schmitt, ao mesmo tempo em que alude ao significado de *nómos* como ordenação musical, deixa-o de fora do “contexto histórico-jurídico” para evitar “perder sua ligação com um evento histórico” espacial, o que se tem no fundo é a recusa schmittiana de uma das expressões do *nómos* que permitem compreender por que o “evento histórico” é mais do que a determinação do espaço térreo sobre o qual divisões e distribuições acontecem e assim o situam. É sobretudo a cuidadosa ordenação que localiza nos corpos em movimento – seja de animais, seja de humanos – a ação e o efeito de operações dispositivas para sua condução e domesticação. Esse é o núcleo fundamental contido em *Weiden* – a arte pastoral –, mas que Schmitt relega ao terceiro modo do *nómos* e, de certa maneira, deixa-o na sombra ao sobrepor-lhe noções puramente econômicas.

★

Por tudo isso, é também no mínimo estranho que Emmanuel Laroche – e na sua esteira Thanos Zartaloudis⁶⁰³ – desconsidere em sua referenciada obra a relação decisiva entre o *nómos* musical e o universo pastoral.⁶⁰⁴ O que em certa medida,

⁶⁰¹ OTTO, Walter Friedrich. *Teofânia: o espírito da religião dos Gregos antigos*. Trad. Ordep Serra. São Paulo: Odyseus, 2006, p. 149.

⁶⁰² A propósito, GUTZWILLER, Kathrin. *The Herdsman in the Greek Thought*, ob. cit., pp. 14-15: “This association of orderly behavior with musical sound is also reflected in the Greek vocabulary from the root *nem-, since νόμος means not only ‘custom/law’ but also ‘song’, in the sense of sounds arranged in a harmonious structure. Cf. Ps.-Archytas (apud Stob. 4.1.138) [...] ‘we call *nomeus* he who distributes their food to the sheep; that is why we call the verses sung by the lyre players *nomoi*, for these verses impart order to the soul because they are sung according to the laws of harmony, rhythm, and measure’ (trans. by Guthrie (1987) 192-193).”

⁶⁰³ Cf. o último capítulo (*Nomos Mousikos*) de ZARTALOUDIS, Thanos. *The birth of nomos*, ob. cit., em especial as pp. 382-383.

⁶⁰⁴ LAROCHE, Emmanuel. *Histoire de la racine nem- en grec ancien*, ob. cit., p. 170.

contudo, se explica ao se ler as resenhas sobre o livro de Laroche, o qual não passou despercebido pelos críticos e especialistas da época⁶⁰⁵.

4.5. *Lógos dynástes*

Voltemos uma vez mais a Hesíodo. Se em Homero já havia sido, pela primeira vez, tematizada a correlação entre *eunomia* e *hýbris* (*Od.* 17, 487), a distribuição bem-ordenada e sua violação, é na obra hesiódica que a relação entre direito e violência se apresenta explicitamente a partir de um esforço de afastamento dos termos. Em *Os trabalhos e os dias*, logo no início (entre os vv. 27-41), a narrativa dá notícia de que “Hesíodo e seu irmão Perses travavam uma disputa judicial em torno da herança paterna. Segundo consta, a partilha já tinha sido feita e Perses, seu irmão, já tinha obtido maior lote da herança, por meio de

⁶⁰⁵ Talvez a crítica mais contundente que a obra de Laroche recebeu à época tenha sido a de seus conterrâneos Jeanne Robert e Louis Robert na “note critique” do Bulletin Épigraphique da *Revue des Études Grecques* (veja-se a seguir um trecho à p. 143 e a conclusão à p. 146): “Le manque de connaissance des institutions grecques et le manque d’attention dans la lecture arrivent, conjugués, à d’autres résultats étonnants, qui touchent au centre même du sujet choisi par L.”, “En conclusion, si l’on cherche les traits communs qui caractérisent ces défaillances et les expliquent, et qu’il convient de souligner pour les éviter, on songe d’une part à la barrière qui tend à empêcher le contact entre diverses disciplines. Ici, cette barrière n’existe point en théorie, mais se manifeste bel e bien dans la pratique, dans le manque de formation pour tout ce qui concerne l’histoire et les institutions grecques et dans l’inhabileté à aller consulter là où ils sont les documents indispensables, inscriptions grecques et commentateurs et historiens modernes. Cela est combiné ici avec une fausse assurance et l’absence d’inquiétude de se trouver sur un domaine que l’on n’a pas étudié [...]. Pour un sujet pareil, la sémantique appliquée aux institutions, il eût fallu d’abord consacrer du temps et du travail à apprendre l’essentiel de l’histoire et des institutions. D’autre part, et surtout peut-être, on est frappé d’une tendance – poussée ici à l’extrême limite – à être trop absorbé, que ce soit dans des études linguistiques ou dans d’autres, par la préoccupation du *dépouillement* des recueils, pour en tirer des références isolées, des fiches qu’ensuite on classera et sur lesquelles on bâtira les plus belles constructions personnelles, – cela au détriment du sentiment de l’inéluctable nécessité d’une *lecture* tranquille, réfléchie (et d’abord d’une lecture qui s’étende à des phrases, et non à des mots isolés, il faut le dire) et d’une *étude* des documents avec les appareils critiques, les commentaires, et en se tenant au courant des études générales déjà faites par les prédécesseurs. Si L. avait lu, il se serait aisément gardé de tant d’erreurs manifestes, et s’il avait lu d’ensemble des inscriptions, il n’aurait pu écrire ce qu’il a écrit par exemple sur la langue des inscriptions” (ROBERT, Jeanne, ROBERT, Louis. Bulletin épigraphique. In: *Revue des Études Grecques*, tome 64, fascicule 299-301, Janvier-Juin 1951, item 55, pp. 138-146). Mas também Joshua Whatmough (Harvard University) criticou-a duramente: “The trouble with Laroche’s treatise is exhaustiveness without selectivity, perspiration without inspiration, and a final chapter of conclusion that is inconclusive”; “There are at least two lines of enquiry that should not be neglected. First, and this is not novel, a comparative study of the vocabularies of other languages and families of languages. For *nem-* a start should be made with items of comparable categories of meanings in a pastoral or nomadic society [...], its rules and regulations, penalties and duties, rewards and payments [...], the assignment of its produce in food and drink (*némo*), the growth of its customary law (*nómos*) and of the institution of property and possession, especially of habitations (*némomai*); “Analysis calls for synthesis. Imagination, free invention is part of discovery, and more vital than an antlike accumulation of ‘postage stamp’ facts” (*Classical Philology*, vol. 47, n. 3, jul. 1952, pp. 183-184). Além disso, confirmam-se ainda as resenhas de A. C. Moorhouse (*The Journal of Hellenic Studies*, vol. 73, 1953, p. 167) e Ernst Risch (*Gnomon*, vol. 24, 1952, pp. 81-83).

suborno aos juizes e que, tendo desbaratado sua parte, retornava com novo processo para obter ainda mais”.⁶⁰⁶

Mais adiante no poema, após dirigir-se aos reis (*basilês*) admoestando-os através da fábula do gavião e do rouxinol (vv. 202-211), Hesíodo adverte então Perses acerca dos caminhos da justiça e da violência:

Tu, ó Perses, escuta a Justiça e o Excesso [*hýbris*] não amplies!
O Excesso [*hýbris*] é mal ao homem fraco e nem o poderoso
facilmente pode sustentá-lo e sob seu peso desmorona
quando em desgraça cai; a rota a seguir pelo outro lado
é preferível: leva ao justo [*tà díkaia*]. Justiça [*díke*] sobrepõe-se a Excesso [*hýbris*]
quando se chega ao final: o néscio aprende sofrendo.
Bem rápido corre o Juramento por tortas sentenças
e o clamor de Justiça, arrastada por onde a levam os homens
comedores-de-presentes e por tortas sentenças a veem!
Ela segue chorando as cidades e os costumes dos povos
[vestida de ar e aos homens levando o mal]
que a expulsaram e não a distribuíram retamente [*ouk itheían éneiman*].

(vv. 213-224)⁶⁰⁷

Por sua vez, é em Hesíodo que se encontram as mais antigas ocorrências de *nómos* (ao contrário de *nomós* ‘pasto’, já presente em Homero)⁶⁰⁸, segundo a maioria dos estudiosos atualmente; seja na *Teogonia* (vv. 66 e 417), seja em *Os Trabalhos e os Dias* (vv. 276 e 388). É neste último que consta a mais memorável delas, na qual o vocábulo está associado à justiça (*díke*) e em contraposição à violência (*bía*),⁶⁰⁹ quando mais uma vez Hesíodo repreende seu irmão:

⁶⁰⁶ Na Apresentação de Luiz Mantovaneli in HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Trad. Luiz Otávio de Figueiredo Mantovaneli. São Paulo: Odysseus, 2011, p. 37.

⁶⁰⁷ HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. primeira parte. Trad. Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2006, pp. 36-37. Cf. também a tradução de Luiz Mantovaneli (*Os trabalhos e os dias*, ob. cit., pp. 65): “Oh, Perses, ouça a Justiça e não dê força à desmedida [*hýbris*]./A desmedida é má para o pobre mortal. Nem mesmo o nobre/a pode aguentar facilmente. É esmagado por ela/quando cede à Ilusão. Mas há outro caminho a seguir/que é melhor: o das coisas justas. Justiça vence a desmedida,/ revelando-se ao fim. E o tolo aprende sofrendo./Logo, com trocas escusas, vem Juramento/e há o clamor da Justiça violada quando os homens/comedores de presentes, com trocas escusas, decidem as sentenças./Ela acompanha, chorando, a cidade e os costumes do povo,/vestida de ar, portadora do mal para os homens/que a baniram e não fizeram a reta partilha [*ouk itheían éneiman*].”

⁶⁰⁸ Seja como for, não deixa de chamar a atenção à primeira vista o fato de que a acentuação da língua grega apenas passará a existir a partir do séc. III a.C., por obra dos gramáticos alexandrinos.

⁶⁰⁹ Não custa reiterar que tanto *bía* (na forma épica, *bíe*) quanto *hýbris* significam ‘violência’. A respeito, cf. MATHIEU, Jean-Marie. *Hybris-Démesure?*, ob. cit.; CAMEROTTO, Alberto e CARNIEL, Sandro. *Hybris*, ob. cit.; CAIRNS, Douglas L. *Hybris, Dishonour, and Thinking Big*. *The Journal of Hellenic Studies*. vol. 116 (1996), pp. 1-32; FRIEDRICH, Rainer. *Hybris* [verbete] in *The Homer encyclopedia*. edited by Margalit Finkelberg. 3 voll. West Sussex: Wiley-Blackwell, 2011, pp. 382-383.

Tu, ó Perses, lança isto em teu peito:
 A Justiça [*díke*] escuta e o Excesso [*bíe*] esquece de vez!
 Pois esta lei [*nómos*] aos homens o Cronida dispôs:
 que peixes, animais e pássaros que voam
 devorem-se entre si, pois entre eles Justiça não há;
 aos homens deu Justiça que é de longe o bem maior.

(vv. 274-280)⁶¹⁰

Esses versos narram a doação da justiça através do *nómos* disposto por Zeus aos humanos, à diferença dos peixes, aves e outros animais (*thér*) que se devoram uns aos outros por faltar-lhes a justiça. Mas o dom divino por si só não basta para afastar a violência do homem. Na sequência do poema, é declarado que o caminho da excelência é difícil e íngreme, é preciso trabalho e suor (vv. 289-292). Então Hesíodo indica o que seria essa laboriosa excelência: “Homem excelente é quem por si mesmo tudo pensa [*autòs pánta noései*],/ refletindo o que então e até o fim seja melhor;/ e é bom também quem ao bom conselheiro obedece;/ mas quem não pensa por si [*mét’ autòs noéei*] nem ouve o outro/ é atingido no ânimo; este, pois, é homem inútil” (vv. 293-297)⁶¹¹.

A presença de um específico suplemento parece afinal desempenhar um papel decisivo no esforço de afastar o ser humano da violência e torná-lo virtuoso: *nóos*, o pensar. Já na abertura da *Teogonia* a alusão aos “ventres somente” (v. 26) associava o homem às bestas e, assim, o definia como “um ser ambíguo situado entre o divino e o bestial”⁶¹². Em *Os trabalhos*, como diz Mary Lafer, os relatos míticos “dão forma ao que seria a natureza humana, em oposição à natureza divina e à natureza animal”⁶¹³. Agora, pois, entra em jogo o *nóos* como aliado da justiça e do direito para afastar o ser humano do animal.

★

No cemitério católico de Plettenberg, a lápide de Carl Schmitt – um grande bloco semirregular de pedra – traz a seguinte inscrição: KAI NOMON EFNΩ. Trata-se da maneira como Schmitt lia a parte final do terceiro verso da Odisseia. Os quatro

⁶¹⁰ HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. primeira parte. Trad. Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2006, pp. 40-41. Cf. também a tradução de Luiz Mantovaneli (*Os trabalhos e os dias*, ob. cit., pp. 69 e 71): “Ó Perses, tu, então, guarda isto na mente:/escuta a Justiça [*Díke*] e esquece a desmedida [*Bíe*] de vez!/Pois o Cronida dispôs aos homens a lei [*nómos*]./ Aos peixes, às feras e às aves aladas,/que se devorem. Justiça não há entre eles./ Aos homens, sim, deu a Justiça, muito mais nobre.”

⁶¹¹ Na tradução de Mantovaneli (ob. cit., p. 71): “Eis o melhor: aquele que pensa tudo por si/ e conjuga o que convém agora com o fim./ É bom também quem ouve do bem e obedece,/ mas quem não pensa por si, nem ouvindo o conselho/ não o guarda na mente, este é um homem inútil.”

⁶¹² Luiz Mantovaneli in HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*, ob. cit., p. 35.

⁶¹³ Na Introdução de Mary de Camargo Neves Lafer in HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. primeira parte, ob. cit., p. 13.

versos inaugurais da obra homérica anunciam que será contada a história das peripécias de Odisseu durante sua viagem de retorno à Ítaca, após a destruição de Troia. E, por conta dessas peripécias, Odisseu – então vem o terceiro verso, conforme a tradução de Schmitt – “de muitos homens viu cidades e aprendeu costume [*und Sitte gelernt hat*]”⁶¹⁴.

Para Schmitt, e uma minoria de helenistas e filólogos, esse trecho final conteria originalmente a palavra *nómos* – “*kai nómon égnō*”. Porém, “a lição predominante”, como ele próprio reconhece, “estabelece *nóos* em lugar de *nómos*”⁶¹⁵. Assim também se dá, por sua vez, nas recentes traduções da Odisseia para o português⁶¹⁶. (Segundo consta das edições críticas da Odisseia, foi o gramático Zenódoto de Éfeso – o primeiro bibliotecário de Alexandria, no séc. III a.C. – quem, diante de manuscritos diversos do texto homérico, teria “corrigido” a parte final do 3º verso, ao reescrever “*nómon*” no lugar de “*nóon*”)⁶¹⁷

Seja como for, pode-se ter uma ideia do quão importante era para Schmitt fundar o caráter “originário” do *nómos* – o que em boa medida quer dizer fundamentar sua origem linguística em Homero –, e como isso exerceu uma influência marcante durante sua longa vida, a ponto de deixar inscrita aquela versão do trecho homérico no próprio epitáfio.

Não é o caso de entrar em tal disputa filológica. Na perspectiva que nos interessa, trata-se de aproveitar a dúvida do texto homérico para considerá-la não mais que um índice do papel determinante que os dois termos disputados virão a desempenhar, alguns séculos mais tarde, no período clássico grego, em especial na filosofia final de Platão.

Se com Hesíodo, ao se atribuir *nómos* e *díke* aos homens – com o suplemento do pensar (*nóos*) próprio –, é dado um passo fundamental na direção do humanismo *avant la lettre* e em oposição à violência das feras que se devoram, por sua vez, a herança desse ato decisivo está plasmada de diferentes formas em vários

⁶¹⁴ SCHMITT, Carl. *Der Nomos der Erde*, ob. cit., p. 46; *O nomos da Terra*, ob. cit., p. 76.

⁶¹⁵ *Ibid.*, p. 46; *ibid.*, p. 77.

⁶¹⁶ As traduções de Trajano Vieira (bilingue), de Christian Werner e de Frederico Lourenço baseiam-se em edições críticas que registram “*kai nóon égnō*” e não “*nómon*”, bem como vertem o termo *nóon* por ‘mente’ ou ‘mentes’ (não obstante a edição de 2011 de Lourenço traduzi-lo então por ‘espíritos’ – p. 119). A tradução de Donaldo Schüler (bilingue), conquanto verta o 3º verso como “Viu cidades e conheceu *costumes* de muitos mortais” (p. 13, grifo meu), traz na reprodução do texto grego a forma *nóon* (p. 12), além de aludir à p. 140 o seguinte: “Conheceu o espírito de muitos homens? [...]. O espírito (*noos*) do homem se desdobra sem limites. Produz muitas culturas, variados costumes”. Odorico Mendes e Carlos Alberto Nunes trazem também “costumes” em suas traduções do 3º verso, porém, nas edições consultadas não há indicação de qual texto grego foi utilizado. Para as referências adequadas de todas essas obras, ver bibliografia ao final.

⁶¹⁷ A propósito de Zenódoto de Éfeso, ver o comentário de Stephanie West (Sul testo dell’Odissea), em especial as pp. L-LIII, in OMERO. *Odissea*. vol. I (Libri I-IV). Trad. G. Aurelio Privitera. 3.ed. Vicenza: Fondazione Lorenzo Valla/Mondadori, 1988.

textos⁶¹⁸ da Grécia clássica, nos quais se verifica a preocupação de distinguir o homem do animal. (Como observa Jacqueline de Romilly: “‘Bestial’ é o epíteto normal da vida original anterior ao agrupamento dos homens: a palavra emprega-se numa dezena de textos da época que descrevem a vida nas origens”⁶¹⁹)

Mas é com Platão que aquele passo será retomado e transformado. No diálogo *Protágoras*, seu personagem homônimo – em meio à discussão sobre se a competência (política) poderia ser ensinada – narra através do mito a “gênese da justiça como uma *dádiva* de Zeus aos homens em vista da preservação da existência humana em sociedade”⁶²⁰. Antes do dom da justiça, os humanos “injustiçavam-se mutuamente” (*edíkoun allélous*), não possuíam a técnica política (*politikèn tèkhnen* – 322b); então Zeus, “para que houvesse ordem nas cidades e vínculos [*synagogoí*] estreitos de amizade” (322c), enviou Hermes para ‘distribuir’ – o verbo *némein* é múltiplas vezes repetido em toda a narrativa do mito – a todos os homens justiça (*díke*) e pudor (*aidós*), bem como para instituir a lei (*nómos*) “segundo a qual se deve condenar à morte quem for incapaz de participar da justiça e do pudor, como se fosse ele uma doença da cidade” (322d).⁶²¹ (Segundo Guthrie, “para Hesíodo (*Erga* 276, refletido no mito de Protágoras, Platão, *Prot.* 322d) Zeus promulgou ‘uma lei para todos os homens’, para que, diversamente dos animais, possuíssem justiça. Esta concepção persistiu na era sofista.”)⁶²²

Por sua vez, no seu último diálogo, *Leis* – que possui uma pujança pedagógica e normativa como em nenhum outro –, Platão põe na boca do personagem Ateniense que toda a discussão ali realizada tem como propósito “divisar o melhor modo que uma *pólis* poderia ser governada [*oikoíe*], e o modo ótimo que um indivíduo poderia conduzir [*diagágoi*] a própria vida” (701e-702a). Condução de si e condução dos outros, em suma. Mais à frente, o Ateniense narra como no tempo mítico de Cronos – o que é não apenas uma retomada dos temas hesiódicos, como fácil se verá, mas também uma reelaboração do mito contado no *Político* (Cronos, o pastor divino etc., 268d *et seq.*) – o deus havia posto seres divinos como reis e arcontes para governar as cidades, em vez de homens, incapazes que eram de dirigir por si próprios todos os assuntos humanos sem que se engolfassem em violência e injustiça, “assim como fazemos agora com os rebanhos [*poimníois*] e todos os animais domesticados que se agrupam [*hóson hémeros eisin agélai*]: não fazemos de

⁶¹⁸ Cf. GUTHRIE, William K. C. *Os sofistas*. Trad. João Rezende Costa. 2.ed. São Paulo: Paulus, 2007, p. 66.

⁶¹⁹ ROMILLY, Jacqueline de. *Os grandes sofistas da Atenas de Péricles*. Trad. Osório Sobrinho. São Paulo: Octavo, 2017, p. 186.

⁶²⁰ LOPES, Daniel R.N in PLATÃO. *Protágoras*. Trad. Daniel R.N. Lopes. São Paulo: Perspectiva/Fapesp, 2017, p. 418, n. 87.

⁶²¹ PLATÃO. *Protágoras*, ob. cit., pp. 419 e 421.

⁶²² GUTHRIE, William K. C. *Os sofistas*, ob. cit., pp. 57-58.

um boi arconte de outro boi, tampouco uma cabra de outra cabra, mas somos nós próprios que os dominamos [*despózomen*], pois somos de um gênero superior” (713c-d).

Cronos colocou aqueles seres prodigiosos para cuidar (*epimeloúmenon*) dos homens – já que os amava (*philántropos*) –, de modo que tivessem paz (*eiréne*), pudor (*aidós*), boa ordenação (*eunomía*) e justiça (*díke*) em abundância, tornando assim o gênero humano sem sedições e feliz (713d-e). (Nota-se como as virtudes hesiódicas reaparecem aqui, mas orientadas agora segundo o programa nomotético platônico)

Então o Ateniense observa que a lição a se tirar do relato mítico é que “devemos imitar [*mimeísthai*], por todos os meios, a vida do tempo de Cronos narrada e prestar atenção a tudo que em nós há de imortal, de maneira a governarmos [*dioikeîn*] seja em público ou em privado nossas famílias e cidades, dando a essa distribuição do pensar [*noû dianomèn*] o nome de *nómos*” (713e-714a).

Platão, assim, faz convergirem *nómos* e *nóos* (na forma contrata: *noûs*). O *nómos* se torna modo de distribuição do pensamento próprio, a maneira pela qual o movimento do pensar deve operar. No livro final do diálogo essa convergência é novamente explicitada: “Pois dentre todos os saberes [*mathemáton*] com maior poder [*kyriótata*] de tornar melhor quem os aprende estão aqueles dispostos acerca das leis [*nómous*], desde que estejam corretamente estabelecidas; do contrário, o *nómos* que para nós é divino e maravilhoso em vão adquiriria um nome pertinente àquele do *noûs*” (957c). É uma relação circular e indissociável que os termos passam a ostentar em Platão: o *nómos* é a distribuição de *nóos*, a qual – corretamente observada – institui os verdadeiros *nómoi*, cujos conhecimentos correlatos são os mais poderosos para tornar melhor (*beltíon*) aquele que os adquire, vale dizer, são os mais importantes e decisivos para a ordenação do *nóos* – isto é, para o *nómos*.

De acordo com Jean-François Mattéi, no diálogo *Teeteto* Platão já havia identificado o pensar com o *lógos*. “O *Teeteto* é o primeiro a definir o ato de ‘pensar’, *dianoeísthai*, como ‘um discurso (*logos*) exprimido, certamente não perante outro e oralmente, mas silenciosamente e a si mesmo’ (190a). Esse *discurso* interior [...] é identificado por Platão como uma série de operações mais ou menos rápidas, sob a forma de perguntas e respostas, de afirmações e de negações que conduzem finalmente a alma a *estatuír*, ou seja, a pronunciar seus julgamentos”⁶²³. E no *Sofista* – diálogo que se segue imediatamente ao *Teeteto* – essa identificação aparece de maneira indubitável: “Pensamento [*diánoia*] e discurso [*lógos*] são

⁶²³ MATTÉI, Jean-François. *Platão*. Trad. Maria Leonor Loureiro. São Paulo: Unesp, 2010, p. 59.

idênticos, com a única exceção que o diálogo sem voz que tem lugar no interior da alma consigo mesma, propriamente isso foi por nós denominado pensamento” (263e)⁶²⁴.

Estamos no seio do método dialético platônico. A dialética, segundo Brisson e Pradeau, “é definida inicialmente como uma técnica, a das perguntas e respostas que constituem um diálogo oral e que define seu técnico como ‘dialético’, ‘aquele que sabe interrogar e responder’ (*Crát.*, 390c)”. Mas logo se tornará também a técnica que “deve alcançar o conhecimento de *o que é* o objeto de que se fala, seja ele qual for; deve possibilitar aos que dialogam ‘apreender a razão [*lógos*] do que é cada coisa’ (*Rep.*, VII, 532a). Portanto, é ao mesmo tempo *através* do discurso, a racionalidade discursiva (o *lógos*), e *por meio* do discurso (*dia-logou*), que o pensamento pode alcançar o conhecimento do que são as coisas”⁶²⁵. Justamente nessa passagem da *República* (532a) Platão designa o procedimento dialético como *nómos*, no sentido de ‘canto’: “não é propriamente este o canto [*nómos*] que a dialética executa?”. A dialética, com efeito, é o coroamento ou consumação da educação do filósofo, e todos os conhecimentos que a antecedem são “o prelúdio daquele *nómos* que agora se deve aprender” (531d).

Mas de que modo a dialética realiza por assim dizer esse *nómos*? No *Fedro*, Sócrates se declara amante de “divisões e reconduções” (*diairéseon kai synagogôn*) – pois dessa maneira aprende “a falar e a pensar” –, e àquele que possui essa capacidade de separar e rearticular dá-se o nome de “dialético” (266b-c)⁶²⁶. Trata-se de um procedimento duplo: a *diáresis* consiste “no poder [*dýnasthai*] de dividir as formas segundo as articulações naturais” (265e); e *synagogé* designa o inverso, “conduzir [*ágein*] o múltiplo disperso a uma forma única, mediante a visão de conjunto” (265d). Esse processo está plasmado com especial clareza no *Político*,⁶²⁷ no qual é ressaltada principalmente a *diáresis*.

É preciso, contudo, ir além do que se consolidou mais tarde na tradição como definição das ideias “por gênero próximo e diferença específica” – notadamente na escolástica (*per genus proximum et differentiam specificam*). Ou melhor, é preciso

⁶²⁴ Utilizo aqui a tradução do Prof. Giuseppe Cambiano (PLATONE. *Dialoghi filosofici*. vol. 2. A cura di Giuseppe Cambiano. Torino: Utet, 1981, p. 476), mas todas as traduções que consultei (ver Bibliografia) vertem aquelas duas palavras gregas – *diánoia* e *lógos* – por ‘pensamento’ e ‘discurso’ respectivamente.

⁶²⁵ BRISSON, Luc e PRADEAU, Jean-François. *Vocabulário de Platão*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010, pp. 33-34.

⁶²⁶ A propósito, comparar PLATÃO. *Fedro*. ed. bilíngue. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3.ed. Belém: ufpa, 2011, p. 159; PLATON. *Phèdre*. Trad. Luc Brisson. Paris: Flammarion, 2012.

⁶²⁷ “No *Fedro*, no *Sofista* e no *Político*, Platão insiste sobretudo no método duplo de divisão (a *diáresis*) e de reunião (ou de unificação, *synagogé*), pelo qual dever ser possível tanto definir a especificidade de um objeto como reportar uma multiplicidade de elementos a uma forma única, seguindo a ordem e as articulações do real” (BRISSON, Luc e PRADEAU, Jean-François. *Vocabulário de Platão*, op. cit., p. 34).

retroceder aquém. Detenhamo-nos por um momento nos dois termos que caracterizam a dialética platônica.

Diaíresis significa ‘divisão, repartição, distribuição’⁶²⁸. Provém de *hairésis* que é literalmente ‘presa, conquista’, ou seja, a ação e o resultado de tomar (<*hairéo*, ‘pilhar, tomar, apoderar-se’), conquanto também venha a se desdobrar como ato de escolha, de preferência eletiva. (Donde a palavra “herético” *hairetikós* ‘que escolhe, que cria divisões’ e, assim, separa ou é separado à parte)

Por sua vez, *synagogé* tem o sentido de ‘reunião, agrupamento’ de coisas e pessoas – a derivar para ‘lugar de reunião, sinagoga’ na linguagem do Novo Testamento. Mas sua composição é clara a partir do verbo *ágo* ‘conduzir, guiar’, de modo que seu sentido literal indica o ‘movimento que conduz junto (*syn-*)’ e assim unifica e uniformiza.

(Em certo sentido a dialética platônica corresponde, no pensamento, à estrutura modal do *nómos* que Schmitt destaca para o espaço, tomar–dividir–pastorear. Mas a própria separação entre pensamento e espaço já não seria um *efeito dialético*? Por sua vez, a suspeita de Deleuze sobre a presença do *nómos* territorial no evoluir histórico dos modos de pensar é algo sugestivo: “Pode ser que a questão agrária tenha tido uma grande importância nessa organização do juízo como faculdade de distinguir partes”⁶²⁹. Se Deleuze, por um lado, exclui a divisão da terra na constituição primária de seu *nómos*-nômade, por outro, a questão agrária estaria no âmago da ordenação do *noús* como juízo que parte e organiza?)

Vê-se, pois, como o gênio platônico faz confluírem cognição, pedagogia e legislação. Confluência que ocorre para um mesmo ponto e que não é senão também o ponto de partida: a arte de pastorear. Nas *Leis*, sobretudo, essa confluência desemboca claramente no *nómos*. *Nómos* “que é”, diz Francesco Adorno, “verdadeiramente tal enquanto tudo *distribui* (*némo*) lá onde é bom e justo, motivo por que o verdadeiro legislador é o *político*, que assim é a um tempo educador e regulador. Finalidade do legislador é portanto a razão, vale dizer, a dialeticidade e a medida (nunca tanto como nas *Leis* aparece o termo *métrios*)”⁶³⁰. No seu último diálogo, os *nómoi* “se tornam para Platão o traduzir-se em ato das próprias articulações do pensamento”⁶³¹, *nómos* e *nóos* se superpõem

⁶²⁸ MONTANARI, Franco. *GI – Vocabolario della lingua greca*. 3.ed. Torino: Loescher, 2013, verbete διαίρεσις.

⁶²⁹ DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, ob. cit., p. 63.

⁶³⁰ *Introduzione* in PLATONE. *Dialoghi politici – lettere*. vol. I. A cura di Francesco Adorno. Torino: Utet, 1988, p. 87. E à p. 76: “La legge del pensiero [...] è misura e ordine, e misura e ordine è dunque la legge della realtà.”

⁶³¹ *Ibid.*, p. 80.

perfeitamente, “a obra legislativa é obra racional e dialética”⁶³²; e – diz o Estrangeiro Ateniense – “inteiramente similar à obra poética” (811c). Que o dialético – que não é outro para Platão senão o filósofo autêntico a quem cabe governar a cidade – seja um guardador de rebanhos de pensamentos e pessoas é, portanto, algo mais que mera metáfora.

Se a dialética permite “através do *lógos* tender [*hormân*] para o que propriamente é cada [coisa]” (*Rep.* 532a), então a fórmula à primeira vista enigmática do diálogo platônico *Minos*⁶³³ – considerado um prelúdio às *Leis* e a respeito do qual Leo Strauss afirmou que ali se encontra “a mais grave de todas as questões”⁶³⁴ – se deixa melhor entender: “O *nómos*, portanto, tende a ser [*boúletai eînai*] a descoberta do que é” (315a). Francesco Adorno tem, assim, razão ao afirmar que o *Minos* reflete “o cerne do último Platão, a identificação da lei com o ser, do *lógos* com o *noûs*, que é *nómos*”⁶³⁵.

Desse modo, aquela controvérsia filológica da qual Schmitt tomou parte, e na qual *nómos* e *nóos* aparecem como duas formas possíveis de ler o texto homérico, poderia ser tida como uma espécie de prenúncio ao avesso – lançado retrospectivamente – da superposição que mais tarde, com a filosofia platônica, viria a se realizar. Mas também não deixa de ser, de certa maneira, um índice do enlace entre poder e saber que para Michel Foucault haveria de se mostrar como indissociável.

(É certo que a dialética exercerá um papel decisivo no desenvolvimento do direito romano no I séc. a.C. A partir da obra de Quinto Múcio Cévola e ao longo dos desdobramentos que a ela se seguirão, uma nova forma de pensar o direito em

⁶³² *Ibid.*, p. 79.

⁶³³ O *Minos* durante toda a antiguidade foi considerado um diálogo escrito pelo próprio Platão. Somente a partir do séc. XIX teve sua autenticidade posta em dúvida. Hoje em dia, contudo, tem tido novamente aceitação como diálogo autêntico. A propósito, COLEN, José. O *Minos* no *corpus* platônico. *Filosofia. Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, 31 (2014) pp. 7-25.

⁶³⁴ STRAUSS, Leo. On the *Minos*. in *Liberalism Ancient and Modern*. Ithaca: Cornell University Press, 1968, p. 65.

⁶³⁵ *Introduzione* in PLATONE. *Dialoghi politici*, vol. I, ob. cit., p. 104. Ademais, Jacqueline de Romilly cita um passo de Heródoto (II, 18) em que ele escreve sobre a consideração e o juízo acerca do que é belo e do que é feio. A propósito dessa passagem, Romilly observa que a “noção de ‘juízo’ é expressa por *nomízein* que é da raiz de *nómos* e quer dizer ‘ter por estabelecido, ter por opinião, ou por regra’” (*La loi dans la pensée grecque*, ob. cit., p. 61); do mesmo modo, Guthrie: “*Nómos* para os homens dos tempos clássicos é alguma coisa que *nomizetai*, em que se crê, se pratica ou se sustenta ser certo; originalmente, alguma coisa que *nemetai*, é dividido, distribuído e dispensado. Quer dizer, pressupõe um sujeito agente – que crê, pratica ou divide – uma mente de que emana o *nomos*.” (GUTHRIE, William K. C. *Os sofistas*, ob. cit., p. 57). É significativo que o verbo *nomízein* tenha o sentido de ‘pensar, julgar, estabelecer’, pois permite perceber a aproximação semântica de *nómos* e *nóos/noûs*, embora não seja atestado um étimo comum. A partir daí a relação entre *nómos* e *lógos* fica mais evidente. *Nomízein* e *noéin* (<*nóos*), aliás, são sinônimos (cf. MONTANARI, Franco. *GI – Vocabolario della lingua greca*, ob. cit., verbete νοέω).

grande medida centrada no uso da *diaíresis* conduzirá – nas palavras de Aldo Schiavone – a uma “revolução epistêmica”⁶³⁶ do saber jurídico romano, “um saber no qual o *ius civile* era pela primeira vez apresentado através de uma rede de conceitos, escandidos dentro de esquemas diairéticos”⁶³⁷ –, a transformá-lo em verdadeira *scientia iuris*, “sem igual na antiguidade, não menos compacta e conceitualmente densa que a grande filosofia clássica”⁶³⁸. Mesmo assim, “era toda a filosofia clássica grega que precipitava a contribuir para a grande transformação”⁶³⁹, pois “a conquista da abstração e do conceito se desenvolveu, no pensamento jurídico romano, não primeiro, mas conjuntamente à utilização dos modelos diairéticos”⁶⁴⁰. Um novo paradigma, baseado na abstração e no formalismo, era assim conquistado com a construção de entes jurídicos, elaborados a partir de figuras enquanto puras essências. Não é um acaso que Schiavone cite justo aquela passagem do *Minos* (315a) como emblema desse novo paradigma: “«O *nomos* é o desvelamento do ser», havia escrito Platão no *Minos*: e se poderia dizer que o programa de trabalho dos juristas romanos estava como que antecipado neste enunciado.”⁶⁴¹

Isso, porém, não marcará somente o direito romano clássico. Trata-se de uma transformação que “será adquirida para sempre não apenas na atividade dos juristas romanos, mas na forma mesma do direito no Ocidente”⁶⁴². Certamente é significativo que, na segunda metade do séc. XIX, Jhering tenha concebido a “ciência jurídica”, calcada no espírito do direito romano, como “arte de separar” – “sua arte é a arte de separar” (*ihre Kunst ist Scheidekunst*)⁶⁴³. Mas o célebre jurista alemão já a havia detalhado como operação jurídica técnica do seguinte modo: “1. A decomposição da matéria ou a redução dela em suas partes constitutivas fundamentais. 2. A concentração⁶⁴⁴ lógica da matéria. 3. A ordenação sistemática da matéria”⁶⁴⁵. Assim como havia postulado que “o progresso do direito consiste na destruição [*Zerstörung*] daquela conexão natural, em um ininterrupto separar e

⁶³⁶ SCHIAVONE, Aldo. *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*. Torino: Einaudi, 2005, p. 176.

⁶³⁷ *Ibid.*, p. 173.

⁶³⁸ *Ibid.*, p. 163.

⁶³⁹ *Ibid.*, p. 176.

⁶⁴⁰ *Ibid.*, p. 172.

⁶⁴¹ *Ibid.*, p. 178.

⁶⁴² *Ibid.*, p. 160.

⁶⁴³ JHERING, Rudolf von. *Geist des römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung*. Dritter Teil, Erste Abteilung. Fünfte Auflage. Leipzig: Breitkopf und Härtel, 1906, p. 11.

⁶⁴⁴ Não deixa de ser sugestivo que Carlos Alberto Nunes, naquela decisiva passagem do *Fedro* (ver *supra* nota 626), traduza o termo grego *ágein* por “concentrar”.

⁶⁴⁵ “1. Die Zersetzung des Stoffs oder die Reduction desselben auf seine einfachen Grundbestandtheile (§ 39). 2. Die logische Concentration des Stoffs (§ 40). 3. Die systematische Anordnung des Stoffs”, in JHERING, Rudolf von. *Geist des römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung*. Zweiter Theil, Zweite Abtheilung. Fünfte Auflage. Leipzig: Breitkopf und Härtel, 1898, p. 330.

isolar”⁶⁴⁶. Daí que Yan Thomas tenha podido perfeitamente qualificar os juristas como “técnicos da separação”; pois: “Para julgar, é necessário distinguir e para atuar, é necessário separar”⁶⁴⁷)

★

O primeiro texto no qual consta a associação direta entre *nómos* e *lógos* é o *Epitáfio* ou *Discurso fúnebre* de Lísias⁶⁴⁸, escrito por volta dos anos 390 a.C., em homenagem aos soldados atenienses que tombaram durante um dos vários confrontos da guerra de Corinto (394-386 a.C.).⁶⁴⁹ Lísias refere-se ali aos ancestrais dos atenienses, que haviam combatido “pela justiça” (*perì tou̓ dikaíon*) e cuja própria origem fundava-se na justiça (*dikaía*); haviam estabelecido a democracia e se conduziam com espírito livre, de modo a “honrar os bons e punir os maus através do *nómos*; pois, pensavam eles, não convém senão às bestas selvagens [*theríon*] dominar-se uns aos outros pela violência [*bíai*], ao passo que aos homens cabe determinar o justo [*tò dikaion*] pelo *nómos* e convencer pelo *lógos*, portanto, a estes [dois] curvar-se: tanto ser regido pelo *nómos* quanto ser instruído pelo *lógos*” (II, 17-19)⁶⁵⁰. De acordo com Jacqueline de Romilly, a realeza atribuída ao *nómos* “retoma a célebre citação de Píndaro”, mas o acréscimo do *lógos* “dá ao texto uma coloração nova e abre uma série de reflexões sobre a lei, nas quais esta é identificada à ordem racional, que é própria do homem”⁶⁵¹.

Assim também acontece com o *Nícoele* de Isócrates, cujo elogio do *lógos* (5-9) – trecho que, aliás, está integralmente reproduzido no seu *Antídose* (253-257) – o situa na base do *nómos* e no princípio, simultaneamente, da separação da vida

⁶⁴⁶ “denn der Fortschritt des Rechts besteht in der Zerstörung jenes natürlichen Zusammenhanges, in unausgesetzter Trennung und Isolirug [*sic*]”, in JHERING, Rudolf von. *Geist des römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung*. Zweiter Theil, Erste Abtheilung. Fünfte Auflage. Leipzig: Breitkopf und Härtel, 1894, p. 31.

⁶⁴⁷ Do *Prefácio* (apenas existente em espanhol) de THOMAS, Yan. *Los artificios de las instituciones*. Estudios de derecho romano. Trad. Silvia de Billerbeck. Buenos Aires: Eudeba, 1999, p. 10.

⁶⁴⁸ Contemporâneo de Sócrates, Lísias foi um notório orador e logógrafo – i.e. quem redige discursos judiciários, de defesa ou de acusação, para terceiros – na Atenas de fins do séc. V e primeiras décadas do século seguinte; figurou, aliás, como personagem platônico (no *Fedro* e na *República*), assim como seu irmão Polemarco e seu pai Céfalos.

⁶⁴⁹ Cf. a propósito, ROMILLY, Jacqueline de. *La loi dans la pensée grecque*, ob. cit., pp. 65 e 173.

⁶⁵⁰ Cf. as traduções de Louis Gernet/Marcel Bizos e de Enrico Medda, respectivamente, relativas à passagem transcrita (II, 19): “et s’en remettaient à la loi du soin d’honorer les bons et de punir les mauvais : il ne convient qu’aux bêtes sauvages, pensaient-ils, de régner par la force; mais il appartient aux hommes de fixer le droit par la loi, de le faire accepter par la raison et d’obéir à ces deux puissances, la loi étant leur reine et la raison leur guide” (LYSIAS. *Discours*. Tome I (I-XV). Trad. Louis Gernet et Marcel Bizos. 6.ed. Paris : Les Belles Lettres, 1967, p. 50-51); “onorando i buoni cittadini e punendo i malvagi con la legge, perché è cosa da bestie, pensavano, sopraffarsi a vicenda con la forza, mentre agli uomini si addice definire il diritto per mezzo della legge, convincere con la ragione, e coi fatti essere al servizio di questi due principi, lasciandosi governare dalla legge e ammaestrare dal ragionamento” (LISIA. *Orazioni* (I-XV). Trad. Enrico Medda. 5.ed. Milano: Rizzoli, 1997, p. 119).

⁶⁵¹ ROMILLY, Jacqueline de. *La loi dans la pensée grecque*, ob. cit., p. 173.

ferina e da reunião do homens na vida cívica. Nesse caso, o *nómos* aparece como expressão do *lógos*, como sua “tradução prática”⁶⁵². Eis as palavras de Isócrates:

Pois pelos outros dotes que possuímos não somos em nada superiores a outros viventes [*zóion*], ao contrário, a muitos somos inferiores pela velocidade, força e demais recursos; mas ao nos ser inato [*engenoménu*] persuadir uns aos outros e mostrarmos-nos aquilo acerca do que deliberamos, não apenas nos separamos do caminho da vida ferina [*theriodôs zên*] mas também, nos reunindo, habitamos cidades, estabelecemos *nómoi*, descobrimos artes; e quase tudo aquilo que inventamos é o *lógos* que contribuiu para obtermos. Este, pois, estabeleceu *nómos* [*enomothétesen*] sobre o justo e o injusto, o torpe e o belo; não fosse assim disposto, não conseguiríamos viver uns com os outros. Com ele [o *lógos*] refutamos os maus e elogiamos os bons. Através dele educamos os ignorantes e colocamos à prova os inteligentes; pois o falar [*légein*] como é devido, qualificamos como o maior sinal do pensar bem, e a palavra veraz [*lógos alethês*], legítima e justa [*nómimos kai díkaios*] é a imagem de uma alma boa e leal. [...] o *lógos* é guia [*hegemóna*] de todas as ações e de todos os pensamentos [...].⁶⁵³

É possível perceber, aliás, no texto de Isócrates (escrito em torno de 368 a.C.) um reflexo daquela imbricação que Foucault menciona sobre o discurso verdadeiro, o justo e o *nómos* – que embora distante do “nosso discurso verdadeiro de hoje”, “o nosso deriva dele por transformações múltiplas”⁶⁵⁴. Os estudiosos⁶⁵⁵ costumam relacionar a essa passagem isocrática, como sua possível influência, o *Elogio de Helena* de Górgias, no qual o *lógos* é definido no oitavo parágrafo como “um grande soberano” (*lógos dynástes mégas estín*), que com um corpo pequeníssimo e invisível realiza os atos mais divinos; e, como um *pharmákon*, pode tanto fazer cessar a dor da alma quanto envenená-la (§ 14)⁶⁵⁶. (Barbara Cassin observa “que ‘o discurso é um grande soberano’ porque está em condições de propor a cada alma o mundo em que acreditar”⁶⁵⁷). Porém, justamente o sofista Górgias – e seu discurso sobre o não-ser⁶⁵⁸ e sobre o *lógos* – pode ser tido como símbolo daquilo que haveria

⁶⁵² *Ibid.*

⁶⁵³ Ver as seguintes traduções, dentre as quais a de Juan Manuel Guzmán Hermida se mostrou a mais precisa: ISÓCRATES. *Discursos*. vol. 1. Trad. Juan Manuel Guzmán Hermida. Madrid: Gredos, 1979, pp. 286-287; ISOCRATE. *Opere*. vol. 1. Trad. Mario Marzi. Torino: Utet, 1991, p. 132 (para o texto grego) e p. 133; ROMILLY, Jacqueline de. *La loi dans la pensée grecque*, ob. cit., pp. 174-175; ISOCRATES. *Isocrates I*. Trad. David Mirhady e Yun Lee Too. Austin: University of Texas Press, 2000, p. 171.

⁶⁵⁴ FOUCAULT, Michel. *Aulas sobre a vontade de saber*, ob. cit., p. 86.

⁶⁵⁵ Cf. nota 653, à exceção da obra de Jacqueline de Romilly.

⁶⁵⁶ GORGAS. *Encomio de Helena*. Trad. María Cristina Davolio e Graciela E. Marcos. Buenos Aires: Winograd, 2011, pp. 32-33 e 38-39; CASSIN, Barbara. *O efeito sofístico*: sofística, filosofia, retórica, literatura. Trad. Ana Lúcia de Oliveira et al. São Paulo: 34, 2005, pp. 296-297 e 299-300.

⁶⁵⁷ CASSIN, Barbara. *O efeito sofístico*, p. 40.

⁶⁵⁸ Cf. GORGAS. *Sobre el no ser*. Trad. María Elena Díaz e Pilar Spangenberg. Buenos Aires: Winograd, 2011; CASSIN, Barbara. *O efeito sofístico*, ob. cit., pp. 269-291.

de ser sobrepujado pelo *lógos alethès* e pela ontologia, primeiro platônica, depois aristotélica.

De resto, é com a filosofia platônica que a correspondência entre *lógos* e *nómos* atinge, de fato, seu ponto de fusão. E se com Platão a caminhada humanista havia recebido um impulso transformador em relação a Hesíodo, esse ímpeto se renova com Aristóteles. Aliás, no terceiro livro da *Política* está reproduzida aquela identificação (platônica) do comando do *nómos* com o *noûs* e o divino (1287a 29-30)⁶⁵⁹.

Porém, é no primeiro livro dessa obra aristotélica que mais um passo é dado. Logo no seu início, Aristóteles indica o método proposto para tratar das formas de comunidade – dentre quais, a mais alta delas, a comunidade política da cidade: “pois, como nos outros casos, é necessário dividir [*diaireîn*] o composto até às partes simples – estas são de fato as menores partes do todo –, assim, examinando também a cidade nas partes de que é composta, observaremos melhor também em relação a estas no que diferem umas das outras...” (1252a 18-22). Mas já no capítulo seguinte ganha preponderância uma peculiar inversão da *diaíresis*, que não apenas procura conjugar (*synduázesthai* – 1252a 26) as partes mínimas dos tipos comunitários em compostos maiores – família, vilarejo, cidade –, mas sobretudo visa identificar neles a respectiva tendência progressiva de acabamento: vale dizer, seu *télos*. O *télos* aristotélico implica a função e a finalidade que cada coisa porta desde o princípio e tende a realizar. O ponto fundamental aqui é que o *télos* de algo não significa para Aristóteles senão a sua própria *natureza*. Convém reter precisamente esse ponto:

A comunidade perfeita [*téleios*] formada por numerosos vilarejos é a cidade, a qual então alcançou o limite da plena autossuficiência [*autarkeías*], por assim dizer; esta nasceu em vista do viver, mas existe em vista do viver bem. Por isso toda cidade existe por natureza, se tais são também as comunidades precedentes [a união de macho e fêmea, a de senhor e escravo, a família e o vilarejo]. Com efeito, aquela é o fim destas, e a natureza é o fim [*he de phýsis télos estín*]; pois o que cada [coisa] é, quando tenha realizado o seu processo de formação, dizemos ser a sua natureza; assim dizemos de um homem, de um cavalo, de uma casa. Além disso, o “em vista de quê” [*héneka*] e o fim [*télos*] indicam o melhor; e a autossuficiência é tanto o fim quanto o melhor. A partir daí, portanto, resulta patente por que a cidade existe por natureza, e por que o homem é por natureza um animal político [*politikòn zôion*]...

(1252b 27-1253a 3)

⁶⁵⁹ Para todas as referências à *Política* de Aristóteles, conferir: ARISTOTELE. *La política*. Lucio Bertelli e Mauro Moggi (dir.). 5 voll. Vários tradutores. Roma: “L’Herma” di Bretschneider, 2011-2016; ARISTOTELE. *Politica*. 2 voll. Trad. Roberto Radice e Tristano Gargiulo. Milano: Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori, 2014-2015.

Algumas linhas depois está a mais do que célebre passagem sobre o homem como animal político dotado de *lógos* (a qual aliás figurará na filosofia de Heidegger, a partir de certo momento, como uma presença constante):

somente o homem entre os viventes [*zóion*] tem a linguagem [*lógon*]; a voz certamente é sinal da dor e do prazer, por isso pertence também aos outros viventes: com efeito, a natureza destes chegou simplesmente até a ter a sensação [*aísthésin*] da dor e do prazer e a sinalizá-los uns aos outros; o *lógos*, porém, é para mostrar [*epi tòi deloûn esti*] o conveniente e o prejudicial, e assim [*hóste kai*] o justo e o injusto: isto, pois, é próprio do humano em relação aos demais viventes, o único a ter a sensação do bom e do ruim, do justo e do injusto e outras [semelhantes]; e a comunidade desses [eventos] produz a casa e a cidade.

(1253a 9-18)

De que “eventos” se trata? Que operação o *lógos* realiza a ponto de ser conferido unicamente ao homem, de modo assim a distingui-lo dos demais viventes? Qual é a função e o fim – o *télos* – da linguagem que tornam o homem por natureza um animal político, capaz de constituir – através do *lógos* – o *oîkos* (casa-família) e a *pólis*?

Costuma-se citar essa famigerada passagem (ou parte dela) sem, no entanto, considerá-la inserida em seu contexto. Aristóteles, no capítulo segundo, está a inscrever a natureza política no homem, o qual de resto vive ou tende a viver na *pólis*. A cidade, por sua vez, é o fim para o qual tendem tanto a casa quanto o vilarejo (grupo de casas). O desenvolvimento comunitário humano, portanto, é progressivo e culmina na *pólis*, a comunidade política. Por isso a cidade é para Aristóteles naturalmente primeira diante dos demais tipos comunitários e inclusive do indivíduo isolado, assim como o todo é primeiro em relação às partes (1253a 18-20). Somente na comunidade política se pode atingir a independência (*autárkeia*) e o bem-viver (*eû zên*), o que traduz em outras palavras o fim último para Aristóteles, a felicidade (*eudaimonía*). Daí que em todos os homens estaria presente a tendência ou impulso (*hormé*) de fazer parte de uma tal comunidade (1253a 29-30). Acontece porém que, se “o homem é o melhor dos viventes quando se torna feito até o fim [*teleothèn*]”, por outro lado, “é o pior de todos quando privado de *nómos* e justiça” (1253a 31-33). O final do capítulo se conclui da seguinte maneira: “Portanto, a virtude da justiça [*dikaíosýne*] tem a ver com o que é da cidade; pois a justiça [*díke*] é a ordem da comunidade política, a justiça é a decisão [*krísis*] sobre o justo”⁶⁶⁰

⁶⁶⁰ Os tradutores consultados (cf. nota anterior) vertem *dikaíosýne* simplesmente por ‘justiça’, mas traduzem *díke* por ‘direito’. Optou-se aqui pela tradução de *dikaíosýne* por ‘virtude da justiça’ e *díke* simplesmente por ‘justiça’. Contudo, é preciso ter em mente que *díke*, no contexto, não quer dizer ‘senso de justiça’ ou ‘ideal de

(1253a 37-38). (Uma passagem semelhante já havia sido escrita na *Ethica Nicomachea* – considerada anterior à *Politica* –, na qual o justo é vinculado ao *nómos* que, por sua vez, consiste na atuação da justiça corrigindo a injustiça: “Ora, àqueles para os quais há o justo há *nómos* também entre eles próprios; o *nómos*, porém, se aplica lá onde há injustiça, pois a justiça é o julgamento [*krísis*] do justo e do injusto” – 1134a 30-32)⁶⁶¹

Voltemos agora ao *lógos* e às questões referentes. Qual o propósito do *lógos*, apanágio do homem? Segundo Aristóteles, “é para mostrar...” algo; e embora não tenha empregado a forma *héneka* (‘em vista de’) posposta, a preposição *epí* com o sentido de fim, intenção ou similar⁶⁶² na sua ligação com o verbo (‘ser’) denota o aspecto teleológico que não é senão marca da causa final (tanto meta quanto resultado). Mostrar o quê? Mostrar a distinção entre o que convém (*tò symphéron*)⁶⁶³ e o que causa dano e, desse modo, separar o justo do injusto. Trata-se do julgamento (*krísis*) acerca do justo – ao qual também estão relacionados juízos congêneres (bom-ruim, belo-feio etc.). A preeminência da questão do justo se explicita quando as passagens aristotélicas são vistas em seu conjunto (não obstante a presença de dois detalhes textuais que por si só talvez já bastassem para se chegar a tal conclusão: a partícula *hóste* ὥστε – geralmente omitida – no início da oração, a expressar valor conclusivo, e a repetição do par justo-injusto).

O homem possui a linguagem *para* julgar o justo e o injusto e realizar julgamentos do mesmo gênero, e a reunião compartilhada desses julgamentos faz as comunidades doméstica e política. Isto é próprio do homem em comparação com os outros viventes. O *julgamento* humano, portanto, se apresenta na análise de Aristóteles como o fim, ou melhor, como a natureza política do homem que o *lógos* deve consumir. (Natureza política que, por sua vez, está a serviço do viver bem na cidade. Como diz Barbara Cassin, para Aristóteles, diferentemente do mito de Protágoras, “tudo se passa ‘naturalmente’, *physei*, em uma ‘democracia sem mito’, unicamente em virtude do *lógos* humano que, ‘percepção do justo e do injusto’, se desenvolve como estruturalmente político. O *lógos* não é em momento algum

justiça’, mas sim ‘ordem da justiça’, ‘administração da justiça’. De qualquer modo, *dikaíosyne* é a base sobre a qual deve se assentar a *díke* de modo a realizar o juízo (*krísis*) sobre o que é justo (*dikaíon*).

⁶⁶¹ ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15. Tratado da justiça*. Trad. Marco Zingano. São Paulo: Odisseus, 2017, p. 119 (tradução ligeiramente modificada).

⁶⁶² Como nas expressões *epi tò béltion* ‘para o melhor’, *epi tí...* ‘para quê? a que escopo?’ Cf. MONTANARI, ob. cit., verbete ἐπί, item “II C g”; KORINTHIOS, Jannis. *Grande dicionário greco classico*. Milano: Hoepli, 2017, verbete ἐπί.

⁶⁶³ Uma questão que se põe é se valeria a pena investigar o enigma que está por trás do conveniente (*tò symphéron*), do que vem-junto, geralmente escamoteado pela ideia moderna de utilidade. Trata-se daquilo que vem junto seja do destino, do agente, seja enfim do olhar que assim se volta para o fato do mundo e evita o “pre-judicial” – evita o “antes” do julgamento.

apenas um meio de comunicação, nem apenas uma técnica retórica: ele envolve num movimento teleológico toda a racionalidade. Esta continuidade entre o discursivo e o racional, que provoca, contudo, uma mudança de nível, é análoga à que faz passar do ‘viver’ ao ‘viver junto’, e depois ao ‘viver bem’”⁶⁶⁴)

É o tema do *krínein*, do julgar e discernir – que é tanto jurídico quanto político-epistemológico. Foi visto como em Foucault esse tema é inicialmente tratado a partir da relação entre justiça e verdade como sistema de exclusões e coerções. (Posteriormente, Foucault falará em regimes de verificação e de jurisdição) De maneira semelhante, quando Carl Schmitt define o *nómos* como primeira divisão do espaço, como divisão originária (*Ur-teilung*), é preciso perceber que essa divisão primordial – que parte e distribui – significa também e sempre julgamento (*Urteilung*)⁶⁶⁵.

Por sua vez, na *Ethica Nicomachea* Aristóteles já havia identificado *lógos* e *nómos*. A passagem na qual essa identificação ocorre – no último capítulo do último livro (X.9) que não é de resto senão um interlúdio para a *Política* – é significativa também porque ali se atribui um específico poder ao *nómos*, a necessidade (*anáanke*) que compele: “[...] o *nómos* tem o poder compulsório [*nómos anankastikèn ékhei dynamin*], sendo *lógos* que provém da sensatez [*phronesis*] e do *noûs*” (1180a 21-22).⁶⁶⁶

Mas é preciso compreender o que está em jogo nessa atribuição e nessa identificação. Em questão está como conduzir a multidão (*polloí*) e os jovens (*néoi*) para que não se desviem do comportamento virtuoso na cidade, pois “não é suficiente receber criação e cuidado [*epimeleías*] corretos quando se é jovem”, cumpre praticar os ensinamentos recebidos mesmo depois de adulto, de modo que “é preciso de *nómoi* para toda a vida: os muitos obedecem à necessidade [*anáanke*] mais que ao *lógos*, e às punições mais que ao belo” (1180a 1-5). “Pois o équo que vive para o belo obedecerá ao *lógos*, ao passo que o medíocre que busca o prazer será punido com a dor, como um animal de jugo [*hypoúzigion*]” (10-12). Assim se

⁶⁶⁴ CASSIN, Barbara. *Aristóteles e o lógos: contos da fenomenologia comum*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 1999, pp. 60-61. Por sua vez, George Duke afirma o seguinte: “It is this capacity to determine the good and the bad and the just and unjust which grounds the establishment of a political community (1253a16-17)” (DUKE, George. *Aristotle and Law. The Politics of Nomos*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020, p. 25).

⁶⁶⁵ Ver no *Deutsches Wörterbuch* dos irmãos Grimm, ob. cit., os verbetes *Urtheilung*, *Urtheil* e *urtheilen*.

⁶⁶⁶ Para as referências em geral à *Ethica Nicomachea*, ver: *Aristotelis Ethica Nicomachea*. Edited by Ingram Bywater. New York: Cambridge University Press, 2010; *Etiche*. Etica Eudemea, Etica Nicomachea, Grande Etica. Trad. Lucia Caiani. Torino: Utet, 1996; *Ética a Nicómaco*. Trad. María Araujo e Julián Marías. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1959; *Ética a Nicômaco*. Trad. António de Castro Caeiro. São Paulo: Atlas, 2009.

obterá o resultado visado – a *kalokagathía*, a nobreza (1179b 10) – ao se viver “conforme o *noûs* e uma ordem [*táxin*] correta dotada de força [*iskhýn*]”:

A autoridade paterna [*patrikè próstaxis*], portanto, não possui a força [*tò iskhyròn*] e tampouco o que compele [*tò anankaíon*], e em geral não os possui qualquer homem sozinho, salvo um rei ou alguém como tal: mas o *nómos* tem o poder compulsório, sendo *lógos* que provém da sensatez e do *noûs*. (1180a 18-22)

J. Barthélemy Saint-Hilaire traduz como o *nómos* “que possui uma força coercitiva igual àquela da necessidade”⁶⁶⁷. Que força ou poder é esse da necessidade que Aristóteles atribui ao *nómos* que por sua vez é identificado ao *lógos*? E se a grande maioria respeita a necessidade mais que o *lógos* (com vistas à condução virtuosa), como o *nómos* dotado de caráter forçoso-necessário pode ao mesmo tempo ser *lógos*?

Num trecho anterior da *Ethica*, Aristóteles afirmara que quem vive segundo a paixão (*páthos*) “não dará ouvidos ao *lógos*” que o dissuadiria da vida ignóbil, “além disso sequer o compreenderá; como então é possível convencer a mudar [*metapeíσαι*] quem assim se encontra? Em geral, a paixão não parece ceder ao *lógos*, mas sim à violência [*bíai*]” (1179b 26-29).

Daí que o *nómos* é ao mesmo tempo *lógos* e necessidade, discurso e coerção. *Lógos* para aqueles que se conduzem pacífica e virtuosamente segundo sua palavra (que provém da sensatez e do *noûs*). Mas para os que não o escutam ou sequer o entendem, é *nómos anankastikós* – coercitivo –, atua por meio da dor e atinge seus destinatários como a necessidade que constringe e impele um animal sob o jugo. O *nómos* em Aristóteles, que “é intelecto sem apetência” (*áneu horéxeos noûs ho nómos estín* – *Pol.* III 1287a 32-33), portanto, reserva às paixões e aos apetites, que não se conduzem pelo *lógos*, a violência e a força.

Retornamos assim ao homem como vivente que possui *lógos*. Se, como afirmou Aristóteles, “o justo se diz de muitos modos” e “injusto e injustiça também se dizem de muitos modos”⁶⁶⁸, então é no *dizer* que se instaura a regência dessas modalidades ou sentidos, é no *lógos* que se julga e decide do justo e do injusto, do virtuoso e do vil, do bom e do ruim etc. O famoso trecho da *Política* – cuja versão latina, *animale rationale*, Heidegger condenará como metafísica – se apresenta, portanto, como a expressão exemplar da dinastia da linguagem.

⁶⁶⁷ ARISTOTE. *Éthique à Nicomaque*. Trad. J. Barthélemy Saint-Hilaire, revue par Alfredo Gomez-Muller. Paris: Librairie Générale Française, 1992 (Le Livre de Poche), p. 430: “Il n’y a que la loi qui possède une force coercitive égale à celle de la nécessité”.

⁶⁶⁸ ENV.1 1129a 25-26, cf. ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15. Tratado da justiça*, ob. cit., p. 87.

E como afirmou Barbara Cassin: “Definir o homem como animal dotado de *lógos*, depois definir o *lógos* como exigência de sentido, o que permite repisar reiteradamente sobre o sentido do sentido, é fazer, em um único gesto, com que certos homens possam não ser.”⁶⁶⁹

(Embora, conforme afirmado por Jean-Louis Labarrière, “o *lógos* político é precisamente o que não estuda a *Lógica*, orientada pelo *lógos apophantikós*, ‘o discurso de verdade’”⁶⁷⁰, não parece haver dúvida de que o *lógos* político, de uma maneira ou de outra e cada vez mais, se vinculará ao discurso do verdadeiro e do falso. O tema do *lógos apophantikós*, tratado especialmente no *De interpretatione*, é o do juízo – *krísis* – acerca do verdadeiro e do falso, da ‘enunciação’ ou *apóphansis*. Também aqui o procedimento é o da divisão e reunião: “De fato, o falso e o verdadeiro concernem à composição e à divisão [*sýnthesin kai diaíresin*]” (16a 11-12).⁶⁷¹ Ao qual se acresce a questão do “ser” para que o juízo de verdade ou de falsidade tenha efetivamente lugar. Segundo Marcello Zanatta, em *Metafísica* Θ 10, “Aristóteles, estudando o significado do ser como verdadeiro e do não ser como falso, sustenta que a união e a separação especificam a verdade e a falsidade dos entes compostos”⁶⁷². E é também na *Metafísica* que Aristóteles realiza a divisão da *anánke*, de forma a separar a necessidade lógica da necessidade-violência – E 2 1026b28; a *anánke* se torna uma das modalidades aléticas, um dos modos da verdade no *lógos* apofântico. Enfim, o *lógos* (quer político, quer apofântico) se afirmará a partir daí como o grande dinasta, não tanto nos termos de Górgias da melhor performance (mas também), porém sobretudo como o *lógos* que julga e determina o justo, que não deixa de ser também expressão do *lógos alethés*.)

★

A transformação que ocorre, de Hesíodo a Platão e Aristóteles, é a inversão dos elementos dados desde o começo: da justiça e do *nómos* como dotes divinos conferidos ao homem passa-se ao homem dotado de *lógos*. Mas nessa inversão, é como se o *lógos* assimilasse no seu interior e no modo de operar justamente aquelas características que constituíram o *nómos* como arte de pastorear.

Seja como for, ao primeiro plano da caminhada humanista alçam-se o *noûs* e o *lógos*, pensamento e linguagem, aos quais devem estar invariavelmente atrelados justiça e *nómos*. Essa caminhada jamais cessou de tentar separar, a um só tempo, o homem dos demais viventes (e da natureza em geral) e o direito da violência. O

⁶⁶⁹ CASSIN, Barbara. *Aristóteles e o lógos*, ob. cit., p. 42.

⁶⁷⁰ LABARRIÈRE, Jean-Louis. Aristote: vers une poétique de la politique? In *Philosophie*, 11 (verão de 1986), pp. 25-46, apud CASSIN, Barbara. *Aristóteles e o lógos*, ob. cit., p. 46.

⁶⁷¹ ARISTOTELE. *Dell'Interpretazione*. Trad. Marcello Zanatta. Milano: BUR Rizzoli, 2016.

⁶⁷² *Idem*, p. 145.

problema dessa separação – que não para de se rearticular – é a aporia da qual jamais saímos: separar direito e violência através da violência do direito.

Epílogo

TRANSUMÂNCIAS

We inhabit a *nomos* – a normative universe.

Robert Cover⁶⁷³

Pois a ordem é *nómos*.

Aristóteles⁶⁷⁴

1. O exame da obra de Santi Romano permitiu enxergar o direito como um território cuja extensão múltipla ultrapassa, e muito, os estreitos limites do monismo legal e da estatalidade moderna. Mas também que o propalado “pluralismo jurídico” – para além da mera locução, um lugar-comum hoje no discurso teórico – permite observar não apenas a organização das relações entre diversos ordenamentos coexistentes. O exemplo da revolução explicita o que no fundo sempre, em maior ou menor grau, esteve em jogo: a organização da violência e a disputa permanente por seu controle ordenador.

Ao menos desde Platão, de certa maneira, essa questão aporética está posta: “parece-te que uma cidade, um exército, delinquentes ou ladrões, ou qualquer outro grupo [*éthnos*], de modo associado [*koinê*] para realizar algo injustamente [*adikos*], poderiam ter sucesso se não observassem a justiça entre si?” (*Rep.* 351c 8-10)⁶⁷⁵.

⁶⁷³ Agradeço à Prof.^a Vera Karam de Chueiri, que na banca de qualificação me apresentou à obra de Robert M. Cover (cf. COVER, Robert M. The Supreme Court, 1982 Term. Foreword: Nomos and Narrative. *Harvard Law Review*, n. 97, v. 4, p. 4-68, Nov. 1983. <https://doi.org/10.2307/1340787>).

⁶⁷⁴ *Política* III, 1287a 18: ἡ γὰρ τάξις νόμος.

⁶⁷⁵ Cf. as seguintes traduções consultadas: “parece-te que um Estado ou um exército, piratas, ladrões ou qualquer outra classe, poderiam executar o plano ilegal que empreenderam em comum, se não observassem a justiça uns com os outros?” (*A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 12.ed., Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, p. 45); “ti sembra che una Città, o un esercito, o una banda di delinquenti o di ladri, o qualsiasi altra associazione che si formi allo scopo di delinquere, potrebbe combinare qualcosa, se al suo interno si comportasse al di fuori di ogni principio di giustizia?” (*Repubblica*. A cura di Giovanni Reale e Roberto Radice. Milano: Bompiani, 2009, p. 222-223); “ti sembra che uno Stato, un esercito, una banda di predatori o di ladri, o qualsiasi altra gente insieme associata per compiere una qualche mala azione,

2. É certo que a concepção de Romano sobre o direito como ordenamento-instituição havia sido decisiva para que Carl Schmitt formulasse a sua própria teoria do ordenamento como *nómos*. Mas essa figura, em Schmitt, se desdobrou de maneira a mostrar o direito como ordenação segundo uma estrutura modal tríplice: tomar-dividir-pastorear. Se para Schmitt essa ordenação tripartite depende invariavelmente de sua localização no espaço, foi possível observar que o *nómos* incide especialmente sobre os corpos em movimento no espaço.

Pois, nessa incidência, é a arte de pastorear o fundamento e denominador comum dos sentidos do *nómos*.

3. Schmitt e Foucault. São duas concepções heterogêneas sobre o *nómos*, uma é transcendente e “originária”, a outra é genealógica. Mas ambas funcionam a partir da história; e através dela e de seus materiais realizam suas narrativas. Ambas conferem ao *nómos* uma relação especial com o poder. Se Schmitt ressalta no *nómos* seu caráter espacial, ligado à terra mas também através dela (não só solo como planeta) ao mar, ao ar e à técnica (fogo) – reunindo de um modo mítico peculiar os quatro elementos que no pensamento antigo compõem a realidade –, Foucault mostra que *nómos* é a cesura através da qual o poder político e as riquezas econômicas se articulam num jogo de aparência e ocultação, de apropriação e distribuição, jogo ou luta em que se dá a ordenação do mundo dos homens.

Não há dúvida de que as análises de Foucault sobre o *nómos* (e as formas jurídicas) restringem-se a um período histórico, ou melhor, tratam de períodos históricos específicos, situados e delimitados no tempo e no espaço – a Grécia arcaica e clássica. Mas, quando se trata dos cínicos, há um detalhe nada desprezível. E o próprio Foucault o assinala: “o cinismo, como figura particular da filosofia antiga, mas também como atitude recorrente através de toda a história ocidental”⁶⁷⁶. A opinião de Frédéric Gros a respeito ilustra bem esse detalhe: “Essa junção explosiva de um dizer franco e de um estilo de existência constitui para Foucault uma constante supra-histórica da atitude cínica, tal qual se pode reencontrar em uma certa mística cristã do despojamento e do escândalo ascéticos, em alguns movimentos revolucionários do século XIX (correntes anarquistas, militância de esquerda etc.), na arte moderna, enfim, desde que não se estabeleça mais com o real uma relação de imitação ou de ornamentação, mas de redução ao

potrebbero riuscire ad avere un qualsivoglia successo se gli uni nei confronti degli altri violassero le regole della giustizia” (*Dialoghi Politici – Lettere*. vol. 1. A cura di Francesco Adorno. Torino: Utet, 1988, p. 308).

⁶⁷⁶ FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade*, ob. cit., p. 208.

elementar pela agressiva rejeição das normas sociais (Baudelaire, Flaubert, Manet).”⁶⁷⁷

4. Há uma certa simetria entre as concepções de Deleuze e de Schmitt sobre o *nómos*. Mas essa simetria é antitética ou de reversão. Schmitt contrapõe seu *nómos* pretensamente concreto ao *lógos* abstrato da lei. Deleuze opõe o *nómos* nômade do espaço liso à trama do *lógos* no espaço estriado (“O [espaço] liso é um *nomos*, ao passo que o estriado tem sempre um *logos*”)⁶⁷⁸.

Para Schmitt, a apropriação (*Nahme*) é o principal modo do *nómos*, ao passo que a apropriação para Deleuze não pertence, por certo, à esfera do *nómos* (nomádico), ao contrário, é o modo de funcionamento do “aparelho de Estado” diante do espaço liso e da máquina de guerra nômade, trata-se da questão fundamental da “apropriação da máquina de guerra pelo aparelho de Estado”⁶⁷⁹: “Uma das maiores questões do ponto de vista da história universal será: como o Estado vai *apropriar-se* da máquina de guerra, isto é, constituir uma para si, conforme sua medida, sua dominação e seus fins?”⁶⁸⁰

Se com a domesticação das plantas e dos animais os seres humanos “operaram as primeiras verdadeiras modificações sobre os processos de crescimento e reprodução dos organismos naturais”⁶⁸¹, e se o incremento do cultivo da terra e da criação de animais levou cada vez mais o homem ao assentamento sedentário e às correlatas questões de distribuição da terra, um fator decisivo nesse processo – que em certo sentido, para usar os termos de Deleuze-Guattari, estaria entre o *nómos* nômade e a *pólis* – é o advento do *oîkos*. Nesse sentido, pode-se dizer que entre o *nómos* nômade e a *pólis* situa-se o espaço comunicante e ambivalente do *oîkos*.

Se Schmitt, por um lado, elude ou desconsidera o aspecto nômade do *nómos*, por outro, situa justamente o *oîkos* como o acontecimento que superaria o nomadismo e instauraria um novo regime do *nómos*.⁶⁸² E o *oîkos*, como já afirmou Marx, é “o reino da necessidade”.

⁶⁷⁷ GROS, Frédéric. A parrhesia em Foucault (1982-1984). In GROS, Frédéric (org.). *Foucault: a coragem da verdade*. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2004, p. 163.

⁶⁷⁸ DELEUZE, Gilles e GUATTARI. *Mil platôs*, ob. cit., p. 196.

⁶⁷⁹ *Ibid.*, p. 111.

⁶⁸⁰ *Ibid.*, p. 110.

⁶⁸¹ FABBİETI, Ugo. *Elementi di antropologia culturale*, ob. cit., p. 131.

⁶⁸² “A mais importante cisão é a passagem da tenda dos nômades à casa estável, ao *oîkos*” (Nomos – *Nahme* – Name, in SCHMITT, Carl. *Staat, Großraum, Nomos*, ob. cit., p. 577; ver também Nomos – Presa di possesso – Nome, in SCHMITT, Carl. *Stato, grande spazio, nomos*, ob. cit., p. 346).

5. O *nómos* da terra cínica é a ordem da natureza. Questão: conteria a atitude cínica uma passagem quase niilista – uma espécie de *tabula rasa* do comportamento humano *convencional* – para que uma nova arte da vida pudesse ser edificada?

O *nómos*-cínico de Foucault e o *nómos*-nômade de Deleuze, cada qual à sua maneira, são expressões de transvaloração do valor do *nómos*. Ambos expressam campos de batalha onde o direito se situa e pelo qual transita.

6. Ao final do ensaio *Omnis et singulatim*,⁶⁸³ Foucault afirmou que a liberação da racionalidade política somente poderia advir do “ataque” às suas “raízes”. Para ele, seu enraizamento inicial teria se dado com “o poder pastoral”. Mas Foucault considerava esse enraizar-se a partir sobretudo do cristianismo primitivo. O que se verificou, em contrapartida, neste trabalho – por meio de uma investigação sobre o *nómos* – foi que existem também profundas raízes gregas na arte de pastorear que não podiam ser deixadas de fora.

Por outro lado, esse remontar a um passado longínquo só se tornou viável à medida que os próprios autores estudados – e suas questões contemporâneas – forneciam o acesso a essa retroação. Nesse sentido, tais autores poderiam ser considerados não apenas como chaves de passagem, mas “fontes” mesmo do tempo passado, se entendermos o presente de algum modo como o faz Émile Benveniste: “O presente é propriamente a fonte do tempo.”⁶⁸⁴ E, como escreveu René Daumal: “Para voltar às fontes deveríamos ir em sentido inverso.”⁶⁸⁵

7. Em Heidegger, o *nómos* – enquanto injunção do ser que deve transmitir a conveniência (*Schicklichkeit*) da justa-posição, que vem-junto (no envio-destino do ser) como atribuição e distribuição da disposição ajustada (e, por consequência, da desajustada) – é a forma jurídica da verdade. Forma jurídica da verdade do ser e da linguagem autêntica, conveniente. O destinatário dessa atribuição é o pastor do ser, que deve distribuir à humanidade o modo conveniente de se comportar, a reunião-ordenação de seus planos e ações em correspondência à técnica. A arte de pastorear, como técnica fundante, encontra sua atualidade nas reflexões de Heidegger sobre o humanismo e na pergunta sobre como devemos viver.

⁶⁸³ FOUCAULT, Michel. “*Omnis et Singulatim*”: uma crítica da razão política. in *Estratégia, poder-saber*. Trad. Vera L. A. Ribeiro. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. (Ditos e escritos; IV)

⁶⁸⁴ BENVENISTE, Émile. *Problèmes de linguistique générale 2*. Paris: Gallimard, 1974, p. 83.

⁶⁸⁵ DAUMAL, René. *Le Mont Analogue*. Roman d’aventures alpine, non euclidiennes et symboliquement authentiques. Paris: Gallimard, 1981.

8. A codificação e recodificação genéticas do humano e do vivente em geral ilustram o atual limiar que já começamos a atravessar. Ou seja, novas ordenações e reordenações da efígie antroponômica do mundo e das relações com o mundo à despeito da terra que habitamos e modificamos. Que essa passagem seja algo sem volta parece difícil de negar. Em todo caso, e talvez com mais premência do que nunca, a questão de como devemos viver se mostra – ou deveria se mostrar – como uma das grandes e irrecusáveis injunções da terra.

A reflexão sobre o *nómos* significa também refletir sobre o modo de habitar o mundo e a linguagem.

BIBLIOGRAFIA

- AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias – a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Trad. Selvino José Assmann. Belo Horizonte: ufmg, 2007.
- . *Stato di eccezione*. Torino: Bollati Boringhieri, 2003.
- . *Homo sacer*. Il potere sovrano e la nuda vita. Torino: Einaudi, 2005.
- . *Homo sacer*. O poder soberano e a vida nua I. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: ufmg, 2004.
- . *L'aperto*. L'uomo e l'animale. Torino: Bollati Boringhieri, 2002.
- ARISTÓTELES. *Constitución de los atenienses*. Edición bilingüe. Trad. Alberto Bernabé. Madrid: Abada, 2005.
- ARISTOTELE. *La política*. Lucio Bertelli e Mauro Moggi (dir.). 5 voll. Vários tradutores. Roma: "L'Herma" di Bretschneider, 2011-2016.
- ARISTOTELE. *Política*. 2 voll. Trad. Roberto Radice e Tristano Gargiulo. Milano: Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori, 2014-2015.
- ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15. Tratado da justiça*. Trad. Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2017.
- Aristotelis Ethica Nicomachea*. Edited by Ingram Bywater. New York: Cambridge University Press, 2010.
- ARISTOTELE. *Etiche*. Etica Eudemea, Etica Nicomachea, Grande Etica. Trad. Lucia Caiani. Torino: Utet, 1996.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Trad. María Araujo e Julián Marías. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1959.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Trad. António de Castro Caeiro. São Paulo: Atlas, 2009.
- ARISTOTE. *Éthique à Nicomaque*. Trad. J. Barthélemy Saint-Hilaire, revue par Alfredo Gomez-Muller. Paris: Librairie Générale Française, 1992 (Le Livre de Poche).
- ARISTOTELE. *Dell'Interpretazione*. Trad. Marcello Zanatta. Milano: BUR Rizzoli, 2016.
- ARNAOUTOGLU, Ilias. *Leis da Grécia Antiga*. Trad. Ordep T. Serra e Rosiléia P. Carnelos. São Paulo: Odysseus, 2003.
- ATHANASSAKIS, Apostolos. Cattle and Honour in Homer and Hesiod. In *Ramus. Critical Studies in Greek and Roman Literature*. vol. 21, issue 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp. 156-186.
- BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften* II, I. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser (hrgs.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 932).
- . *Documentos de cultura, documentos de barbárie*. escritos escolhidos. Trad. Willi Bolle et al. São Paulo: Cultrix/Edusp, 1986.
- . *O anjo da história*. Trad. João Barrento. Lisboa: Assírio & Alvim, 2008.

- ___ . *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. Trad. Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades/Ed. 34.
- ___ . *Opere complete I. Scritti 1906-1922*. A cura di Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Edizione italiana a cura di Enrico Ganni. Torino: Einaudi, 2008.
- BENVENISTE, Émile. *Vocabulário das instituições indo-europeias*. vol. 1. Trad. Denise Bottmann. Campinas: Unicamp, 1995.
- ___ . *Le vocabulaire des institutions indo-européenes*. vol. 2 (pouvoir, droit, religion). Paris: Minuit, 1969.
- ___ . *Problèmes de linguistique générale 2*. Paris: Gallimard, 1974.
- BREMMER, Jan N. Greek Normative Animal Sacrifice. In OGDEN, Daniel (ed.). *A companion to Greek Religion*. Malden: Blackwell, 2007, pp. 132-144.
- BRISSON, Luc e PRADEAU, Jean-François. *Vocabulário de Platão*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- BUTLER, Judith. Por una nueva solidaridad contra la violencia, *El país*, 8 de julho de 2020, suplemento Babelia.
- CAIRNS, Douglas L. Hybris, Dishonour, and Thinking Big. *The Journal of Hellenic Studies*. vol. 116 (1996), pp. 1-32.
- CAMEROTTO, Alberto e CARNIEL, Sandro (org.). *Hybris*. I limiti dell'uomo tra acque, cieli e terre. Milano: Mimesis, 2014.
- CASSIN, Barbara. *O efeito sofisticado* : sofisticada, filosofia, retórica, literatura. Trad. Ana Lúcia de Oliveira et al. São Paulo: 34, 2005.
- ___ . *Aristóteles e o lógos: contos da fenomenologia comum*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 1999.
- CASTIGLIONI, Luigi e MARIOTTI, Scevola. *IL -Vocabolario della lingua latina*. 4.ed. Torino: Loescher, 2007.
- CHANTRAINE. Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Histoire des mots. Tome II (E - K). Paris : Klincksieck, 1970.
- ___ . *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Histoire des mots. Tome III (A-II). Paris: Klincksieck, 1974.
- CÍCERON. *De legibus/Las leyes*. Edición bilingüe. Trad. Roger Labrousse. Madrid: Ediciones de la Universidad de Puerto Rico/Revista de Occidente, 1956.
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE. *Les stromates*. Stromate 1. Trad. Marcel Caster. Paris : Cerf, 1951.
- CLEMENTE ALESSANDRINO. *Gli stromati*. Note di vera filosofia. Trad. Giovanni Pini. Torino: Edizioni Paoline, 1985.
- COLEN, José. O *Minos* no *corpus* platónico. *Filosofia. Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, 31 (2014) pp. 7-25.
- CORTÁZAR, Julio. *Clases de literatura: Berkeley, 1980*. Buenos Aires: Alfaguara, 2013.
- COVER, Robert M. The Supreme Court, 1982 Term. Foreword: Nomos and Narrative. *Harvard Law Review*, n. 97, v. 4, p. 4-68, Nov. 1983. <https://doi.org/10.2307/1340787>.

- DAUMAL, René. *Le Mont Analogue*. Roman d'aventures alpine, non euclidiennes et symboliquement authentiques. Paris: Gallimard, 1981.
- DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta: e outros textos*. Org. de Luiz Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- . *Diferença e repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018.
- . *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 1962.
- ; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia* 2. vol. 5. Trad. Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: 34, 2012.
- . *Mille plateaux: capitalisme et schizophrénie*. Paris: Minuit, 1980.
- DERRIDA, Jacques. *O animal que logo sou (A seguir)*. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Unesp, 2002.
- . *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris: Galilée, 1993.
- . *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- DETIENNE, Marcel. *Mestres da verdade na Grécia arcaica*. Trad. Ivone Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*. Digitalisiert Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version 01/21. <<https://www.woerterbuchnetz.de/DWB>>.
- Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm / Neubearbeitung (A-F)*, digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version 01/21, <<https://www.woerterbuchnetz.de/DWB2>>.
- DI CESARE, Donatella. *Heidegger e gli ebrei. I «Quaderni neri»*. 2.ed. Torino: Bollati Boringhieri, 2016.
- (org.). *I quaderni neri di Heidegger*. Milano: Mimesis, 2016.
- DUKE, George. *Aristotle and Law. The Politics of Nomos*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- ERNOUT, Alfred; MEILLET, Alfred. *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire de mots*. 4.ed. Paris: Klincksieck, 2001.
- ESPOSITO, Roberto. *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*. Einaudi: Torino, 2020.
- . *Categorias do impolítico*. Trad. Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- FABIETTI, Ugo. Pastorizia. In *Enciclopedia Einaudi*. vol. 10 (Opinione-Probabilità). Torino: Einaudi, 1980.
- . *Elementi di antropologia culturale*. Milano: Mondadori, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *Aulas sobre a vontade de saber*. Curso no Collège de France (1970-1971). Trad. Rosemary C. Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- . *Leçons sur la volonté de savoir*. Cours au Collège de France (1970-1971). éd. s. dir. F. Ewald & A. Fontana, par D. Defert. Paris: Gallimard-Seuil, 2011.

- ___ . *Malfazer, dizer verdadeiro*: função da confissão em juízo: curso em Louvain, 1981. Trad. Ivone Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2018.
- ___ . *O governo de si e dos outros*: curso no Collège de France (1982-1983). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- ___ . *A coragem da verdade*: o governo de si e dos outros II: curso no Collège de France (1983-1984). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- ___ . *História da sexualidade 3*: O cuidado de si. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- ___ . *A hermenêutica do sujeito*: curso dado no Collège de France (1981-1982). Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- ___ . “*Omnes et Singulatum*”: uma crítica da razão política. in *Estratégia, poder-saber*. Trad. Vera L. A. Ribeiro. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. (Ditos e escritos; IV)
- FRIEDRICH, Rainer. *Hybris* [verbete] in *The Homer encyclopedia*. edited by Margalit Finkelberg. 3 voll. West Sussex: Wiley-Blackwell, 2011, pp. 383-384.
- FROSINI, Vittorio. Kelsen e Romano. *Rivista internazionale di filosofia del diritto*. Milano: Giuffrè, Aprile/Giugno, IV Serie – LX, 1983, n. 2, pp. 199-210.
- GALLI, Carlo. *Genealogia della politica*. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno. Bologna: Il Mulino, 1996.
- GERNET, Louis. Droit et prédroit en Grèce ancienne. *Anthropologie de la Grèce antique*. Paris: Maspero, 1976.
- GLOTZ, Gustave. *La cité grecque: le développement des institutions*. Paris: Albin Michel, 1988.
- Grammatisch-Kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart* (Ausgabe letzter Hand, Leipzig 1793–1801), digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version 01/21, <<https://www.woerter-buchnetz.de/Adelung>>.
- Goethe-Wörterbuch*, digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version 01/21, <<https://www.woerterbuchnetz.de/GWB>>.
- GORGIAS. *Encomio de Helena*. Trad. María Cristina Davolio e Graciela E. Marcos. Buenos Aires: Winograd, 2011.
- ___ . *Sobre el no ser*. Trad. María Elena Díaz e Pilar Spangenberg. Buenos Aires: Winograd, 2011.
- GRIFFIN, Jasper. Theocritus, the Iliad, and the East. *The American Journal of Philology*. vol. 113, n° 2 (summer). Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1992, pp. 189-211.
- GROS, Frédéric. *Michel Foucault*. Trad. Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.
- ___ . *Caminhar*: uma filosofia. Trad. Lília Ledon da Silva. São Paulo: É Realizações, 2010.
- GROS, Frédéric (org.). *Foucault: a coragem da verdade*. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.
- GROSSI, Paolo. *Nobiltà del diritto. Profili di giuristi*. Milano: Giuffrè, 2008.
- GUTHRIE, William K. C. *Os sofistas*. Trad. João Rezende Costa. 2.ed. São Paulo: Paulus, 2007.

- GUTZWILLER, Kathryn. The Herdsman in Greek Thought. In FANTUZZI, Marco, PAPANGHELIS, Theodore D. (org.). *Brill's Companion to Greek and Latin Pastoral*. Leiden/Boston: Brill, 2006, pp. 1-23.
- . *Theocritus' pastoral analogies: the formation of a genre*. Madison: University of Wisconsin Press, 1991.
- HART, H.L.A. *O conceito de direito*. Trad. Antônio de Oliveira Sette-Câmara. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- HAURIOU, Maurice. *Teoria dell'istituzione e della fondazione*. Trad. Widar Cesarini Sforza. Milano: Giuffrè, 1967.
- . *Aux sources du droit: le Pouvoir, l'Ordre et la Liberté*. Paris: Bloud & Gay, 1933.
- HEIDEGGER, Martin. Brief über den Humanismus (1946), in *Gesamtausgabe*. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1979. Band 9. *Wegmarken*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1976, pp. 313-364.
- . *Marcas do caminho*. Trad. Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.
- . *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores)
- . *Sobre o humanismo*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. 2.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.
- . *Gesamtausgabe*. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 54. *Parmenides*. 2. Auflage. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1992.
- . *Parmenide*. Trad. Franco Volpi. 2.ed. Milano: Adelphi, 2005.
- . *Holzwege*. 8. Auflage. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2003.
- . *Überlegungen VII-XI* (Schwarze Hefte 1938/39), *Gesamtausgabe* (Band 95). Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2014.
- . *Anmerkungen I-V* (Schwarze Hefte 1942-1948), *Gesamtausgabe* (Band 97). Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2015.
- . *Gesamtausgabe*. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 7. *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2000.
- . *Ensaio e conferências*. 5.ed. Petrópolis: Vozes, 2008.
- HESÍODO. *Teogonia*. Trad. Christian Werner. São Paulo: Hedra, 2013.
- . *Teogonia: a origem dos deuses*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2007.
- . *Os trabalhos e os dias*. Trad. Luiz Otávio de Figueiredo Mantovaneli. São Paulo: Odysseus, 2011.
- . *Os trabalhos e os dias*. primeira parte. Trad. Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- HOMERO. *Iliada*. Trad. Haroldo de Campos. vol. I. 4.ed. São Paulo: Arx, 2003.
- . *Iliada*. Trad. Haroldo de Campos. vol. II. São Paulo: Arx, 2002.
- . *Iliada*. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: 34, 2020.
- . *Odisseia*. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: 34, 2011.
- . *Odisseia*. Trad. Christian Werner. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

- ___ . *Odisseia*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 2.ed. São Paulo: Ediouro, 2009.
- ___ . *Odisseia*. v. 1 (Telemaquia). Trad. Donald Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2016.
- ___ . *Odisseia*. Trad. Frederico Lourenço. Lisboa: Quetzal, 2018.
- ___ . *Odisseia*. Trad. Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.
- *OMERO. *Odissea*. vol. I (Libri I-IV). Trad. G. Aurelio Privitera. 3.ed. Vicenza: Fondazione Lorenzo Valla/Mondadori, 1988.
- ISÓCRATES. *Discursos*. vol. 1. Trad. Juan Manuel Guzmán Hermida. Madrid: Gredos, 1979.
- ISOCRATE. *Opere*. vol. 1. Trad. Mario Marzi. Torino: Utet, 1991.
- ISOCRATES. *Isocrates I*. Trad. David Mirhady e Yun Lee Too. Austin: University of Texas Press, 2000.
- JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. 4.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- JHERING, Rudolf von. *Geist des römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung*. Zweiter Theil, Erste Abtheilung. Fünfte Auflage. Leipzig: Breitkopf und Härtel, 1894.
- ___ . *Geist des römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung*. Zweiter Theil, Zweite Abtheilung. Fünfte Auflage. Leipzig: Breitkopf und Härtel, 1898.
- ___ . *Geist des römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung*. Dritter Teil, Erste Abteilung. Fünfte Auflage. Leipzig: Breitkopf und Härtel, 1906.
- KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. 2.ed. Trad. José Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.
- KORINTHIOS, Jannis. *Grande dizionario greco classico*. Milano: Hoepli, 2017.
- KRAUSZ, Luis S. *As Musas: poesia e divindade na Grécia arcaica*. São Paulo: Edusp, 2007.
- KRISTENSEN, Karen Rørby. Codification, tradition and innovation in the Law Code of Gortyn. *Dike. Rivista di storia del diritto greco ed ellenistico*. Vol. 7 (2004), pp. 135-168.
- KYRIAKIDIS, E. 'Collectors' as stakeholders in Mycenaean governance: property and the relations between the ruling class and the state. *The Cambridge Classical Journal*, vol. 56, January 2010, pp. 140-177.
- LAERZIO, Diogene. *Vite e dottrine dei più celebri filosofi* (testo greco a fronte). A cura di Giovanni Reale. Milano: Bompiani, 2005.
- LAROCHE, Emmanuel. *Histoire de la racine nem- en grec ancien (νέμω, νέμεσις, νόμος, νομίζω)*. Paris : Klincksieck, 1949. (Étude et commentaires. 6.).
- LEÃO, Delfim Ferreira. *Sólon: ética e política*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- LIDDELL, Henri George; SCOTT, Robert; JONES, Henry Stuart. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon, 1996.
- LISIA. *Orazioni* (I-XV). Trad. Enrico Medda. 5.ed. Milano: Rizzoli, 1997.
- LYSIAS. *Discours*. Tome I (I-XV). Trad. Louis Gernet et Marcel Bizos. 6.ed. Paris: Les Belles Lettres, 1967.

- L'Osservatore romano*, 04 maggio 2020, "La prima immunizzazione è il diritto": Conversazioni con il filosofo Roberto Esposito (<https://www.osservatoreromano.va/it/news/2020-05/la-prima-immunizzazione-e-il-diritto.html>).
- LÖWITZ, Karl. *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- MAFFI, Alberto. Quarant'anni di studi sul processo greco (I). *Dike. Rivista di storia del diritto greco ed ellenistico*. Vol. 10 (2007), pp. 165-267.
- . Studi recenti sul codice di Gortyna. In *Dike. Rivista di storia del diritto greco ed ellenistico*. Vol. 6 (2003), pp. 161-226.
- MALTA, André. *Homero múltiplo: ensaios sobre a épica grega*. São Paulo: Edusp, 2012.
- MANN, Thomas. *Considerazioni di un impolitico*. A cura di Marianello Marianelli e Marlis Ingenmey. Milano: Adelphi, 1997.
- MATTÉI, Jean-François. *Platão*. Trad. Maria Leonor Loureiro. São Paulo: Unesp, 2010.
- MOMMSEN, Theodor. *Storia di Roma antica*. Libro I – dalle origini sino alla cacciata dei re di Roma. Trad. D. Baccini et al. Firenze: Sansoni, 1972.
- MONTANARI, Franco. *GI – Vocabolario della lingua greca*. 3.ed. Torino: Loescher, 2013.
- NAVIA, Luis E. *Diógenes, o Cínico*. Trad. João M. M. Auto. São Paulo: Odysseus, 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano II*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- . *Kritische Studienausgabe* (KSA) Band 2. Giorgio Colli e Mazzino Montinari (hrsg.). München: DTV/de Gruyter, 1988.
- NOSCH, Marie-Louise. The Aegean wool economies of the bronze age. In *Textile Society of America Symposium Proceedings*. Lincoln: University of Nebraska, 2014.
- OSTWALD, Martin. *Nomos and the beginnings of the Athenian democracy*. Oxford: Clarendon, 1969.
- OTTO, Walter Friedrich. *Teofania: o espírito da religião dos Gregos antigos*. Trad. Ordep Serra. São Paulo: Odysseus, 2006.
- PERTICARI, Paolo. *All'alba di un nuovo orizzonte. La filosofia acrobatica come civiltà pedagogica*. In SLOTERDIJK, Peter. *Devi cambiare la tua vita*. Sull'antropotecnica. A cura di Paolo Peticari. Milano: Raffaello Cortina, 2010.
- PFEIFER, Wolfgang et al. *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen* (1993), digitalisierte und von Wolfgang Pfeifer überarbeitete Version im Digitalen Wörterbuch der deutschen Sprache, <https://www.dwds.de/wb/etymwb/>.
- PÍNDARO. *Epinícios e fragmentos*. Trad. Roosevelt Rocha. Curitiba: Kotter, 2018.
- PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 12.ed., Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.
- PLATONE. *Repubblica*. A cura di Giovanni Reale e Roberto Radice. Milano: Bompiani, 2009.
- PLATONE. *Dialoghi Politici – Lettere*. vol. 1. A cura di Francesco Adorno. Torino: Utet, 1988.
- PLATONE. *Dialoghi filosofici*. vol. 2. A cura di Giuseppe Cambiano. Torino: Utet, 1981.

- PLATONE. *Tutte le opere*. 5 voll. Vários tradutores. Roma: Newton & Compton, 1997.
- PLATONE. *Tutti gli scritti*. A cura di Giovanni Reale [vários tradutores]. Milano: Bompiani, 2000.
- PLATON. *Platon. Oeuvres complètes*. Sous la direction de Luc Brisson. Paris: Flammarion, 2008.
- PLATÃO. *Protágoras*. Trad. Daniel R.N. Lopes. São Paulo: Perspectiva/Fapesp, 2017.
- PLATÃO. *Fedro*. ed. bilíngue. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3.ed. Belém: ufpa, 2011.
- PLATON. *Phèdre*. Trad. Luc Brisson. Paris: Flammarion, 2012.
- PORTINARO, Pier Paolo. *Appropriazione, distribuzione, produzione. Materiali per una teoria del “nomos”*. Milano: Franco Angeli, 1983.
- ROBERT, Jeanne, ROBERT, Louis. Bulletin épigraphique. In: *Revue des Étude Grecques*, tome 64, fascicule 299-301, Janvier-Juin 1951, item 55, pp. 138-146.
- ROMANO, Santi. *L'ordinamento giuridico*. 2.ed. Firenze: Sansoni, 1946.
- . *Frammenti di un dizionario giuridico*. Milano: Giuffrè, 1947.
- . *Principii di diritto costituzionale generale*. 2. edizione riveduta (ristampa). Milano: Giuffrè, 1947.
- . *Scritti minori*, vol. 1. Milano: Giuffrè, 1950.
- . *L'«ultimo» Santi Romano*. (I. L'ordinamento giuridico, 2ª ediz., 1946. II. Principi di diritto costituzionale generale, 2ª ediz., 1946. III. Frammenti di un dizionario giuridico, 1947). Milano: Giuffrè, 2013.
- . *L'ordinamento giuridico*. Macerata: Quodlibet, 2018.
- ROMILLY, Jacqueline de. *La loi dans la pensée grecque*. Des origines à Aristote. Paris: Les Belles Lettres, 1971.
- . *Os grandes sofistas da Atenas de Péricles*. Trad. Osório Sobrinho. São Paulo: Octavo, 2017.
- SCHIAVONE, Aldo. *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*. Torino: Einaudi, 2005.
- SCHMIDT, Hermann. Der Nomosbegriff bei Carl Schmitt. *Der Staat*. vol. 2, n° 1. Berlin: Duncker & Humblot, 1963.
- SCHMITT, Carl. *Politische Theologie*. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. 10.Auflage. Berlin: Duncker & Humblot, 2015.
- . *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*. 3.Auflage. Berlin: Duncker & Humblot, 2006.
- . *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum europaeum*. 2.Auflage. Berlin: Duncker & Humblot, 1974.
- . *O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum*. Trad. Alexandre Franco de Sá et al. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. Puc-Rio, 2014.
- . *Staat, Großraum, Nomos*. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969. Berlin: Duncker & Humblot, 1995.
- . *Stato, grande spazio, nomos*. A cura di Giovanni Gurisatti. Milano: Adelphi, 2015.
- . *Frieden oder Pazifismus?* Arbeiten zum Völkerrecht und zur internationalen Politik 1924-1978. Berlin: Duncker & Humblot, 2005.

- . *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954. Materialien zu einer Verfassungslehre*. 2.Auflage. Berlin: Duncker & Humblot, 1973.
- . *Land und Meer*. Eine weltgeschichtliche Betrachtung. 7.Auflage. Stuttgart: Klett-Cotta, 2011.
- . *Terra e mare*. Una riflessione sulla storia del mondo. Trad. Giovanni Gurisatti. Milano: Adelphi, 2002.
- . *Le categorie del 'politico'*. Saggi di teoria politica. A cura di Gianfranco Miglio e Pierangelo Schiera. Bologna: Il Mulino, 1972.
- . *Dottrina della costituzione*. A cura di Antonio Caracciolo. Milano: Giuffrè, 1984.
- . *Imperium*. Conversazioni con Klaus Figge e Dieter Groh – 1971. Trad. Corrado Badocco. Macerata: Quodlibet, 2015.
- SCHÜRMAN, Reiner. *Que faire à la fin de la métaphysique?* In HAAR, Michel (dir.). *Les Cahiers de L'Herne* (Martin Heidegger). Paris: L'Herne, 1983, pp. 354-368.
- SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.
- . *Regeln für den Menschenpark*. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.
- . *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*. Frankfurt: Suhrkamp, 2009.
- SLOTERDIJK, Peter e HEINRICHS, Hans-Jürgen. *Die Sonne und der Tod. Die Dialogische Untersuchungen*. Frankfurt: Suhrkamp, 2001.
- . *El sol y la muerte. Investigaciones dialógicas*. Trad. Germán Cano. Madrid: Siruela, 2004.
- STRAUSS, Leo. *Liberalism Ancient and Modern*. Ithaca: Cornell University Press, 1968.
- TARANTINO, Antonio. *La teoria della necessità nell'ordinamento giuridico. Interpretazione della dottrina di Santi Romano*. Milano: Giuffrè, 1976.
- THOMAS, Yan. *Los artificios de las instituciones*. Estudios de derecho romano. Trad. Silvia de Billerbeck. Buenos Aires: Eudeba, 1999.
- THÜR, Gerhard. Legal procedure in the Gortyn Code: response to Michael Gagarin. In THÜR, Gerhard (hrsg.). *Symposion 2009* (Akten der Gesellschaft für Griechische und Hellenistische Rechtsgeschichte 21). Viena: Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2010, pp. 147–150.
- TRAWNY, Peter. *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos*. Trad. Raúl Gabás. Barcelona: Herder, 2015.
- VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. 2.ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- VIEIRA, Trajano. *Édipo Rei de Sófocles*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- WEBER, Max. *Gesammelte politische Schriften*. 3.ed. Tübingen: J.C.Mohr (Paul Siebeck), 1971.
- . *Textos seleccionados*. Trad. Maurício Tragtenberg et al. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

WERKMÜLLER, Dieter. *Über Aufkommen und Verbreitung der Weistümer*. nach der Sammlung von Jacob Grimm. Berlin: Erich Schmidt, 1972.

YAMAGATA, Naoko. Homeric references in Plato and Xenophon. *The Classical Quarterly*, vol. 62, 2012, pp. 130-144.

ZARTALOUDIS, Thanos. *The birth of nomos*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019.