

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO – PUC/SP

Joaquim Eduardo Pereira

Mediar é Preciso, Viver Não é Preciso: para uma filosofia *da* mediação

DOCTORADO EM DIREITO

SÃO PAULO

2021

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO – PUC/SP

Joaquim Eduardo Pereira

Mediar é Preciso, Viver Não é Preciso: para uma filosofia *da* mediação

DOCTORADO EM DIREITO

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Direito, sob a orientação do Prof. Dr. Tercio Sampaio Ferraz Junior.

SÃO PAULO

2021

Banca Examinadora

Mano, o meu maior sonho hoje é conseguir
voltar a sonhar, não tenho mais vontade de
nada...

(Rodrigo Thomas Alipo, na página do
Instagram do spinvisível)

“O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior- Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.”

“This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Finance Code 001”

AGRADECIMENTOS

A todos os professores da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo que proporcionaram grande aprendizado, especialmente meu orientador, Tércio Sampaio Ferraz Junior, cuja inspiração será eterna.

Aos meus pais que não só incentivaram durante toda minha vida, como também proporcionaram-me a oportunidade de me dedicar tão intensamente aos estudos, com irrestrita dedicação.

A todos os amigos que me acompanharam, dentro e fora da Academia, os quais sempre foram fundamentais e ajudaram das mais variadas formas. Em especial, dedico aos amigos Osvaldo Estrela Viegaz e Hélio Penteado Filho, para os quais não há palavras suficientes que demonstrem minha gratidão.

À Mirella Franco, que me acompanhou em toda a trajetória e cuja companhia foi fundamental.

Joaquim Eduardo Pereira

RESUMO

A presente tese busca apresentar uma abordagem crítica sobre como a mediação e os demais métodos de resolução de conflito encontram-se, de antemão, capturados pela forma jurídica que pretendem superar. Busca-se, ainda, mostrar a necessidade de se reconhecer a mediação como o modo-de-ser humano, liberando-a, por um lado, das amarras do discurso (neo)liberal e do estado de exceção que lhe é correlato. E, por outro lado, abrindo-se a possibilidade de repensar não meramente as formas de resolução de conflito, mas toda a lógica jurídica que impera hodiernamente, em última instância, de conceber a mediação como um modo privilegiado do pensamento.

Palavras Chave: Mediação; Fenomenologia Hermenêutica; Dasein; Dignidade da Pessoa Humana

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO – PUC/SP

Joaquim Eduardo Pereira

ABSTRACT

This thesis seeks to present a critical approach on how mediation and other methods of conflict resolution are, beforehand, captured by the legal form they intend to overcome. It also seeks to show the need to recognize mediation as the way of being human, releasing it, on the one hand, from the bonds of (neo) liberal discourse and the state of exception that is related to it. And, on the other hand, opening up the possibility of rethinking not merely the forms of conflict resolution, but all the legal logic that prevails today, ultimately, of conceiving mediation as a privileged way of thinking.

Keywords: Mediation; Hermeneutic Phenomenology; Dasein; Dignity of human person

Sumário

Introdução.....	10
Metodologia	13
1. A mediação entre a (in)efetividade do Direito e o Estado de Exceção.....	24
1.1 A (in)efetividade do Direito.....	26
1.2 O Problema da (re)solução de conflito	40
1.3 A mediação como forma alternativa (ou adequada) da exceção	54
2. Guerra Civil como (in)expressão do (neo)liberalismo	69
2.1 Democracia como discurso apaziguador da guerra	71
2.2 A guerra civil como paradigma político da modernidade.....	84
2.3 A guerra (não)declarada como (des-)integração.....	102
3. O caráter paradoxal da noção de pessoa.	112
3.1 Pessoa como dispositivo	112
3.2 O paradoxo da noção de pessoa enquanto dignidade.....	120
3.3 O conflito como sintoma do mal-estar e do (des)amparo humano	131
4. Meditar é (im)preciso, viver não é preciso.	146
4.1 O triunfo da vontade (de Deus).....	146
5. Considerações Finais.	162
6. Referências.	164

INTRODUÇÃO

Em um mundo extremamente complexo tem-se observado o aumento constante de conflitos, tanto quantitativa como qualitativamente falando. Percebe-se, também, que o número de pessoas envolvidas nos conflitos e direta ou indiretamente atingidas por suas consequências, também é maior, se comparado a outras épocas. Eles abrigam cada vez mais nuances e particularidades, atravessando relações múltiplas em que se chocam inúmeras ideologias, posicionamentos políticos, vieses econômicos e crenças as mais variadas.

Disto resulta tensões e contradições que perpassam não somente todas as relações sociais, como cada um dos seres humanos, gerando uma situação paradoxal em que os indivíduos sentem-se cada vez mais perdidos neste mundo complexo, mas os modos como temos tentado nos livrar dos desconfortos produzidos por esse mal-estar tem contribuído mais para agravá-lo que para superá-lo.

O fato de se buscar superar os problemas e conflitos sem compreendê-los em toda sua radicalidade só faz com que fiquemos cada vez mais reféns de um círculo vicioso em que cada remédio proposto é experienciado não somente com seus efeitos colaterais, mas como veneno. Se não sabemos com o que estamos lidando, qualquer resposta corre o risco de estar equivocada.

E conforme percebemos o avanço do mal-estar, podemos perceber as pessoas buscando salvação cada vez mais inusitadas, rasas e perigosas. Por mais que a quantidade de propostas para lidarmos com os problemas humanos de modo geral, e em específico com os ligados à convivência, à sociabilidade, vem crescendo vertiginosamente, podemos observar que dificilmente alguma consegue se apresentar de forma autêntica, isto é, capaz de oferecer respostas condizentes com a complexidade do mundo em que vivemos.

A maioria tem se aproveitado da condição de vulnerabilidade cada vez mais explícita do ser humano e da vida social para ganharem espaço, conquistando adeptos e entusiastas mesmo que não tenham fundamentos minimamente razoáveis. O direito, com sua forma tradicional de resolução de conflito, tem encontrado neste cenário óbices e críticas cada vez mais contumazes.

Um traço comum que perpassa as mais variadas formas alternativas - que paulatinamente vêm sendo reconhecidas como mais adequadas - de resolução de conflito é se apresentarem como mais bem preparadas e eficazes para lidar com os conflitos hodiernos que a lógica jurídica tradicional. Porém, o traço mais característico que praticamente todas elas apresentam é sustentar como seu fundamento último o respeito e promoção da dignidade da pessoa humana, ou seja, mostram-se comprometidas com um ideal humanista como forma de superar uma sociedade eivada de desigualdades e violências.

O principal objetivo do presente trabalho é mostrar como que estas tentativas não somente estão propensas a falhar, como têm acabado é por contribuir, de forma inconsciente, com a lógica que acreditam estar combatendo, e isto diz respeito justamente ao ideal de humanismo que é aceito como um pressuposto de forma acrítica. Em nome do humanismo, de uma sociedade mais humana e narrativas do tipo, multiplicam-se propostas no mínimo duvidosas que mais têm contribuído para a desumanização das relações entre os seres humanos.

Não se trata de abordar minuciosamente aqui todas as formas alternativas de resolução de conflitos, mas sim de explicitar o que é que está em jogo nestas propostas, ou seja, o que tem motivado atualmente este desenvolvimento. E, de modo mais específico, o intuito é mostrar em que medida é possível ou não superar de forma autêntica o modelo tradicional, de modo a não mais contribuirmos com o modelo perverso de organização social que impera acreditando que estamos superando-o.

Para tanto mostraremos que existe uma diferença entre o direito enquanto forma institucionalizada de resolução de conflitos e o direito enquanto uma forma de organização social, que tem relações complexas com a religião e a política. Nesta segunda acepção podemos mesmo falar a respeito de uma lógica jurídica que condiciona o modo de funcionamento da sociedade de uma forma muito mais profunda que podemos imaginar.

Acreditamos que é justamente essa forma jurídica, compreendida enquanto a lógica soberana que sustenta, atualmente, um estado de exceção que se tornou a regra, que não somente fica impensada nas principais formas alternativas de resolução de conflito emergentes, como acaba sendo aperfeiçoada, aprofundada por elas. Contudo, isso fica tão mais imperceptível quanto mais se acredita nessas propostas e em seus benefícios, alimentando uma lógica paradoxalmente viciosa.

De modo um tanto caricato podemos dizer que é como buscar remédios mais eficazes, uma vez que o remédio utilizado não tem se mostrado capaz de combater a doença enfrentada, mas ignora-se totalmente qual é a doença. E, quão mais difícil parecemos estar distante da compreensão daquilo que devemos tratar, com mais vigor nos colocamos a buscar remédios

diferentes, como se a busca que ignora o seu sentido fosse capaz de conferir sentido ao próprio ato de buscar, deixando-nos reconfortados na ignorância da doença.

Para que consigamos superar esta condição é necessário que possamos compreendê-la em suas minúcias e profundidades, e é exatamente o que nos propomos a fazer, o que implica, antes de tudo, nos colocarmos em melhores condições de problematizar e compreender a situação em que estamos enredados. O primeiro passo, então, é reconhecer o quanto essa busca de respostas corretas ou mais satisfatórias que se coloca quase como uma imposição nos tempos atuais, mesmo que de formas e por caminhos os mais variados, encontra-se intrinsecamente ligada a um modo de ser no mundo em que nos escapa o mais essencial de ser pensado: nós mesmos.

Em última instância, o principal objetivo da presente tese é mostrar como que se faz urgente conseguirmos superar este modo de ser alienante em que somos cada vez mais alienados de nós mesmos, o que paradoxalmente se sustenta desde o império do egocentrismo, de uma lógica antropocêntrica que ao mesmo tempo em que coloca o ser humano no papel de destaque no mundo, torna-o cada vez mais vulnerável, solitário, depressivo, desesperado, enfim, descartável.

Ao passo que a sociedade disciplinaria descrita por Foucault produz(ia), a partir de sua negatividade, loucos e criminosos, a sociedade do cansaço produz depressivos e fracassados¹. Nesta sociedade, a que vivemos hodiernamente, o número de doenças psicossomáticas vem aumento de forma espantosa, e a depressão apresenta-se já como a doença que mais incapacita para o trabalho², sem falar que o número de suicídios também se mostra igualmente alarmante, matando uma pessoa a cada quarenta segundos no mundo³. Isto aponta o alto grau de alienação em que estamos vivendo, uma alienação total, ou seja, tanto em relação ao “si mesmo” quanto à vida social.

Conforme ficará claro no decorrer do trabalho, a superação do estado de alienação que reina em nossa sociedade só pode ser alcançada, e nunca de uma vez por todas, através do diálogo, mas o diálogo autêntico não se confunde com a (mera) comunicação, sendo sua marca fundamental colocar em questão aqueles que dialogam e a própria relação entre eles. Essa tarefa tem como condição de possibilidade a elaboração, dialogada, do problema da finitude.

¹ Cf. HAN, Byung-Chul. **La Sociedad Del Cansacio**. Barcelona, Espanha: Herder Editorial, 2012, p. 27.

² LUCENA, Rodolfo. VERSOLATO, Mariana. *Depressão Já é a Doença Mais Incapacitante, Afirma a OMS*. In: **Folha de S. Paulo** (versão Online). 17.dez.2014. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/equilibrioesaude/2014/12/1563458-depressao-ja-e-a-doenca-mais-incapacitante-afirma-a-oms.shtml?origin=uol>>. Acesso em: 15.jan.2021.

³ ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. *Uma Pessoa Comete Suicídio a Cada 40 Segundos no Mundo*. In: **ONU News**. 09.set.2019. Disponível: <<https://news.un.org/pt/story/2019/09/1686212>>. Acesso em: 15.jan.2021.

Tendo sempre como pano de fundo e como diretriz do presente trabalho as relações entre as noções de pensar, de finitude e de diálogo, buscar-se-á mostrar como é na elaboração entre elas que se encontra a diferença entre uma mediação autêntica e uma mediação inautêntica, sendo que a mediação se refere, sempre, à sociabilidade em toda a sua amplitude e complexidade, o que pretende-se também elaborar ao longo do trabalho.

O principal mérito da presente pesquisa é mostrar não somente os perigos de se pensar na mediação como uma forma de resolução de conflitos alternativa ou mais adequada ao direito, mas a urgência de se pensar a mediação, ou seja, de problematizá-la de modo essencial, o que remete à própria condição como sendo mediada. Com isso se busca, por um lado, superar a superficialidade das discussões atuais a respeito do tema, mostrando a mediação mais como um modo-de-ser, como uma possibilidade para – pensando de forma radical o que somos – podermos melhor compreender o próprio fenômeno jurídico, e não simplesmente reduzir a questão a comparações entre mediação e direito.

Porém, se pretendemos mostrar que a mediação se refere, ontologicamente, à própria condição humana – e que o seu se deixar capturar, na esfera ôntica, meramente como forma de resolução de conflitos –, isto significa que é a própria condição humana que estará em questão, e isto demanda traçarmos algumas considerações sobre o “método” que nos guiará, já ficando claro que se trata mais de um modo de possibilitar o pensamento que um caminho, uma forma ou um conjunto de regras e técnicas que poderiam garantir o conhecimento de um objeto pré-definido. Em outras palavras, o “método” aqui não é simplesmente algo de que podemos nos servir.

METODOLOGIA

O que se trata de fazer, portanto, é colocar em xeque o humanismo enquanto o fundamento da sociabilidade que reina atualmente num mundo globalizado. Porém, isto não quer dizer uma refutação simplista do humanismo, como se se estivesse a defender o inumano ou a barbárie, mas justamente mostrar como que este humanismo que impera, a despeito de ter possibilitado melhorias nas condições de vida, não é capaz de pensar de modo radical e essencial a humanidade⁴. Buscar-se-á libertar o pensamento da própria ideia de humanismo e toda a sua carga moral, religiosa e racionalista, desmistificando-o, pois

⁴ Nas palavras de Martin Heidegger: “Porque se fala contra o ‘humanismo’, teme-se que se defenda o inumano e se glorifique a brutalidade e a barbaridade. Pois, o que é ‘mais lógico’ do que isto: quem nega o humanismo, não lhe resta senão afirmar a desumanidade?”

Por trás de tal modo de proceder esconde-se a recusa de se expor a uma reflexão o que já se pretende ‘positivo’, juntamente com a posição e oposição nas quais se crê poder salvar-se. Com o constante recurso ao lógico dá-se a impressão de que se empenha em pensar, quando, na verdade, se abjurou o pensamento.⁵

Este tal modo de proceder em que se toma algo como ‘positivo’, o qual não pode ser colocado em questão, é típico da metafísica, inclusive em sua forma mais avançada, na cientificidade do mundo moderno. Ainda com Heidegger podemos dizer que “a essência daquilo a que hoje se chama ciência é a investigação” e que esta consiste em “o conhecer se estabelecer a si mesmo como avanço num âmbito do ente, a natureza ou a história”⁶.

Quando se procede deste modo parte-se do pressuposto de que a verdade é a certeza do representar. Uma vez liberado dos vínculos da metafísica clássica, não podendo mais se fiar em um ente transcendente que valide ou justifique o conhecimento, o homem moderno desloca o ponto decisivo em relação ao conhecimento para as suas próprias condições de compreender. Não sendo mais possível acreditar em uma ordem (pré)estabelecida a ênfase que antes repousava nos objetos, no intuito de conhecê-los em sua ligação com o ser, desloca para o sujeito que os conhece, ou seja, o homem. Assim, não interessa tanto mais descobrir qual seria a essência do objeto, por não se poder mais compartilhar uma essência do mundo, mas sim se apropriar deste mundo, o que se dá controlando da melhor forma possível a representação que fazemos dos entes que nele encontramos. É por isso que, como já indicamos, apesar de não se superar a metafísica, esta passar por grande mudança, deixando de ser transcendente e tornando-se transcendental.

Neste sentido desenvolve-se a ideia de método no interior da modernidade como

Porque se fala contra a ‘lógica’, crê-se que se pretenda renunciar ao rigor do pensamento, para entronizar em seu lugar a arbitrariedade dos impulsos e sentimentos e, assim, proclamar, como o verdadeiro, o ‘irracionalismo’. Pois o que é ‘mais lógico’ do que isto: quem fala contra o lógico, defende o ilógico?

Porque se fala contra os ‘valores’ surge uma indignação em face de uma filosofia que – assim se pretende – se atreve a desprezar os bens mais elevados da humanidade. Pois, o que é ‘mais lógico’ do que isto: um pensamento que nega os valores, terá necessariamente que declarar tudo sem valor?

Porque se diz que o ser humano consiste em ‘ser-no-mundo’, acha-se que o homem foi degradado, reduzido a um ser meramente mundano (*diesseitig*), com o que a filosofia cai no positivismo. Pois, o que é ‘mais lógico’ do que isto: quem afirma a mundaneidade do ser do homem, só dá valor ao mundano, nega o Além (*das Jenseitige*) e renuncia a toda ‘transcendência’?

Porque se faz alusão à palavra de Nietzsche sobre a ‘morte de Deus’, proclama-se tal atitude ateísmo. Pois o que é ‘mais lógico’ do que isto: quem fez a experiência da ‘morte de Deus’, é um sem Deus (*Gott-los*)?

Porque, em tudo isso, sempre se fala contra o que é (glit) sagrado e elevado para a humanidade, tal filosofia ensina um niilismo irresponsável e destruidor. Pois, o que é ‘mais lógico’ do que isto: quem, assim, sempre nega o ente verdadeiro (*das wahrhaft Seiende*), coloca-se do lado do não-ente e prega, com isso, que o simples Nada é o sentido da realidade?” (HEIDEGGER, Martin. **Sobre o Humanismo**. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 2009, pp. 74-5).

⁵ HEIDEGGER, Martin. **Ob. Cit.** Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 2009, p. 76.

⁶ HEIDEGGER, Martin. **O tempo da imagem no mundo**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012, p. 99.

idéia de certeza e segurança próprias da matematicidade do pensamento moderno. Assim, e de modo decisivo, podemos estabelecer a diferença específica entre os dois modos em que empregamos o termo método, afirmando que o método da modernidade é sempre acabado e definitivo. São fórmulas previamente determinadas que, se seguidas corretamente, irão garantir com certeza e segurança o resultado pretendido.⁷

Esta forma de proceder enseja a possibilidade de fundamentar racionalmente, o que quer dizer de modo transcendental e não mais transcendente, “ingênuo”, o conhecimento adquirido e transmitido. No que diz respeito ao Direito o último fundamento erigido com sucesso mundial é a idéia de dignidade da pessoa humana. Acontece que várias são as fundamentações oferecidas, desde as que remontam à religião, especialmente o cristianismo e a concepção de indivíduo que este propicia, até ao Direito Natural tanto em sua vertente aristotélico-tomista quanto na feição que assume com o Direito Natural Racional. A partir deste último modo de compreender a si mesmo é que o homem assume a condição de sujeito, o sujeito da modernidade, um sujeito de direitos. Isto não quer dizer que aquelas possibilidades de fundamentação antigas serão totalmente descartadas, mas serão relidas de modo a se enquadrarem neste novo modo-de-ser, ou seja, propiciando que o homem se aproprie da história.

Esta apropriação da história não é exatamente um procedimento contrário ao que se dá no âmbito das ciências ditas naturais, em que o método moderno pode oferecer a verdade em grau mais elevado. Podemos, isto sim, observar o mesmo pano de fundo, qual seja a representação diante do homem do que está para ser conhecido e dominado por ele. Para que este empreendimento seja possível é necessário não simplesmente dominar o sentido da história, mas representá-la em suas mudanças e inexatidão. Assim, “aquilo que, dos factos, está assente, e a permanência da sua alteração enquanto tal, é a regra. O permanente da mudança, na necessidade do seu curso, é a lei”⁸.

A história pode ser objetificada tanto quanto a natureza, e o homem pode fazer contas com aquela, desde que possa representá-la em suas mudanças. Assim, o homem recorre a uma crítica das fontes, onde pode percorrer toda a história para mostrar como que a lei identificada por ele pode ser demonstrada, donde a metafísica transcendente passa a ser encarada como uma fase de desenvolvimento do homem até que este chegasse à liberdade que instaura a modernidade e o pressupõe como o fundamento, ou seja, pressupõe o próprio homem como aquele que reúne em si a condição de possibilidade de se abordar e conhecer os entes em sua

⁷ OLIVEIRA, Rafael Tomaz de. **Decisão judicial e o conceito de princípio: a hermenêutica e (in)determinação do direito**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008. p. 36-7.

⁸ HEIDEGGER, Martin. **Ob. Cit.** Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012, p. 102.

totalidade. O homem não faz mais parte do mundo que busca compreender, mas se coloca separado deste, que passa a ser concebido como imagem. Isto não é a mesma coisa de se afirmar uma imagem que se faz do mundo, mas o fato de concebê-lo como imagem implica, antes, cumprir-se uma decisão essencial sobre o ente na totalidade, em que o ente só é algo que é na medida em que é posto pelo homem representante-elaborador.⁹

No que se refere ao problema aqui proposto, podemos evidenciar este modo-de-ser que assume o homem a partir da ruptura que enseja a modernidade, colocando-se como o referencial a qual todos os entes devem se voltar para serem reconhecidos enquanto tal, em que o Direito, desde o Estado Absolutista que supera o feudalismo até os atuais Estados Democráticos de Direito, tem como fundamento sempre promover a proteção da vida de cada homem, primeiro em relação aos demais, tanto no âmbito interno quanto externo, depois até mesmo contra o próprio Estado que se encarrega do uso da violência. A despeito de todas as nuances e diferenças existentes em todas estas formas de organização política nos interessa um ponto em comum, que é este sujeito e sua vida que devem ser protegidos, o qual vai ser colocado como sujeito e objeto das declarações de direitos, mormente a Declaração Universal dos Direitos do Homem.

Podemos identificar aí uma lei, a partir da qual ao Direito deve ser intrínseca a função de prezar pela liberdade, no sentido de autodeterminação, de cada pessoa, de modo que a dignidade desta é o bem maior a ser defendido. Assim é que a dignidade da pessoa humana, para se arvorar como fundamento de todos os sistemas político-jurídicos que se pretendam democráticos deve assumir como pressuposto a precedência do homem em relação ao mundo e a todos os demais entes, ou seja, a dignidade da pessoa humana não pode ser colocada em questão. O simples fato de se aceitar um pressuposto que não pode ser colocado em questão é característico de se manter numa postura metafísica, pois esta não possui como essência a crença em algo que não possamos provar, mas o esquecimento do Ser, como nos diz Heidegger.

E como nossa proposta é conseguir superar uma abordagem sobre a mediação que perpetua o modo-de-ser que se mantém atrelado à metafísica, refutamos qualquer metodologia forjada no paradigma da subjetividade que molda a modernidade. Não podemos nos ater, portanto, a propostas que giram em torno de relacionar polaridades que deixam impensado o que há de mais fundamental a ser pensado, tais como direito e mediação ou indivíduo e sociedade, como se soubéssemos, efetivamente, o que quer dizer cada um desses termos.

E não nos alinhamos às mais variadas posturas que se dizem pós-modernas por não aceitarem mais acriticamente a unidade do sujeito ou o Direito como algo em si, dado, mas que

⁹ HEIDEGGER, Martin. **Ob. Cit.** Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012, p. 112.

deve ser (re)criado intersubjetivamente, depositando ainda a esperança de redenção da humanidade na mediação ou nas demais formas de resolução de conflitos. Nosso foco não está em simplesmente desconstruir crenças que são postas como objetivas no lugar de fundamento, mas pensar a partir deste lugar, pensar a mediação e o conflito enquanto reciprocamente necessários em suas constituições. Mostrar como que pensar um a partir do outro já é desconsiderar cada um deles em sua essência e, principalmente, o quanto imbricados estão.

Para tanto, por pretendermos nos situar neste espaço em que os pressupostos não podem ser tomados como objetividades, mas devem, antes, serem explicitados, passamos a expor alguns pressupostos que vamos assumir e a esclarecer o paradigma no qual nos deslocaremos, expondo porquê e como seria ele capaz de proporcionar atingir os objetivos colocados. Vamos comentar mais detidamente alguns tópicos que poderão traçar melhores contornos à metodologia, ou melhor, ao modo de trazer à discussão problemas mais essenciais: primeiramente, perguntar pelo próprio ente que pergunta pelo Ser, que Heidegger vai chamar de Dasein, como forma de manter o ente que somos sempre em questão, e não ser tomado como um dado.

Conforme salienta Manfredo Araújo de Oliveira¹⁰, apoiando-se em Heidegger, ao discorrer sobre o modo de relacionamento do ser humano com o mundo, que como indicamos se dá através de uma postura objetificante, em que tudo é reduzido a objeto. A tese do professor Willis Santiago Guerra Filho que aquele prefácio nos oferece uma possibilidade de repensar o lugar da filosofia no mundo, em que esta pode nos oferecer a possibilidade de nos preocuparmos com o Humano do ser humano.

Como este também é o propósito maior que impulsiona este trabalho, poder pensar e preocupar com o sentido do ser (um) humano, vamos procurar entrar em diálogo com estes grandes autores e outros mais que se propuseram a pensar isto que julgamos ser o mais essencial a ser pensado. Com isto nos afastamos de posturas se esquivam de assumir as dificuldades inerentes a este modo específico de fazer filosofia em que esta não nos serve como instrumental propício a fiar nossas concepções, mas justamente nos cobra maior rigor ao nos expressarmos, além de expor as falhas cometidas ao fazê-lo. Pois, como adverte Guerra Fillho, elaborar uma

¹⁰ Em suas palavras: “Nossa sociedade é uma sociedade tecnificada e isto significa, antes de mais nada, uma forma de relacionamento do ser humano com o mundo, ou seja, o relacionamento objetificante: tudo é reduzido a objeto, algo posto diante do ser humano enquanto sujeito, enquanto aquele que dispõe sobre tudo, que se impõe a tudo. Somos nós os constituidores do sentido do mundo: a consciência tecnológica está, acima de tudo, preocupada com o grande projeto de imposição do ser humano frente ao outro de si e lhe interessa sobretudo aquilo que pode trazer alguma contribuição para a eficiência deste processo de dominação.” (GUERRA FILHO, Willis Santiago. **Para uma filosofia da filosofia: conceitos de filosofia**. Fortaleza: Casa de José de Alencar, 1999, p. vii).

‘má’ filosofia é muito melhor do que nenhuma, pois já representa pelo menos uma provocação a que se faça uma outra, melhor.

E ao tomarmos essa advertência a sério, como requer os tempos em que vivemos, reconhecemos em Heidegger um interlocutor imprescindível pelo modo como ele conseguiu liberar o pensamento das amarras metafísicas para voltar o olhar para uma dimensão mais essencial da vida, conforme alerta Oswaldo Giacoia Jr¹¹.

Seguiremos então a concepção de fenomenologia desenvolvida por Heidegger, resultado da influência que este recebe de Husserl, mas que diferentemente do que preconizava este, “deixa de consistir em um método de investigação filosófico e se torna um modo de chegar às estruturas elementares originárias que suportam a existência humana, com todas as suas disposições, faculdades e funções”¹².

A fenomenologia é o que lhe permite superar a ontologia, não ficando preso aos preconceitos que esta palavra carrega, inclusive o de possibilitar conceber o ser humano enquanto unidade, enquanto separado do ser, dos entes e de tudo o mais, como se fosse a partir daí que se desenvolveria o processo de conhecimento, a partir do choque, do momento em que entraria o ser humano com o que se colocaria a ser conhecido.

Heidegger vai mostrar que uma ontologia que se pretenda autêntica teria que ser fundamental, e isto quer dizer que deve se ater a isto que passa despercebido, ao fato de já partirmos de uma (pré)compreensão do que seríamos nós, os humanos. Este voltar a preocupação para o pressuposto assumido de forma “inconsciente” é possível devido à hermenêutica, que passa a caracterizar a fenomenologia já citada. Daí podermos chamar o método aqui assumido de fenomenologia hermenêutica.

Heidegger concentra os esforços, primeiramente, no que ele vai denominar a “analítica existencial”, que consiste em descrever o ser humano somente enquanto ele se manifesta na sua existência, e por isso “ontologia nunca mais será apenas uma teoria do ser, mas será uma

¹¹ “Heidegger se pergunta se o desenvolvimento tecnológico não se encontra enredado em uma escalada compulsiva, em uma espiral infinita, que, em vez de resolver nossos impasses, nos impele, cada vez mais, para a beira da catástrofe – por exemplo, ecológica, o que coloca em risco as possibilidades de uma autêntica vida humana na Terra. Por isso, é urgente, hoje, pensar com Heidegger, mesmo que seja contra Heidegger, assim como ele pensou com Nietzsche e, sobretudo, contra Nietzsche. (...)”

Desse modo, somos confrontados com a necessidade de despertar dessa hybris, conquistando, pelo pensamento, uma potência de segundo grau: a capacidade de nos subtrair à compulsão de percorrer sempre os mesmos caminhos, que, em vez de salvação, potencializam o perigo, enredando-nos mais profundamente na alienação. Esse despertar só pode ser feito por meio de outro pensar, que ousa tomar a seu cargo a reflexão sobre o pensar calculatório, operacional e instrumental que predomina nas ciências contemporâneas.” (GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **Heidegger urgente: introdução a um novo pensar**. São Paulo: Três Estrelas, 2013, p. 10-1).

¹² GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **Ob. Cit.** São Paulo: Três Estrelas, 2013, p. 16.

descrição fenomenológica da existência”¹³. Para ele a fenomenologia, se compreendida deste modo, se preocupa mais com a possibilidade que com a realidade¹⁴, pois esta não passa de uma objetificação do possível, à qual nos apegamos pois é o que nos possibilita conferir sentido, tanto ao mundo, à vida, quanto a nós mesmos, pois temos consciência de nós mesmos apenas na relação com os entes, na qual nos constituímos. Isto quer dizer que este ser que somos nós – o Dasein – possui uma precedência ôntico-ontológica no que diz respeito à nossa essência.

Porém, pela sua precedência ôntica, em que nos compreendemos enquanto nós mesmos ao lidar com os entes, o Dasein nos é onticamente o mais próximo, mas também, “apesar disso, ou precisamente por isso, ele nos é ontologicamente o mais longínquo”¹⁵. Isto quer dizer que para nos afastarmos da postura corriqueira de nos deixar por uma antecipação do real, a qual nos constitui, devemos, para nos colocarmos novamente no caminho da pergunta pelo Ser, ter como primeira exigência uma analítica do Dasein, em que as possibilidades encobertas pelo que tomamos como realidade podem e devem destruir estas últimas. Não no sentido de desprezá-las, pois assim nada mais estaríamos a fazer que substituir uma realidade por outra, mesmo que esta fosse o nada ou a pura existência¹⁶.

Poderíamos dizer, correndo o risco de simplificar, que o Dasein não é uma unidade, não é o ser humano que existe em si mesmo, independente e separadamente do mundo em que existe, mas ele se (pré)compreende como tal. Isto não quer dizer que esta pré-compreensão seja falsa no sentido de ser uma simples representação, pois assim teríamos que pressupor uma realidade que não podemos afirmar sermos. A pré-compreensão é o modo como nos compreendemos, mas é sempre um processo de subjetivação incompleto, e esta é nossa condição humana, não-sermos e, ao mesmo tempo, nos compreendermos como algo, o que nos coloca sempre na condição de “sendo-humano”.

¹³ STEIN, Ernildo. **Racionalidade e existência: uma introdução à filosofia**. Porto Alegre: L&PM Editores, 1988. p. 78.

¹⁴ Assim dirá Heidegger no texto *Meu caminho na Fenomenologia*: “En el sentido de la última frase se dice ya en **Ser y tiempo** (1927), p. 38 [ed. Gaos, México, 1962, p. 49]: «lo esencial de ésta [de la fenomenología] no reside en ser **real** [en ser efectiva, surtir efectos] como “dirección” filosófica. Más alta que la realidad [que la efectividad] está la posibilidad. La comprensión de la fenomenología radica únicamente en tomarla como posibilidad.» (HEIDEGGER, Martin. **Tiempo y Ser**. Madrid: Tecnos, 2000).

¹⁵ HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012, p. 69.

¹⁶ Com isso podemos identificar o erro, no sentido de permanecerem presas à metafísica, de posturas céticas e existencialistas (especialmente no sentido defendido por Sartre). Pois o cético, ao afirmar que não há nada, não há verdade, tem que assumir como pressuposto, ou seja, como sendo verdade, que ele que diz isso é uma realidade. Enquanto que Sartre, ao preconizar o existencialismo, diz que a existência precede a essência, porém aí temos uma inversão, e não superação da metafísica, pois como Heidegger vai dizer em sua Carta sobre o Humanismo, a qual pode ser entendida como uma resposta ao próprio Sartre, mormente no tocante a esta questão, que este toma os termos essência e existência em seu sentido metafísico que desde Platão diz que a essência precede a existência e “ora, a inversão de uma frase metafísica continua sendo uma frase metafísica. Assim como sua frase, continua ele, com a metafísica, no esquecimento da Verdade do Ser.

Isto acontece porque o Dasein desde sempre já compreende os entes, porque desde sempre já está em contato com eles, e desde sempre já se compreende. A compreensão é um existencial¹⁷, o que quer dizer que o Dasein já sempre antecipa um sentido em que já está presente a pré-compreensão que o constitui, mas esta é a que encobre o pensamento do Ser, uma vez que esta compreensão possui uma precedência ontológica, mas permanece pra nós a mais distante, pois só pode se mostrar no relacionar e, ao ser dita ou objetificada, já se encobre novamente. Esta estrutura é o que Heidegger chama de círculo hermenêutico, em que:

(...) não se compreende o ser sem que haja uma pré-compreensão do homem. O homem se compreende quando compreende o ser, para compreender o ser. Mas logo em seguida Heidegger vai dizer: ‘Não se compreende o homem sem se compreender o ser’. Então a ontologia fundamental é caracterizada por esse círculo: estuda-se aquele ente que tem por tarefa compreender o ser e, contudo, para estudar esse ente que compreende o ser, já é preciso ter compreendido o ser. O ente homem não compreende a si mesmo sem compreender o ser, e não compreende o ser sem compreender-se a si mesmo; isso numa espécie de esfera antepredicativa que seria o objeto da exploração fenomenológica – daí vem a idéia de círculo hermenêutico, no sentido mais profundo.¹⁸

O Dasein possui a estrutura de ser-no-mundo, que é o fato dele já-ser-em (ou ser-lançado), ou seja, desde que se compreende já o faz no mundo e de ser-junto-a (ou ser-com-as-coisas), isto é, desde que está no mundo, e se compreende, o faz junto com as coisas. Disto o que mais no interessa é assinalar que a analítica do Dasein, possibilitada pelo círculo hermenêutico, “já é, de certo modo, a explicitação da diferença ontológica”¹⁹, a qual nos permite perceber que há uma diferença entre ser e ente, a mesma que caracteriza o próprio Dasein. E esta diferença é ontológica, donde não ser possível estabelecer ligações entre o ser e o ente sem cair no plano ôntico, que Heidegger denomina apofântico.

Podemos falar agora do que Heidegger indica como o modo de ser fundamental do Dasein: o cuidado ou preocupação. Esta estrutura se mostra de forma tríplice, em que os três momentos que constituem ontologicamente o Dasein são postos juntos e devem assim ser compreendidos, não sendo possível separá-los sem com isso já perdermos a diferença ontológica que lhe é própria. O já-ser-em (ou ser-lançado) e o ser-junto-a (ou ser-junto-com-as-coisas) estão postos juntos, ontologicamente, com o ser-adiantado-em-relação-a-si (ou ser-adiante-de-si-mesmo), que explicitamos acima como a condição de o Dasein já sempre se compreender enquanto compreende o ser, e já compreender este enquanto se compreende²⁰.

¹⁷ A compreensão é uma característica nossa como ser humano. (STEIN, Ernildo. **Ob. Cit.** Porto Alegre: L&PM Editores, 1988. P. .34).

¹⁸ STEIN, Ernildo. **Ob. Cit.** Porto Alegre: L&PM Editores, 1988. p. 79.

¹⁹ OLIVEIRA, Rafael Tomaz de. **Ob. Cit.** Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008. p. 155.

²⁰ HEIDEGGER, Martin. **Ob. Cit.** Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012, p. 539. E conferir também OLIVEIRA, Rafael Tomaz de. **Ob. Cit.** Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008. p. 158.

A preocupação ou cuidado como totalidade estrutural originária do Dasein nos coloca em condição de perceber o que a Metafísica esconde ou deixa sem pensar, o Ser, ou seja, a diferença ontológica. Como adverte o próprio Heidegger:

No ser-adiantado-em-relação-a-si como ser para o poder-ser mais-próprio reside a condição-da-possibilidade ontológico-existencial do *ser livre para* as possibilidades existenciais próprias. O poder-ser é aquilo-em-vista-de-que o Dasein é cada vez como ele é factualmente. Mas, agora, na medida em que esse ser para o poder-ser ele mesmo fica determinado pela liberdade, o Dasein pode comportar-se também em relação às suas possibilidades *de modo não deliberado*, ele *pode* ser impróprio e ele é factualmente nesse modo, de pronto e no mais das vezes. Ele não chega a apreender o em-vista-de-quê próprio e o projeto de poder-ser seu-si-mesmo é entregue à disposição de a-gente. No ser-adiantado-em-relação-a-si, o ‘si’ significa, portanto, cada vez o si-mesmo no sentido de a-gente-ela-mesma. O Dasein essencialmente adiantado em relação a si permanece também na impropriedade, do mesmo modo como o cadente fugir do Dasein diante de si mesmo mostra ainda a constituição-de-ser segundo a qual, para esse ente, *está em jogo o seu ser*²¹.

A essência de uma postura metafísica pode ser identificada, portanto, em assumir a pré-compreensão que possibilita e condiciona a vida-em-comum, isto é, lhe confere sentido, não como ela se manifesta, quer dizer, como ôntica, mas conferir-lhe um status ontológico – impróprio – em que será assumida como ponto de partida para a compreensão e não como sua antecipação que deve ser colocada em jogo. Este modo-de-ser em que se deixar levar, ou melhor, em que permanece no processo de subjetivação sem colocá-lo à prova é indicado por Nietzsche como sendo o resultado de o homem não conseguir enfrentar sua própria finitude, diante da qual se vinga “ficcionalizado além-mundos, fortalezas metafísicas imaginárias, consolos na eternidade a que só a ascese pode conduzir, protegidas e asseguradas contra a corrente deletérea do vir-a-ser, contra a instabilidade dos desejos, dos sentidos, das constringentes pressões do corpo, das mazelas do mundo”²².

Ainda de acordo com Nietzsche, o ser humano se apegava a estas ficções, abrindo mão assim de sua própria humanidade, pois “o homem preferirá ainda querer o nada a nada querer”, pois “a falta de sentido do sofrer, não o sofrer, era a maldição que até então se estendia sobre a humanidade – e o ideal ascético lhe ofereceu um sentido! Foi até agora o único sentido; qualquer sentido é melhor que nenhum”²³.

Apesar de indicarem um sentido contrário, como se houvesse a possibilidade dessa falta antes mesmo de ser pré-enchida, as considerações de Nietzsche apontam para o que há de mais

²¹ HEIDEGGER, Martin. **Ob. Cit.** Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012, pp. 539-41.

²² GIACIOIA JUNIOR, Oswaldo. **Nietzsche: o humano como memória e como promessa**. Petrópolis: Editora Vozes, 2013, p. 11.

²³ NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral III..** São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 149.

fundamental no ser humano, que é sua condição de ser incompleto. Mas não que ele se perceba já assim, e então busque completar-se posteriormente, pelo menos não de forma consciente. Como Heidegger nos permitiu observar, primeiramente o Dasein já se antecipa e compreende como sendo um, uma unidade, uma substância, o que não passa de uma pré-compreensão que não é fundamental, pois não se sustenta ao voltar o Dasein o olhar pra si mesmo.

(...) Na idéia do comportamento em relação a si fica, então, novamente claro de uma maneira particular que não há na vida nada substancial. No comportamento ‘em relação a si’, a vida se mostra muito mais como uma composição estrutural vital – como uma composição estrutural, na qual transcorre um comportamento e mesmo um comportamento em relação a um comportamento²⁴.

Continua ainda Günter Figal no sentido de explicitar esta condição do ser humano em que a compreensão que este possui de si mesmo como uma substância só se dá de forma precária e enquanto ele se-adianta-em-relação-a-si-mesmo, porém isto não significa que facilmente ele consegue romper com esta postura metafísica, pois

o comportamento em relação a si mesmo está ligado ao conflito no interior da composição estrutural vital. Enquanto a ordem da vida não é perturbada ou danificada, não se precisa assumir um comportamento em relação a si. O ‘si’ não possui aqui a sua significação senão na reflexão; ele só vem à tona, quando um rasgo atravessa a composição estrutural vital. Fala a partir do comportamento em relação a si uma falta; com ela tornam-se manifestas a perda ou a privação de preenchimento e plenitude²⁵.

Esta falta que é inerente ao ser humano constitui traço essencial de seu ser, que é a finitude. Assim sendo, Heidegger vai afirmar em *Ser e Tempo* que a essência do Dasein é a ec-sistência, e com isso podemos entender que este só pode justificar sua existência e dar um sentido para sua vida fora de si, numa transcendência, o que não acontece de modo consciente, mas a própria consciência de si só é possível enquanto o Dasein se movimenta e permanece neste nível, qualificado de ôntico ou apofântico. E ele não escolhe entrar neste modo-de-ser, ela já está, enquanto ser-no-mundo, nesta condição, mas esta não pode ser superada de uma vez por todas, com uma decisão única, pois uma vez que o Dasein consegue, quando consegue, deslocar-se para a dimensão hermenêutica, ou seja, colocar-se em questão e trazer à tona a falta, o mistério que o constitui de modo fundamental, a falta conseqüentemente será novamente preenchida. Isto se dá pela própria condição do Dasein. E é por isso que afirmar e defender uma determinada humanidade para o homem, por mais nobre que esta possa ser, só pode significar

²⁴ FIGAL, Günter. **Oposicionalidade: o elemento hermenêutico e a filosofia**. Petrópolis: Editora Vozes, 2007, pp. 403-4.

²⁵ FIGAL, Günter. **Ob. Cit.** Petrópolis: Editora Vozes, 2007, pp. 409-10.

uma permanência nesta dimensão ôntica, em que a afirmação de qualquer humanismo é fundamentalmente contrária ao que há de mais humano no ser humano.

Ora, o que há de mais humano em nós, seres humanos, é a nossa incompletude, que nos torna sempre estranhos, em alguma medida, mas nunca completamente, de nós mesmo. A mediação, como proporemos, é sempre um caminho “de volta” para essa condição, ou melhor, para chegarmos até ela que, apesar de ser a nossa, dela estamos sempre apartados. Elaborá-la não diz respeito somente ao indivíduo, mas ao humano, à convivência.

Fechamos estas considerações e, ao mesmo tempo, (re)iniciamos o caminhar, com as palavras de Fernando Pessoa, talvez um dos que melhor compreendeu a vida como uma mediação sem fim:

Se alguma coisa há que esta vida tem para nós, e, salvo a mesma vida, tenhamos que agradecer aos Deuses, é o dom de nos desconhecermos: de nos desconhecermos a nós mesmos e de nos desconhecermos uns aos outros. A alma humana é um abismo obscuro e viscoso, um poço que se não usa na superfície do mundo. Ninguém conhece, pois, se se conhecesse, se não amaria, e assim, não havendo a vaidade, que é o sangue da vida espiritual, se fraca, a alma morrer-nos-ia de fraqueza. Ninguém conhece o outro, e ainda bem que não o conhece, e, se o conhecesse, conheceria nele, ainda que mãe, mulher ou filho, o íntimo, o metafísico inimigo. Entendemo-nos porque nos ignoramos.²⁶

Passemos, então, a abordar o caráter mediado da sociabilidade humana desde várias perspectivas, de modo que nosso pensar a condição humana (se) revele, também, (um)a mediação.

²⁶ PESSOA, Fernando. **Edição de Jerónimo Pizarro**. Rio de Janeiro: Tinta-da-China, 2016, p. 429.

1. A MEDIAÇÃO ENTRE A (IN)EFETIVIDADE DO DIREITO E O ESTADO DE EXCEÇÃO

Abordar o tema “justiça”, por si só, traz complicações das mais diversas, principalmente em se considerando sua amplitude e impacto, seja para o direito ou para a filosofia, discussão essa que não remonta obviamente de nossa atualidade, pelo contrário, perpassando ao longo dos séculos como uma questão que, longe de apresentar uma resposta única e universal, possibilita que outras questões surjam em seu âmago e, com isso, gerando insolúveis novos questionamentos que não deixam de ter sua importância para compreensão de como a aplicação do direito não raro se apresenta como efetivação da justiça, embora muitas vezes parece-nos como a mais profunda materialização do injusto.

Tratar a aplicação do direito simplesmente como sinônimo de justiça é não apenas um grande equívoco, como sobretudo gera consequência impensáveis na sociedade como um todo, isto porque a carga valorativa implicada nesta proposta é por deveras perigosa. Ao se reduzir justiça como uma formalidade que se encontra na aplicação do direito, exclui-se por via de regra suas demais possibilidades.

Podemos considerar, apenas como um exemplo inicial que será posteriormente retomado e melhor encarado, como o nazifascismo foi capaz de “aplicar o direito” com a suspensão da Constituição da República de Weimar, em 1933, cujo rol de direitos e garantias fundamentais foi dos mais abrangentes para o período, e a concentração de poder nas mãos de Adolf Hitler, em parecer fundamentado por Carl Schmitt que tinha por modelo que “a ordem jurídica, como toda ordem, repousa em uma decisão e não em uma norma”²⁷, sendo então que o direito estava concentrado numa decisão soberana (do *Führer*) e não na norma exposta da Constituição de Weimar. Esta mera aplicação do direito neste exemplo em específico, contudo, não pode ser tido como “justiça”.

Esta contradição entre direito e justiça alcança um grau mais complicado e complexo quando se coloca a justiça como responsável pelo fim dos conflitos e, por esta assertiva, importa dizer que é o direito sendo conclamado como única fonte possível de resolver os problemas sociais, políticos ou econômicos, mesmo que para isso não consiga fornecer uma resposta satisfatória às demandas, imprimindo no Poder Judiciário - e aqui tratamos pontualmente do Poder Judiciário Brasileiro - como a tábula de salvação e resolução de conflitos, o que não se coaduna com o próprio ideal de justiça, muito menos com a finalidade que se espera desse órgão não apenas como “aplicador e garantidor” da ordem jurídica.

²⁷ SCHMITT, Carl. **Teologia Política**. Belo Horizonte: Editora Del Rey, 2006, p. 11.

Um princípio de justiça do mais alto valor político é o que se apresenta com base num sistema moral em que a liberdade individual é tida como o valor supremo. A ideia originária de liberdade tem caráter puramente negativo. É o postulado individualista de que o homem deve ser livre, quer dizer, não estar submetido a nenhuma ordem normativa que regule a sua conduta em face dos outros e limite, conseqüentemente, a sua liberdade individual. É uma norma que exclui a validade de todas as normas sociais que limitam a liberdade individual. [...] Se tem de existir uma ordem normativa que vincule os homens na sua conduta recíproca, ela apenas poderá ser uma ordem erigida com base no assentimento dos indivíduos que lhe vão ficar submetidos.²⁸

Quando pensamos num princípio de justiça enquanto algo mais que axioma moral, podemos igualmente analisar esse conflito entre o direito e a justiça sobre um outro viés que nos possibilita pensar de forma pragmática, e não meramente pragmatista, a própria sociabilidade humana enquanto uma questão, e não como um dado ou fato “natural”. Ao trazermos a justiça para o campo da moral, deixamos ao menos de considerar que a justiça é sinônimo de mera aplicação do direito, da mesma forma que não se trata puramente do exercício funcional do Poder Judiciário enquanto órgão oficial e sancionador do Estado, mas sim de possibilitar e legitimar a própria vida social como algo além da mera convivência.

Aliás, pensarmos que o Estado é o único capaz de aplicar a justiça, por si só, se configura na maior das contradições possíveis. Já há muito abandonamos este modelo de pacificação do direito e do Estado, principalmente após a Segunda Grande Guerra Mundial (1939-1945) e os horrores dos campos de concentração que, para além de mostrarem o total fracasso do ser humano, mostraram de forma ainda mais pungente a derrocada do modelo contratualista rousseauiano-lockeano e liberal em que o Estado Moderno supostamente se lastreou - e aqui dizemos supostamente pois a desumanização do homem pelo homem, cujo um dos exemplos mais palpáveis é Auschwitz, mas que não se resume unicamente a esta desumanização - nos ensinou que o discurso oficial atrelado à promessa de pacificação social não impede que o Estado perpetre as maiores atrocidades.

O Estado como o conhecemos, pois, não pode ser tido como a única fonte possível de se encontrar e buscar a justiça. Não há qualquer possibilidade de continuarmos a pensar o Estado Moderno no modelo pautado que levou aos regimes totalitários, como também não é possível continuarmos a ter esperanças que esse modelo pode ser, por um lado, completamente destruído ou substituído por algum outro modelo, como se fosse algo simples e, por outro lado não podemos acreditar mais que ele seja passível de correção, isto é, que sem uma grande

²⁸ Kelsen, Hans. **O Problema da Justiça**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2011, p. 49.

transformação em suas estruturas seja possível constituir uma sociedade justa ou, quiçá, menos injusta.

A desconstrução da identificação da justiça como mera replicadora do direito, portanto, perpassa por nossa percepção do que entendemos do Estado, de sociedade, do direito e, até mesmo, da própria filosofia que está envolta a essas questões primevas. A desconstrução de nossos conceitos, assim, é determinante para (re-)significarmos o sentido de justiça, bem como o sentido que se atribui ao próprio conflito e às formas de responder a eles, sendo estas as principais questões que nos propomos levantar nesta primeira parte do trabalho.

1.1 A (IN)EFETIVIDADE DO DIREITO

As Revoluções Liberais iniciadas com a Gloriosa Inglesa no Século XVII e aos poucos expandidas para outros pontos do mundo, como a Independência dos Estados Unidos (1776) e a Revolução Francesa (1789-1799) foram essenciais para modificação da estrutura política, social, econômica e jurídica até então marcantes. A queda gradual do absolutismo e da concentração do poder nas mãos dos monarcas, sem dúvidas, fizeram com que o ser humano pudesse ser colocado em evidência, o que acarretou, sem dúvidas, cataclismas gerais na forma de construção dessas relações.

Se, de um lado, vemos a expansão e promulgação de cartas contendo direitos que posteriormente se tornariam base do humanismo e considerados como inalienáveis, por outro vimos como a biopolítica²⁹ passou a integrar a forma do controle exercido pelo Estado sobre os corpos, tornando esta forma de manutenção do poder na maneira de construção social da modernidade, totalmente evidenciada com os campos de concentração e o estado de exceção em sua forma mais pura.

Sem margem para dúvidas, a derrocada dos regimes totalitários colocou em evidência a fragilidade do corpo humano perante o Estado controlador, mas não foi apenas este controle possível de analisarmos. Ao mesmo tempo que as democracias “venceram” o nazifascismo fez-se surgir uma fissura em suas próprias entranhas que nos fazem questionar as próprias

²⁹ Neste sentido, bem podemos considerar em conformidade aos estudos de Giorgio Agamben: “Num contexto em que a política já havia se transformado, fazia tempo, em biopolítica, e no qual a aposta em jogo consistia então apenas em determinar qual forma de organização se revelaria mais eficaz para assegurar o cuidado, o controle e o usufruto da vida nua. As distinções políticas tradicionais (como aquelas entre direita e esquerda, liberalismo e totalitarismo, privado e público) perdem sua clareza e sua inteligibilidade, entrando numa zona de indeterminação logo que o seu referente fundamental tenha se tornado a vida nua. [...] A grande metáfora do Leviatã, cujo corpo é formado por todos os corpos dos indivíduos, deve ser lida sob esta luz. São os corpos absolutamente matáveis dos súditos que formam o novo corpo político do Ocidente”. (AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua I**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, pp. 119-22).

democracias, colocando em destaque não os direitos e garantias resguardados pelas diversas Cartas Políticas, mas sobretudo a incapacidade de o Estado fazer valer estes mesmos direitos e garantias, cujas transgressões ficam latentes no corpo e na história, seja com a Ditadura Militar no Brasil (1964-1985) seja com a prisão de Guantánamo mantida pelos Estados Unidos, tida como a “maior democracia do mundo”, desde 2001 para deter (mas não somente isso) prisioneiros considerados terroristas.

O exemplo dos Estados Unidos é muito latente por sua posição no mundo globalizado. Ao mesmo tempo que garante ser a terra da liberdade, imprime aos seus adversários e inimigos uma situação contrária. Certamente, Guantánamo não é o único exemplo atual de um campo de concentração, existindo também na Coreia do Norte e em Belarus, mas Guantánamo serve a um propósito social “maior”, enquanto que nestes países tidos por inimigos a prática é condenável. Não estamos aqui, obviamente, a defender a prática dos campos de concentração, mas sim demonstrarmos como a utilização de um discurso tido como democrático muda por completo a configuração de um mesmo fato: crimes contra a humanidade.

Aliás, não de hoje e mesmo antes do surgimento das ditas “democracias”, já nos alertava o mesmo Rousseau, que tanto faz parte do ideário do Estado Moderno, sobre o perigo desse aproveitamento daqueles que, conscientes do seu ser político, o utilizam como forma negativa dentro da positividade política, isto é, tornam a máxima preocupação humana expressa no político como simples idiotização de suas vidas, transformadas unicamente no privado e visando ganhos próprios.

Todos correram ao encontro de seus grilhões, acreditando assegurar a liberdade, pois, com razão suficiente para perceber as vantagens de um estabelecimento político, não tinham experiência suficiente para prever-lhe os perigos; os mais capazes de pressentir os abusos eram precisamente os que contavam aproveitar-se deles, e mesmo os sábios viram que era preciso decidir-se a sacrificar uma parte de sua liberdade para a conservação da outra, como um ferido manda cortar o braço para salvar o resto do corpo.³⁰

Esta lógica, de forma consciente ou não, ainda perpassa e acaba dando o tom da democracia (neo)liberal hodiernamente, mas obviamente vai sempre ganhando contornos novos de modo que parece haver uma luta constante contra a idiotização da vida e contra os arroubos individualistas que colocam em risco toda a ordem social, sendo que de fato ambos somente ganham espaço.

³⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2005, pp. 221-2.

Se algumas práticas democráticas são louváveis, outras tantas antidemocráticas são totalmente condenáveis, como a manutenção do campo de prisioneiros de Guantánamo, a posição com os imigrantes, que piorou muito com Donald Trump, o *USA Patriot Act* ou ainda a forma de ingerência de sua política externa em algumas nações, por vezes agindo diretamente (como no caso das invasões ao Iraque) ou indiretamente, como o apoio fornecido aos golpes militares que recobriram a América Latina nos anos 1960 e 1970, momento de extrema tensão em função da Geopolítica da Bipolaridade e das acirradas disputas com a União Soviética e seus aliados durante a Guerra Fria (1945-1989/91).

Apesar dessas questões, o discurso que sempre impera é aquele centrado na importância das instituições e no seu papel para derrocada do totalitarismo fascista, raramente sendo levantados questionamentos sobre o papel dos Estados enquanto fomentadores da própria exceção que afirmam combater. A realidade, pois, se torna distante do discurso amplamente divulgado e, por muitos, aceito de forma acrítica ou acomodada.

Como aqui nosso intuito é mostrar que esta lógica leva a uma (in)efetividade do direito, analisemos questões recentes e muito caras para a realidade política atual. Tomemos como exemplo, assim, o papel desempenhado por Donald Trump enquanto presidente dos Estados Unidos (2016-2020) que utilizou não somente a máquina midiática a seu favor, como sobretudo as mídias sociais, produzindo um discurso que visava a adesão de hordas específicas da sociedade que, por conseguinte, possuem aderência à essa forma de discurso que coloca em evidência regras bem claras: misoginia, homofobia, xenofobia, autoritarismo, falácias e utilização da violência como forma de imposição de uma verdade absoluta, não aceitando a dissidência e muitos menos a oposição a esta construção, tudo isso naquilo que é considerada a maior democracia moderna.

Donald Trump se utiliza de meios acessíveis para a maior parte da população estadunidense e desenvolve um discurso que possui aderência e é repetido não apenas por seus correligionários republicanos, como igualmente replicado em outras partes do mundo, como no caso brasileiro com Jair Bolsonaro, eleito em 2018 numa mesma plataforma discursiva e das mídias sociais como seu grande aporte. Em ambos os casos, a utilização das chamadas “*fake news*” embalam seus seguidores mais fiéis e que veem nesse discurso a possibilidade deles próprios terem voz para seus demônios internos, desde a homofobia até a pregação da violência extremada com a oposição.

A imperatividade de discursos de ódio e da propagação massiva de notícias falsas não fica adstrita à política, mas perpassa todo o âmbito social, estando sempre atrelado ao discurso

hegemônico neoliberal, donde fica demonstrado que o conceito de evolução ou progresso, especialmente na democracia, deve ser considerado com todas as ressalvas possíveis.

Portanto, o conceito de progresso como algo evolutivo pode, e deve, ser relativizado. Na ordem econômica mundial, por exemplo, transpostos quarenta anos da consolidação do estatuto neoliberal, o grau de iniquidades e concentração de renda no planeta ultrapassa os limites sustentáveis de qualquer utopia democrática, estando hoje num nível de acumulação e centralização do capital muito mais severo do que o divisado antes da primeira guerra mundial e do advento do nazifascismo como estrutura de poder.³¹

Antes mesmo do anúncio dos resultados e durante o processo de contagem dos votos o principal mote de atuação do presidente Donald Trump foi contestar sua derrota nas eleições presidenciais que deram a vitória ao democrata Joe Biden, afirmando que houveram fraudes nas eleições sem qualquer prova, que votos enviados pelos Correios - algo que existe nos Estados Unidos desde 1864, quando tropas que lutavam na Guerra Civil Americana (1861-1865) ajudaram na reeleição de Abraham Lincoln - não são confiáveis e que iria até a Suprema Corte para impedir que sua derrota fosse proclamada pelos Estados através do Colégio Eleitoral.

O primeiro fator que chama atenção de forma evidente é o que Donald Trump classifica como “fraude eleitoral”, pois somente considera que houveram “problemas” nos Estados em que perdeu o número de delegados no Colégio Eleitoral, principalmente naqueles em que se sagrou vencedor em 2016 e que nas atuais eleições se encontrava com boa vantagem devido aos votos presenciais, vantagem essa que se dissipou quando os votos pelos Correios, modalidade preferida de voto dos eleitores democratas, começaram a ser computados, gerando a promessa de judicializar a disputa até a Suprema Corte e não sair da Casa Branca enquanto o resultado não for aquele que por ele desejado.

O segundo fator se centra no papel do discurso de Donald Trump, seja quando se autoproclamou o vencedor quando a maioria dos Estados ainda contava seus votos, ou quando alardeou a necessidade de se interromper a contagem dos votos (todos enviados pelos Correios e, por isso, de grande maioria em seu desfavor), inflando ainda suas turbas para sair às ruas e impedir a continuidade da contagem - sendo que em muitos Estados, como no Arizona, relatos, fotos e vídeos mostram apoiadores de Donald Trump armados nestas seções - ou ainda ingressar com ações judiciais visando interromper as contagens (negadas pela justiça do Michigan, Georgia e Pensilvânia, que determinaram a continuidade da apuração e que não houve qualquer indício da fraude alardeada).

³¹ PIKETTY, Thomas. **O Capital no Século XXI**. Rio de Janeiro: Editora Intrínseca, 2013, p. 120.

Podemos colocar a importância do discurso de Donald Trump em evidência devido o papel que as instituições legal e constitucionalmente instituídas como um todo precisam não somente para assegurar a lisura do resultado das eleições, mas principalmente para manutenção de toda a estrutura democrática. Quando Donald Trump contesta sem provas e alega fraudes ele não está apenas e simplesmente contestando os resultados, mas sobretudo colocando em dúvida toda a estrutura do Estado, o que certamente causa impactos nas instituições, cujos abalos serão sentidos em outras partes do mundo.

O mesmo pode ser percebido em nosso país, em que muito se falou a respeito da crença nas instituições para conter as inúmeras propostas e promessas explicitamente antidemocráticas de Bolsonaro durante toda a campanha eleitoral caso ele viesse a ser eleito. O que acontece desde sua posse, e de forma cada vez mais veemente, é o ataque recorrente à democracia e nenhuma forma efetiva de combatê-lo, multiplicando-se as notas de repúdio de muitos que ajudaram a eleger uma proposta em sua essência e escancaradamente antidemocrática.

A aposta nas instituições não somente não se verifica, mas é extremamente paradoxal. Ora, em uma sociedade em que as instituições estão, efetivamente, comprometidas com a democracia, não é possível tolerar discursos e ações antidemocráticas, pois estes levam à corrupção e à derrocada daquela, simbolicamente e realmente.

O que salta aos olhos não é tanto como este tipo de discurso continua sendo encampado por aqueles que realmente apoiam e concordam com as posições antidemocráticas, mas sim como ele é tolerado por uma imensa parcela de pessoas que se consideram neutras ou que simplesmente sequer se ocupam destas questões e pelas instituições que vão sendo cada vez mais corroídas seja por consentir com a situação ou por não conseguirem se proteger dela. Deste modo eles não somente triunfam, apesar de serem altamente contraditórios, apelando sempre a medidas autoritárias como forma de produzir e garantir a liberdade.

É importante destacar que tais discursos são efetivos, apesar de suas inúmeras incongruências, porque conseguem oferecer elaborações – mesmo que estapafúrdias e extremamente rasas – para as reais forças que materializam a constituição social. A lógica extremamente individualista que está sempre latente engendra uma concepção sempre frágil e assustadora, porque múltipla, do tecido social. Em outras palavras, quanto mais se reforça a ladainha da liberdade individual como valor máximo a ser protegido, mais as relações sociais mostram-se excessivamente narcisistas, demandando assim um poder, alguma instância capaz de conferir o mínimo de unidade e segurança.

O discurso segundo o qual os indivíduos não aceitam se submeter a nada nem a ninguém, reconhecendo na liberdade individual o valor máximo e fundamental da ordem social produz

não somente a necessidade de garantir, pela força, esta ideologia, trabalho que ainda pertence radicalmente ao Estado, mas acaba por produzir uma sociedade não solidária, em que os indivíduos acabam por se perceber eles mesmos frágeis, expostos, dispensáveis e, em última instância, marginalizados. A rigor, todos estão a princípio marginalizados, pois não há nada em comum, não há nenhuma união, mas apenas uma ligação que mantém todos separados.

Quanto mais os indivíduos acreditam e, assim, corroboram, o credo (neo)liberal, mais aumentam as desigualdades econômicas e sociais. A força desta ideologia é tamanha que as “crises” reforçam ainda mais as crenças neste sistema e em sua lógica perversa. Isto, aliás, tem ficado escancarado em nosso país após os últimos anos de reformas com vieses neoliberais que só têm feito aumentar a concentração de renda e, de forma ainda mais clara, durante a pandemia³².

Com isso o crescimento de pessoas em condição de vulnerabilidade, obviamente, gera revolta, insatisfação e ressentimento. O grande problema é que, devido ao grau de alienação existente, grande parcela dos afetados acabam por se voltar contra as instituições – especialmente as de caráter público –, enxergando nelas a culpa de sua condição ou a incapacidade de mudá-la.

Impera uma recusa contra tudo o que remete ao público, ao comum, gerando uma situação que é tão paradoxal que resulta, ao mesmo tempo, em uma recusa cada vez maior em relação ao Estado e o reforço de sua estrutura, de sua engrenagem, de sua lógica, valendo-se, em regra, de narrativas nacionalistas.

O patriotismo é uma identificação comum com uma comunidade histórica fundada em certos valores. Estes podem variar amplamente, podendo de fato haver patriotismos em sociedades não livres, por exemplo, fundados em vínculos raciais ou de sangue e que encontram expressão em formas despóticas, como no fascismo, bem como no patriotismo dos russos, sob czares e bolcheviques, que era/é ligado a formas autoritárias de governo. Uma sociedade livre requer um patriotismo, diz a tese republicana. Mas tem de ser um patriotismo cujos valores essenciais incorporem a liberdade.

³² Vale destacar as palavras de Katia Maia, diretora executiva da OXFAM Brasil: “Enquanto a maioria da população se arrisca a ser contaminada para não perder emprego ou para comprar o alimento de sua família no dia seguinte, os bilionários não têm com que se preocupar. Eles estão em outro mundo, o dos privilégios e das fortunas que seguem crescendo em meio à, talvez, maior crise econômica, social e de saúde do planeta no último século. (...) Desde o início das medidas de distanciamento social adotadas para evitar a proliferação da Covid-19 e o colapso dos sistemas de saúde, oito novos bilionários surgiram na região – um a cada duas semanas. Enquanto isso, estima-se que 40 milhões perderão seus empregos e 52 milhões de pessoas entrarão na faixa de pobreza na América Latina e Caribe em 2020”. In.: OXFAM, Brasil. **Bilionários da América Latina e do Caribe aumentam fortunas em U\$ 48,2 bilhões durante pandemia, enquanto maioria da população perdeu emprego e renda**. Revista digital Carta Maior. Acesso em 30.7.2020.

Historicamente, o patriotismo republicano incorporou o autogoverno em sua própria definição de liberdade.³³

O discurso patriota, nacionalista, não somente pode estar atrelado a (projetos de) sociedades não democráticas, mas é exatamente o que tem ocorrido atualmente. Em nome da liberdade e do mercado, que acabam confundindo-se, o caráter propriamente público, político, da ordem social vai ficando desacreditado, defasado. As consequências disto não são simplesmente a diminuição do Estado de modo geral, mas sim a sua completa captura, sua corrupção num sentido forte, e não no sentido do senso comum.

Tal cenário coloca em evidência a real faceta do estado de exceção enquanto modo de funcionamento de um Estado cada vez mais enfraquecido em relação às maiores corporações do mundo³⁴, mas cada vez mais violento e necessário para manter a ideologia (neo)liberal e suas contradições. Como afirma Agamben, “no campo de tensões de nossa cultura, agem, portanto, duas forças opostas: uma que institui e que põe e outra que desativa e depõe. O estado de exceção constitui o ponto da maior tensão dessas forças e, ao mesmo tempo, aquele que, coincidindo com a regra, ameaça hoje torná-las indiscerníveis”³⁵.

Não é simples alcançarmos essa constatação, ainda que o pareça. Não estamos tratando de um fato irrelevante e isolado, mas algo específico de uma das pessoas mais poderosas do mundo que, já inserida num modelo de estado de exceção permanente, consegue, por sua força e razão, através de uma decisão soberana, criar novas formas de manifestação deste mesmo estado de exceção.

O soberano não se limita mais a decidir sobre a exceção, como estava no espírito da constituição de Weimar, com base no reconhecimento de uma dada situação factícia (o perigo para a segurança pública): exibindo a nu a íntima estrutura de bando que caracteriza o seu poder, ele agora produz a situação de fato como consequência da decisão sobre a exceção.³⁶

Não podemos nos deixar enganar: o estado de exceção encontra-se presente nas democracias tanto quanto nos regimes totalitários que ainda assombram o mundo. Não se trata

³³ TAYLOR, Charles. **Argumentos Filosóficos**. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p. 216.

³⁴ Apenas como exemplo: “A rede de hipermercados Walmart, se fosse um estado, ocuparia o décimo lugar, atrás somente dos EUA, China, Alemanha, Japão, Reino Unido, Itália, Brasil, Canadá. 60 das 100 principais entidades econômicas no mundo são empresas. (...) Se a Apple fosse um país, teria um tamanho similar ao da economia turca, holandesa ou suíça. O Google abocanha 88% da fatia de mercado de publicidade on-line. O Facebook, (incluindo Instagram, Messenger e WhatsApp) controla mais de 70% das redes sociais em celulares. A Amazon tem 70% da fatia de mercado de livros eletrônicos e, nos EUA, absorve 50% do dinheiro gasto em comércio eletrônico”. In.: VIEIRA, List. **O poder das multinacionais e o retorno do Estado**. Revista digital Carta Maior, acesso em 30.07.2020. [O poder das multinacionais e o retorno do Estado](#)

³⁵ AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção [Homo Sacer II, 1]**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004, pp. 130-1.

³⁶ AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 166.

de práticas evidentes como nestes Estados Ditatoriais, mas de formas veladas de se fazer imprimir o poder soberano - para nós chamado de Estado Moderno - em todas as formas possíveis, seja com a forma de atuação das polícias mirando grupos específicos (a “teoria do Partisan”) ou com políticas “públicas” que, longe de modificarem a realidade pretendida servem tão somente para manutenção do *status quo* dominante.

E com isso evidenciamos de maneira clara como o direito encontra-se em não-relação com ele próprio, ou seja, como o estado de exceção é capaz de transmutar-se e se tornar democrático com práticas que serão “aceitáveis” dentro desses Estados justamente por se constituírem enquanto democracias, assentadas em Constituições que são ignoradas e abjetas ao não encontrar ressonância na realidade.

O estado de exceção não é somente o que ocorreu nos campos de Auschwitz, pois ali foi o não-espço, o lugar ilocalizável em que regra e exceção coincidiram de maneira perfeita e do qual não temos capacidade de lidar mesmo na atualidade. Um dos grandes problemas que as democracias do pós-Segunda Grande Guerra Mundial deveriam enfrentar e simplesmente continua impensado é exatamente este: qual a posição desses Estados no campo? Não se trata apenas de bradar a derrota dos regimes totalitários e manter em suas próprias “instâncias democráticas” meios de exceção que contradizem a vida e a realidade.

A anomia do vazio, o espaço entre o dentro e o fora, o externo e o interno e, porque não dizer, do real e do imaginário perpassa essa constatação de que o estado de exceção não é próprio apenas e tão somente dos regimes totalitários. Na mesma medida, o direito encontra-se em não-relação com a vida, pois desprendido dela, sem consonância com seus anseios e suas necessidades, bastando vermos o quão “normal” se transformaram os arroubos na Constituição Federal de 1988, seja por particulares, por políticos, pelo presidente da República ou mesmo pelo Poder Judiciário e, ainda assim, seguimos a vida como se absolutamente nada tivesse acontecido ou nos atingido.

É grande a urgência em reconhecermos nossa incapacidade de lidar com questões complexas, especialmente com o problema de uma democracia que existe apenas em aparência, já que em realidade o estado de exceção permanente impera. E isto, em tempos em que não está instalado um regime totalitarista, demanda ainda maior cuidado com o direito, pois sua atuação e sua importância para a manutenção do estado de exceção permanecem fundamentais.

Se o estado de exceção enquanto regra funciona a partir da indiscernibilidade entre lei e anomia, sua lógica é intrinsecamente jurídica, pois diz respeito sempre à possibilidade de

decisão sobre a vida social, de modo que a soberania sempre possui laço com o direito, ou melhor, está diretamente ligada à ordem jurídica e à sua aplicação.³⁷

Neste sentido podemos dizer que o estado de exceção enquanto regra acaba por juridicizar a vida, capturar todo e qualquer âmbito de convivência, podendo atribuir-lhes uma conotação jurídica, ou melhor, submetendo-os às lógica jurídica, isto é, a uma dimensão capaz de manter juntos e separados, ao mesmo tempo, os indivíduos, de modo a poder proferir sobre suas relações qualquer decisão. Trata-se de uma forma de captura da contingência.

Por isso que Agamben afirma o seguinte:

Mostrar o direito em sua não-relação com a vida e a vida em sua não-relação com o direito significa abrir entre eles um espaço para a ação humana que, há algum tempo, reivindicava para si o nome "política". A política sofreu um eclipse duradouro porque foi contaminada pelo direito, concebendo-se a si mesma, no melhor dos casos, como poder constituinte (isto é, violência que põe o direito), quando não se reduz simplesmente a poder de negociar com o direito. Ao contrário, verdadeiramente política é apenas aquela ação que corta o nexo entre violência e direito. E somente a partir do espaço que assim se abre, é que será possível colocar a questão a respeito de um eventual uso do direito após a desativação do dispositivo que, no estado de exceção, o ligava à vida.³⁸

Como já dissemos, os campos de concentração possibilitaram-nos enxergar o estado de exceção em sua forma mais pura ao mesmo tempo em que o discurso sobre a derrocada dos regimes totalitários fez com que jamais pudéssemos superar verdadeiramente os campos de concentração, já que também estes foram capturados pelas democracias e sacralizados em suas formas para fundamentar os próprios regimes democráticos. Em outras palavras, qualquer discussão que não tenha por intuito desativar esse dispositivo da sacralidade e da instrumentalidade das formas de vida não levará a nada, permanecendo então numa discussão vazia e sem conexão com a realidade.

Desta forma, a não-relação do direito e do Poder Judiciário possibilita desativá-los, enfrentando sua sacralidade e tirando esta relação do indiscernível em que ambos se encontram. O estado de exceção permanente das democracias não permite determinadas discussões acerca daquilo que é mais caro justamente nas estruturas democráticas, deixando por vezes sem

³⁷ Como adverte Kelsen: “Ao vincular a certos fatos certas consequências, a ordem jurídica deve também designar um órgão que tem de averiguar os fatos de um caso concreto e prescrever o processo que o órgão tem de observar ao fazê-lo. A ordem jurídica pode autorizar esse órgão a regular o processo de acordo com o seu arbítrio; mas o órgão e o processo pelos quais devem ser averiguados os fatos condicionantes têm de ser – direta ou indiretamente – determinados pela ordem jurídica, para fazer com que esta seja aplicável à vida social.” In.: KELSEN, Hans. **Teoria Geral do Direito e do Estado**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2005, pp. 197-8.

³⁸ AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** São Paulo: Boitempo Editorial, 2004, p. 133.

respostas palpáveis questionamentos dos mais relevantes acerca da funcionalidade do Estado, da vida e do direito, tornando a política ainda mais sacralizada enquanto a única “certeza” que resta e engessando qualquer possibilidade de desconstrução desta realidade, ou melhor, da ilusão capturada e cooptada que temos das democracias.

Isso significa que o comportamento não é apenas aquele que, percebendo o escuro do presente, nele apreende a resoluta luz; é também aquele que, dividindo e interpolando o tempo, está à altura de transformá-lo e de colocá-lo em relação com os outros tempos, de nele ler de modo inédito a história, de “citá-la” segundo uma necessidade que não provém de maneira alguma de seu arbítrio, mas de uma exigência à qual ele não pode responder. É como se aquela invisível luz, que é o escuro do presente, projetasse a sua sombra sobre o passado, e este, tocado por esse fecho de sombra, adquirisse a capacidade de responder às trevas de agora.³⁹

Como estamos inseridos nesta forma de vida complexa, com raízes remotas e por vezes até contraditórias, temos grande dificuldade de compreendê-la em suas minúcias e, mais ainda, de buscar alternativas autênticas. É muito difícil superar uma narrativa que explicitamente se arraiga na defesa total e irrestrita da vida e da liberdade. Acreditamos que uma possibilidade precisa ir além da capacidade de mostrar que a sacralização da vida traz ao mesmo tempo sua banalidade, numa inferência possível do *homo sacer*⁴⁰, matável e insacriticável, neste paradoxo da soberania que mesmo hoje é fundamental para construção do que entendemos por democracia, assim como é insuficiente simplesmente mostrar que a sacralização da liberdade só tem produzido seu contrário.

Não é suficiente porque estas contradições não imperam porque sejam extremamente sofisticadas e bem articuladas, aparentando-se quase imperceptíveis. Muito pelo contrário, a contradição, falta de lógica, a incoerência e a pobreza em termos de elaboração são gritantes. O discurso (neo)liberal funciona apesar de ser extremamente falho, carregado de hipocrisia e de perversidade que saltam aos olhos. Uma crítica que se mostre capaz de ao menos abalar esta ideologia precisa ser mais profunda, ir às suas origens e, a rigor, questionar autenticamente a

³⁹ AGAMBEN, Giorgio. **O que é Contemporâneo? & Outros Ensaio**s. Chapecó: Editora Argos, 2009, p. 72.

⁴⁰ Acerca desta posição paradoxal do *homo sacer* temos os importantes ensinamentos de Rudolf von Jhering, que desta forma colocou: “O *homo sacer* vivia em estado de proscricção religiosa e civil. Sujeito à vingança da divindade, a quem havia ultrajado com a sua má ação (*sacer*) e excluído, por consequência, da comunidade humana, era privado de todos os seus bens em proveito dos deuses, podendo até ser morto pelo primeiro que assim o quisesse. [...] o que agravava a situação do *homo sacer* era o elemento psicológico, ou seja a convicção de ser para os deuses e para os homens objeto de maldição, de excreção e de aversão; um ser nocivo, a quem se arremessava da comunidade dos homens às bestas feras, evitado por todos, podendo julgar-se feliz se se encontrava com alguém que não considerasse, como ato meritório, tirar-lhe a vida; em uma palavra, era o sentimento da maldição que sobre ele pesava, e o estigma da proscricção que tornava a sua posição tão miserável quanto possível” (JHERING, Rudolf von. **O Espírito do Direito Romano: Nas Diversas Fases de seu Desenvolvimento (Vol. I)**. Rio de Janeiro: Alba Editora, 1943, pp. 201-2).

própria condição humana, para poder pensar os verdadeiros motivos estarmos nesta situação e, somente assim, vislumbrar possibilidades que sejam capaz de romper tal lógica.

Aliás, a presente tese busca sustentar que a facilidade com que nos deixamos capturar pela ideologia (neo)liberal e, assim, pelo mecanismo do estado de exceção encontra subsídios justamente na incapacidade que temos demonstrado de nos colocarmos radicalmente em questão.

Além disto temos que lidar ainda com mudanças drásticas, apesar de recentes: se até os meios do Século XX tínhamos unicamente o controle do Estado sobre os corpos dóceis, após a Segunda Grande Guerra Mundial não apenas o Estado exerce a (in-)gerência da vida humana, como estamos também atrelados a outra forma de controle que perpassa pelas grandes empresas, as diversas formas de tecnologias que se abalroam em nossa frente e a necessidade de entregas de resultados efetivos que impulsionaram a degradação psicológica do ser humano devido a estas pressões para outro patamar.

As revoluções tecno-científicas iniciadas por volta dos anos 1970 e que tiveram por base inicial a corrida bélica travada por Estados Unidos e União Soviética dentro das questões da geopolítica da bipolaridade, trouxeram novos equipamentos e novas formas de considerarmos a vida em sociedade, algo que aumentou de forma exponencial quando do impulsionamento das tecnologias da informação, que hoje tomam parte considerável da nossa vida, capturada e cooptada não mais por uma figura de poder oficial e central (o Estado), mas sim pela necessidade de encontrar, desde e para si mesmo, sentidos para a própria vida, para nossa inserção da sociedade e para o convívio com os demais.

Posto desta forma, precisamos entender o papel que o ser humano cumpre atualmente, haja vista que “quer se trate do passado ou do futuro, a abertura da história segundo Walter Benjamin é inseparável de uma opção ética, social e política pelas vítimas da opressão e por aqueles que a combatem”⁴¹ e vemos a dificuldade que as escolhas geram na atualidade, principalmente quando consideramos exatamente os campos acima mencionados, isto é, uma escolha ética (do Eu com o Eu), uma escolha social (do Eu com o Entorno) e da escolha política (do Eu com os Outros).

Não precisamos ir longe para repararmos os problemas relacionados a estas escolhas, bastando analisar, no caso brasileiro, como o número de ausentes cresce a cada nova eleição, tendo batido recorde nas eleições municipais de 2020, muito em função da pandemia do novo

⁴¹ LÖWY, Michael. **Walter Benjamin: Aviso de Incêndio. Uma Leitura das Teses Sobre o Conceito de História**. São Paulo. Boitempo Editorial. 2018, p. 159.

coronavírus (COVID-19), mas já sendo bem expressiva nas eleições federais de 2018, as mesmas que fizeram a extrema-direita se alçar ao poder no Brasil e destruir as instituições.

A destruição das instituições, leva à destruição também da vida, o que vemos diariamente com as minorias marginalizadas que, num governo de exceção, tornam-se as inimigas a serem combatidas. Mas como significam o crescimento de uma forma de vida narcísica, que nega tudo o que é estranho ao “eu”, este se torna refém da própria ilusão de poder ser e fazer tudo e da prisão de ter que ser e sempre estar fazendo algo.

O homem depressivo é aquele *animal laborans* que explora a si mesmo e, quiçá deliberadamente, sem qualquer coação estranha. É agressor e vítima ao mesmo tempo. O *si-mesmo* em sentido enfático é ainda uma categoria imunológica. Mas a depressão se esquia de todo e qualquer esquema imunológico. Ela irrompe no momento em que o sujeito de desempenho não pode mais poder. Ela é de princípio um *cansaço de fazer e de poder*. A lamúria do indivíduo depressivo de que *nada é possível* só se torna possível numa sociedade que crê que *nada é impossível*. Não-mais-poder-poder leva a uma autoacusação destrutiva e a uma autoagressão. O sujeito de desempenho encontra-se em guerra consigo mesmo. O depressivo é o inválido dessa guerra internalizada. A depressão é o adoecimento de uma sociedade que sofre sob o excesso de positividade. Reflete aquela humanidade que está em guerra consigo mesma.⁴²

O principal intuito da presente tese é mostrar a necessidade de colocarmos nossa própria existência em questionamento, nossa vida política e natural, aquela de ser vivente e inserido no mundo. Vale neste sentido destacar as palavras do professor Willis Santiago Guerra Filho a respeito da importância do tempo e da morte que nos faz questionar que tipo de vida estamos vivendo, capturados e cooptados por uma situação que simula ser libertadora, mas que cada vez mais nos aprisiona nas imagens narcísicas a que nos sujeitamos.

Tempo e morte, tão intimamente relacionados, como que se confundem. Ter uma origem, ter um fim: ser temporal. A duração, uma ilusão: a realidade do tempo é a do instante. **(Bachelard)**

De outro modo, o tempo é o portador da morte, do que deve morrer.

O que é, é só num instante; de repente, por acidente. Ser só no instante: a solidão do ser, do que não se pode transpor, integralmente, de um instante a outro, no fluxo contínuo do que já foi ao que vem a ser. Impossibilidade de ser no passado ou no futuro. Ser, só, no presente.

Eis o real, o que sempre nos escapa, essa impossibilidade. **(Lacan)**

Há quem se lembre de um só dia completo de sua vida? Só lembramos instantes...

A duração, dado imediato da consciência? Não! Pura fantasia do ser que tem consciência da morte, porque tem consciência do instante – e se horroriza.⁴³

⁴² HAN, Byung-Chul. **Sociedade do Cansaço**. Petrópolis: Editora Vozes, 2015, pp. 28-9.

⁴³ GUERRA FILHO, Willis Santiago. **Para Uma Filosofia da Filosofia - Conceitos de Filosofia**. Fortaleza: Casa José de Alencar Programa Editorial, 1999, p. 90.

O trecho acima, para além das constatações filosóficas e poéticas, traz ainda uma fundamental ideia que, para nós ocidentais, encontra-se suplantada por uma infinidade de outros questionamentos. Trata-se, por óbvio, da incapacidade de aceitação da própria finitude, sendo a morte, na Modernidade, um dos grandes entraves para se alcançar uma real compreensão do mundo e, ainda mais, para entendermos as relações que o “eu” desempenha consigo mesmo, com seu entorno e com os outros, e como elas se apresentam cada vez mais distópicas.

Assumir de forma radical a finitude enquanto nossa condição de seres vivos não significa, portanto, assumir uma postura niilista ou melancólica, algo que nos afasta do mundo, da cotidianidade e, principalmente, do convívio social. Muito pelo contrário, é somente através de uma apropriação criativa da angústia caracterizada pelo enfrentamento da finitude é que se abre para nós possibilidades autênticas de nos relacionarmos, livre e democraticamente com os outros seres humanos.

A morte passa a ser um “problema” a ser enfrentado na velhice, o que gera uma dupla dificuldade a ser encarada: a primeira, por considerarmos a morte como um problema, como se por algum motivo a pudéssemos driblar e viver eternamente, ignorando que a finitude é, outrossim, um fato; a segunda dificuldade repousa justamente em “deixarmos” pra velhice, já que devido justamente ao nosso naufragar diário nas doenças psicossomáticas e, principalmente, a depressão - a morte em vida - que cria um panorama impossível de desativação em que nos tornamos reféns de “nós mesmos”.

O direito, por sua vez, em sua incapacidade de ser atual e de fornecer respostas num tempo possível, tenta igualmente controlar a vida, capturando-a e transformando-a no mais sagrado de “todos os bens jurídicos tutelados”, tornando a tarefa de desativação da realidade ainda mais árdua. A questão, então, passa a ser outra, qual seja: reconhecermos que todos nos encontramos capturados, não permitindo então que sejamos cooptados, seja pelo Estado ou pela forma de atuação desta “sociedade do cansaço”.

Se retomarmos a ideia central deste Subcapítulo encontraremos novamente no Estado e no direito talvez os principais causadores dessa manutenção do *status quo*, criando simulacros em que o discurso imperativo traz uma coisa, enquanto a realidade sempre nos escapa, tornando até mesmo o conceito de democracia um problema a ser enfrentado quando o que mais se apercebe são violações dos mais mezinhos princípios basilares do direito.

E aqui podemos concordar com Carl Schmitt, jurista que deve ser melhor estudado por nós brasileiros, assim como o contratualismo de Thomas Hobbes, para entendermos de certa forma o papel desempenhado pelo Estado - e do qual já o era assim nas décadas de 1930:

O Estado como modelo de unidade política, o Estado como portador do mais formidável de todos os monopólios, ou seja, o monopólio da decisão política, esta obra-prima da forma europeia e do racionalismo ocidental, é destronado. Mas seus conceitos são mantidos, até mesmo como conceitos clássicos. Sem dúvida, o termo clássico atualmente soa, no mais das vezes, ambíguo e ambivalente, para não dizer irônico.⁴⁴

É irônico mesmo considerarmos os conceitos clássicos do Estado sem considerarmos antes de tudo a existência do estado de exceção, este a obra prima da decisão política soberana. Lembremos do quanto acima trouxe Giorgio Agamben ao trabalhar o estado de exceção em Carl Schmitt: o soberano não mais se limita a decidir sobre a exceção, ele próprio a cria e a mantém com os meios que o Estado proporciona. Se antes podíamos perceber uma prevalência do Poder Executivo, até mesmo pela configuração dos Estados, atualmente temos a figura do Poder Judiciário como o responsável por criar ou mesmo por validar decisões soberanas de exceção, sejam elas criadas pelo próprio Judiciário ou pelos demais poderes.

Concluindo esta primeira parte, podemos citar Hans Kelsen e sua percepção do papel do Estado, através do direito, para constituir juridicamente a realidade:

É opinião típica de um leigo a de que existem fatos absolutos, imediatamente evidentes. Apenas ao serem averiguados por meio de um processo jurídico é que os fatos são trazidos para a esfera do Direito ou, por assim dizer, passam a existir dentro dessa esfera. Formulando isso de um modo paradoxalmente preciso, poderíamos dizer que os fatos condicionantes “criam” juridicamente esses fatos. Portanto, a função de averiguar fatos através de um processo jurídico tem um caráter especificamente constitutivo.⁴⁵

Em um mundo em que impera a ideologia (neo)liberal, a lógica narcisista e os discursos anti-políticos, a convivência vai se mostrando cada vez mais difícil, beirando o insuportável, posto que é cada vez mais artificial, arbitrária e corrosiva a si mesma. As instituições refletem estes problemas e paulatinamente dão mostras de falência, não se mostrando capazes de lidar com tanta complexidade. Num mundo em que a noção do comum é cada vez mais estranha e parece impossível, paradoxalmente, o direito, mesmo estando sujeito à mesma degradação, devido ao seu caráter coercitivo, resta como o único garantidor, em última instância, de um mínimo de ordem necessária à convivência.

É assim que o Estado, ao mesmo tempo que vem dando sinais de esgotamento, mostrando-se incapaz de lidar com os anseios (neo)liberais, não apenas causa grande parte destes anseios ao se impor sobre os indivíduos, como também se alimenta de sua própria inefetividade, pois quanto mais sucumbe à lógica liberal conferindo espaço para o crescimento

⁴⁴ SCHMITT, Carl. **O Conceito do Político – Teoria do Partisan**. Belo Horizonte: Editora Del Rey, 2009, p. 8.

⁴⁵ KELSEN, Hans. **Ob. Cit.** São Paulo: Editora Martins Fontes, 2005, p. 198.

das desigualdades e das frustrações, mais se torna necessário para geri-las. A falência do Estado enquanto organização da vida em comum é a fonte de sua efetividade enquanto último modo de se manter um modo de vida que repudia veementemente a autêntica política. É assim que quanto mais inefetivo for o Estado, mais necessário ele se torna.

1.2 O PROBLEMA DA (RE)SOLUÇÃO DE CONFLITOS

O estado de exceção se manifesta nas democracias contemporâneas de maneira veemente. Segundo os estudos de Giorgio Agamben, devemos ter claros três pontos essenciais para compreensão da modernidade, sendo eles: **(i)** a relação política originária não é o contrato social, mas o bando, isto é, o abandono, que se encontra na zona de indistinção entre o dentro e o fora, entre quem encontra-se abarcado pela lei e quem se encontra excluído de sua vigência pela própria lei⁴⁶; **(ii)** a vida nua capturada pelo poder soberano (o Estado Moderno) encontra-se na relação indistinta entre *zoé* (vida natural) e *bíos* (vida política), ao qual todos nós, seres políticos e viventes, estamos sujeitos; e **(iii)** o campo de concentração e não a cidade deve ser considerado o paradigma de constituição política do ocidente e, por consequência, do Moderno (em dissonância com a doutrina geral propagada desde o século XVIII)⁴⁷. Desses pressupostos, poderemos entender e sem muitas margens para dúvidas até pelo quanto considerado anteriormente, como a manifestação do estado de exceção ocorre na contemporaneidade.

Considerar determinados modelos e arquétipos tipicamente democráticos somente facilitam enxergarmos que a exceção se transfigura como regra e, nestes casos, estaremos diante de uma zona de indiferença e de anomia na qual o ser humano, perspectivado em sua totalidade e plenitude pelas doutrinas que assentam os regimes democráticos – ao menos em teoria e em nome de uma pretensa legalidade – encontram-se, em realidade, completamente desnudos de sua humanidade. A vida nua, aqui, seria o ser humano ingresso em sua indignidade, capturado pelo poder soberano – nosso Estado Moderno – e despojado de toda sua humanidade, ainda

⁴⁶ Para bem entendermos a situação de exceção que se encontra aquele que está excluído da lei e incluído pela própria lei que o excluí, como no caso dos apátridas - num exemplo clássico de Hannah Arendt, bem podemos colocar com o professor Celso Lafer: “Só como transgressor da lei pode o apátrida ser protegido pela lei. Enquanto durar o julgamento e o pronunciamento de sua sentença, estará a salvo daquele domínio arbitrário da polícia, contra a qual não existem advogados nem apelações. [...] Eles não perdem direitos como o direito à vida, à liberdade, à busca da felicidade, ou ainda à igualdade diante da lei por não serem nacionais. De fato, sua situação angustiante não resulta do fato de não serem iguais perante a lei, mas sim de não existirem mais leis para eles, pois estão privados de uma comunidade política que os contemple como sujeitos de direito e em relação à qual tenham direitos e deveres. Os apátridas, ao deixarem de pertencer a qualquer comunidade política, tornam-se supérfluos”. (LAFER, Celso. **A Reconstrução dos Direitos Humanos: Um Diálogo com o Pensamento de Hannah Arendt**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 1991, pp. 147-8).

⁴⁷ Cf. AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 176.

que, no discurso, as teorias liberais e da Revolução Francesa continuem a permear nossas vidas como fundamentos de uma realidade que não existe e não se apresenta como verdadeiramente real, pois dentro do simulacro da democracia.

O simulacro democrático prejudica a compreensão do homem pelo próprio homem e causa demasiadas distorções na realidade, que nada possui de democrática. Liberdade, igualdade e fraternidade, enquanto máximas dos Estados Modernos, devem ser colocadas sob suspeitas nesta concepção para que se tenha, com isso, a análise de suas estruturas e de como suas existências se fazem no plano material, isto é, não somente pelo que consta do texto legal e constitucional como paradigmas de sua existência num suposto plano fático, como também pela sua prática na (ir-)realidade da realidade fática.

O perfil das democracias modernas enquanto simulacros da realidade e inserindo neste contexto a exceção como fundamento da vida em sociedade e da apreensão pelo poder soberano da dignidade do homem, alcança um modelo em que o julgamento sobre a contemporaneidade e os rumos tomados pela sociedade desaguem no poder soberano e sua perpetuação enquanto forma democrática do impossível em suas diversas entranhas, fazendo com que o poder se torne, de certa forma, descentralizado, desde que seja para criar um conflito qualquer que pode ser resolvido por meio da mediação e, mesmo que esta seja mais eficaz do que o poder judiciário, continuará necessitando, mesmo que indiretamente, da tutela deste poder para sua existência, ou seja, se trata de um conflito resolvido por um poder periférico que, talvez, tenha mais poder do que o próprio poder central e oficial do Estado - com o seu órgão julgador - e que mesmo diante deste quadro necessite do Estado e do Poder Judiciário para convalidá-lo.

Sobre essa relação de poder, impossível não nos debruçarmos sobre Michel Foucault e em como ele enxerga na modernidade a prevalência do poder nos ditames gerais (sociais, políticos e, sobretudo, sexuais):

Não se trata de analisar as formas regulamentares e legítimas do poder em seu centro, no que possam ser seus mecanismos gerais e seus efeitos constantes. Trata-se, ao contrário, de captar o poder em suas extremidades, em suas últimas ramificações, lá onde ele se torna capilar; captar o poder nas suas formas e instituições mais regionais e locais, principalmente no ponto em que, ultrapassando as regras de direito que o organizam e delimitam, ele se prolonga, penetra em instituições, corporifica-se em técnicas e se mune de instrumentos de intervenção material, eventualmente violento.⁴⁸

O poder periférico por certo não faz parte do poder oficial do Estado, mas como este o captura, passa a utilizá-lo como modelo de sua existência. Assim, mesmo que surjam diversas

⁴⁸ FOUCAULT, Michel. *Soberania e Disciplina*. In: **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal Editora, 1979, p. 182.

campanhas para composição ou para utilização de meios diversos para resolução de conflitos, é no Poder Judiciário que elas encontram em última instância a sua legitimação, tanto para poderem ser utilizadas quanto para garantir aquilo que nelas se acorda com o uso da força, se necessário. As formas alternativas ou adequadas só em aparência são contrárias ao direito ou diferentes, apenas buscam realiza-lo de modo mais efetivo.

Esta imagem não pode ser vista dissociada da sociedade, sendo parte integrante desta, uma vez que é a partir dela que todos os prospectos possíveis sobre a realidade do direito e do poder judiciário inseridos em estado de exceção permanente passam a fazer sentido, da mesma maneira que seu outro lado, aquele que a utiliza como pano de fundo para outros interesses, também aparece. Pensando deste modo verificaremos que a simulação se utiliza da imagem como sua salvaguarda, fazendo com que toda a realidade se baseie em algo simulado, que nada mais é do que fingir o que não é.

O que temos, portanto, é que a contemporaneidade substituiu toda a realidade e os significados existentes na sociedade por símbolos e signos que não guardam relação com o real, o que atinge o ser humano em sua constituição enquanto tal, já que sua experiência não se encontra mais no plano da sua realidade, mas de uma irreabilidade, de um mundo imaginário em que a única relação com o real está justamente em não ter relação com a realidade social e é justamente por este motivo que o simulacro democrático criado na pretensa realidade da sociedade é a clara manifestação atual do estado de exceção.

No simulacro democrático é necessário se criar uma imagem de que a sociedade está realmente inserida numa democracia, de modo que seus cidadãos possam, por isso, permanecerem sendo ludibriados pela legalidade ao mesmo tempo em que estão inseridos num estado de exceção, fazendo com que sejam incapazes de perceber sua situação de alienação frente ao poder soberano, que nestes fluxos e influxos captura a vida nua e a inclui no momento de sua exclusão. Os simulacros, mais do que criar uma realidade, por vezes a faz através de algo já simulado, isto é, através da simulação do real é criado um novo modelo no qual o simulacro se insere. Por isso considerado a cópia da cópia, na qual o mundo se torna uma cópia da nada fiel simulação que já é uma imitação de algo ideal e que deve ser fundamento de toda a humanidade como inerente ao próprio ser humano. Pelo mesmo motivo, a sociedade possui como grande problema encarar o Poder Judiciário como responsável pela justiça, não o reconhecendo como mero aplicador do direito posto.

Na exceção soberana trata-se, na verdade, não tanto de controlar ou neutralizar o excesso, quanto, antes de tudo, de criar e definir o próprio espaço no qual a ordem jurídico-política pode ter valor. Ela é, neste sentido, a localização (Ortung) fundamental, que não se limita a distinguir o que está dentro e o que

está fora, a situação normal e o caos, mas traça entre eles um limiar (o estado de exceção) a partir do qual interno e externo entram naquelas complexas relações topológicas que tornam possível a validade do ordenamento.⁴⁹

O estado de exceção, nesta concepção agambeniana, fará com que se tenha a abertura de espaços nos quais a lei atuará sem que com isso tenhamos o fim do próprio estado de exceção, já que é por ele - e não pela Constituição ou pela Legislação Infraconstitucional - que a própria exceção buscará seu fundamento de existência. Neste espaço aberto, o dentro e o fora, a exclusão e a inclusão, se tornam indistintas, colocando em evidência o enfraquecimento das instâncias e instituições do Estado em detrimento desta ordem (ainda que tal ordem não seja política ou jurídica).

Não por menos, é neste paradigma (num sentido agambeniano de paradigma) que a justiça deve ser encarada, pois com a abertura do local ilocalizável premente do estado de exceção, a justiça estará também autorizada a funcionar e o seu “exemplo” será sempre aquele determinado e autorizado pelo estado de exceção, o que hoje se reverte na afirmação tomada como regra de que a atuação do poder judiciário enquanto mero aplicador da lei deve ser vista e considerada como real aplicação da justiça.

Mas, se para Giorgio Agamben, “o exemplo, digamos, é excluído do caso normal não porque não faça parte dele, mas, pelo contrário, porque exhibe seu pertencer a ele. Ele é verdadeiramente paradigma no sentido etimológico: aquilo que ‘se mostra ao lado’, e uma classe pode conter tudo, mas não o próprio paradigma”⁵⁰, devemos então entender que o exemplo pode conter tudo menos o seu próprio paradigma⁵¹, quando o estado de exceção coloca a justiça como exemplo paradigmático, destrona o lugar da realidade e impede a manifestação democrática, que para nós e para todos os efeitos deste trabalho, refere-se à possibilidade de entendermos que estamos capturados pelo estado de exceção, mas conscientes de que não estamos cooptados por ele.

Enfraquecer o político é enfraquecer o debate em torno dele, transformando a sociedade preordenada em apenas mais um símbolo de domínio do poder soberano, não contribuindo para a formação de um ser humano ciente de seu papel na sociedade, mas, pelo contrário, ratificando o papel do poder soberano em transformar o estado de exceção em regra e capturar a vida nua em sua manifestação simulada em meio ao simulacro da democracia que se propaga como

⁴⁹ AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, pp. 25-26.

⁵⁰ AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 29.

⁵¹ Cf. AGAMBEN, Giorgio. **Signatura Rerum: Sobre o Método**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2019.

fomentador da pretensa legalidade e polivalência dos direitos humanos, ocorrendo no mundo todo, o que nos últimos anos ficou bem evidenciado no Brasil.

Há uma distinção amplamente ignorada, ou caracterizada de modo errôneo, no pensamento pós-cartesiano: a que separa questões que são para mim e você, de um lado, e aquelas que são para nós, do outro. Tem ela um papel tremendamente importante e pervasivo nas questões humanas, de maneiras tanto banais como fatídicas.⁵²

Transpondo para um tipo ideal de racionalidade, além de quebrar com as ideias antes concebidas, passa a trazer também como as políticas estatais regulariam a vida em sociedade, num claro exemplo de como o modelo biopolítico se estabelece como forma de controle em todas as instâncias e períodos, impedindo a manifestação de todos os agentes que fazem parte da sociedade e deixando o real controle apenas com alguns grupos hegemônicos que teriam todo o aparato do Estado para usar naquilo que de útil tivesse aos seus interesses (ou em nome de uma dita “necessidade”). O poder soberano, neste estágio, assume o controle da democracia e determina o que será a vida, mantendo para si o controle da vida nua e o poder decisório de vida e morte de todos os cidadãos.

Com este modelo de burocratização das relações estatais – e até mesmo entre particulares – temos a consolidação como parte fundante dos paradigmas dominantes de exclusão que se propagaram no Brasil e no mundo como modelos perfeitos de política social, acentuando as diferenças e atingindo toda a sociedade ao excluir dos centros de poder parcelas significativas da população em geral. Através deles é que se verificam que a exclusão é necessária para que a própria inclusão seja realizada, tornando o sistema de desigualdades sociais válido e eficaz frente ao poder soberano, ou seja, a vida nua é oficializada com a burocratização do Estado frente às desigualdades, tornando a vida indigna, não merecedora de ser vivida, fazendo com que a inclusão se confirme justamente pela exclusão, pelo seu não-pertencimento à sociedade.

A exclusão-inclusiva, clara manifestação do estado de exceção das democracias modernas, é o principal meio de assentar a continuidade de privilégios há muito existentes ao passo que fomenta a necessária inserção desse paradigma dominante como uma das muitas dificuldades de se pensar numa possibilidade de emancipação, em que o poder soberano participa da vida nua ao excluí-la de sua realidade e, por meio do simulacro, a insere novamente, tornando possível a inclusão do direito e até mesmo de uma dita “justiça” que, a bem da verdade,

⁵² TAYLOR, Charles. **Ob. Cit.** São Paulo: Edições Loyola, 2000, p. 205.

trata-se da exclusão da realidade como um todo, que não se encontra no real, mas sim no plano do simulacro democrático, no imaginário do que poderia ser real.

Esse reflexo da filosofia é vivido na atualidade, quando tais teorias se assentam como fundamentais para compreensão do ser humano, desde sua liberdade até os direitos que decorrem de sua existência. Mas ao passo que declara tais direitos, silencia-se quanto ao poder soberano de vida e morte sobre os cidadãos – no exemplo mais forte e terrível que podemos lembrar: os campos de concentração na Segunda Guerra Mundial –, monopólio do Estado que o usa de diversas formas, seja silenciando-se quando necessário falar, seja permitindo abusos legais por aqueles que detêm o poder – punindo-se os mesmos abusos daqueles que não possuem o poder – ou mesmo ignorando os cidadãos, dando-lhes direitos, mas não os efetivando, deixando o estado de exceção dentro deste simulacro democrático de pretensa legalidade vivo e determinante sobre a vida nua dos homens.

O homem ocidental aprende pouco a pouco o que é ser uma espécie viva num mundo vivo, ter um corpo, condições de existência, probabilidade de vida, saúde individual e coletiva, forças que se podem modificar, e um espaço em que se pode reparti-las de modo ótimo. Pela primeira vez na história, sem dúvida, o biológico reflete-se no político; o fato de viver não é mais esse sustentáculo inacessível que só emerge de tempos em tempos, no acaso da morte e de sua fatalidade: cai, em parte, no campo de controle do saber e de intervenção do poder.⁵³

O papel do simulacro democrático é justamente de impedir que se tornem visivelmente claras as desigualdades sociais, a legalidade que somente inclui pela exclusão e, sobretudo, que os direitos postos são apenas parte de um emaranhado e intrincado sistema de autopreservação do poder soberano para sua perpetuação e apaziguamento das massas para que não se levantem contrariamente às suas determinações, enquanto os seres humanos permanecem ludibriados com a democracia pretensamente existente, numa forma evidente de controle dos corpos, como denunciada por Michel Foucault.

A busca pela efetividade de determinados direitos que, apesar de constarem nos textos legais e, principalmente, nos textos constitucionais, jamais foram realmente destinados à sociedade, mas sim à pessoas e grupos seletos que dominam todas as instâncias sociais e influem significativamente nos centros decisórios do Estado, tomando para si os únicos “merecedores” dos consagrados direitos, se torna a busca de todo cidadão quando este percebe a gravidade do estado de exceção enquanto simulacro democrático, com a apreensão da vida nua através de direitos que não lhes cabem, apesar de teoricamente destinados a elas.

⁵³ FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: A Vontade de Saber**. Rio de Janeiro: Graal Editora, 1999, p. 134.

Na contemporaneidade, esta é a formação do estado de exceção nas democracias, que se utilizam de simulacros para criar realidades jurídicas, sociais e políticas distintas daquelas nas quais a sociedade de fato (sobre)vive, construindo a exclusão-inclusiva com bases na captura da vida nua através da própria lei que teoricamente a protege. Nos modelos ocidentais de democracia, baseados em muito ainda nos ideais iluministas e contratualistas, bem como na influência da Revolução Francesa, esta é a forma com que a vida nua é excluída e ao mesmo tempo incluída no ordenamento. O mais triste disso tudo é que os cidadãos, mais do que aceitar esta condição, a defendem (no silêncio das massas), principalmente porque não percebem que, mais influente do que Jean-Jacques Rousseau, está Thomas Hobbes e o absolutismo.

A falsa ideia de igualdade e de liberdade é a pura encarnação do discurso sobre a legalidade constitucional em que se insculpem os direitos fundamentais, o mesmo se valendo do papel que a “justiça” cumpre neste discurso do estado de exceção, sendo ela a contradição de si em si mesma pela maneira com que é (im-)posta pelo poder soberano, que não somente delimita legalmente o que é a justiça, como atravessa a própria delimitação legal ao traçar outros modelos, como aquele fundamentado pela necessidade e que podemos resumir de duas maneiras, como já bem delimitamos anteriormente: a necessidade não reconhece nenhuma lei ou ela cria sua própria lei, tornando o restante suscetível aos seus desígnios, como ocorre com a mera aplicação do direito pelo Poder Judiciário como a forma de justiça por excelência.

Essa é a função e a justificação de existência de simulacros que permitem a transmutação da realidade para algo inexistente. Os simulacros nas democracias exercem papel capital, insculpendo direitos fundamentais na forma de legalidade – isto é, simplesmente transcritos em suas Cartas Constitucionais – sem que se tenha, em contrapartida, a real delimitação e alcance desses direitos. O que se tem, nesta concepção, é a inserção de simulacros em que os cidadãos, todos em vidas nuas capturadas pelo Estado enquanto fomentador do poder soberano na modernidade, acreditam possuir tais garantias legais quando, em realidade, encontram-se todos em situação diversa, de extremo controle exercido pelos meios estatais. Os simulacros impedem a aparição de uma realidade diferente daquela da simulação.

O Estado formal democrático se realiza genericamente apenas na Constituição, sendo acessível, concretamente, apenas a uma pequena parcela da população, aquela economicamente incluída, que vive nos centros das grandes cidades, onde se reconhece o cidadão de que trata a lei federal. Enquanto na Europa se observam medidas de exceção de caráter legislativo, pelo fato de que se reconhece nesses países uma tradição maior de universalização dos direitos fundamentais, o mesmo não se constata na América Latina e em países de capitalismo periférico e democracia incipiente. Isso porque não existe a necessidade, no processo de dominação, de se

estabelecer a exceção por norma geral e abstrata, já que, de fato, a exceção já está inserida nas suas tradições, chancelada, muitas vezes, pela jurisdição.⁵⁴

Para nós torna-se muito evidente de percebermos como o Poder Judiciário atua em jurisdição de exceção, seja ele o autor do ato com força-de-lei seja ele o validador deste ato oriundo de outro poder estatal. E nesta conjectura, o que passará sempre será a forma com a qual o estado de exceção se porta, haja vista que, mesmo sendo o principal agente propagador da exceção, o judiciário é, também e devido ao espaço aberto pelo próprio estado de exceção - o local ilocalizável -, aquele que porta o “ideário da justiça”, praticamente como o único e último bastião desta garantia na modernidade.

A realização genérica da Constituição Federal é, sem margem para dúvidas, formalmente colocada diariamente, o que nem de perto considera-se como a real efetividade de suas premissas mais básicas, como por exemplo, o princípio da igualdade perante a lei, que caberá ao final um segundo questionamento: quem é igual perante a lei?

Segundo a Constituição Federal de 1988, homens e mulheres são iguais perante a lei. Mas será mesmo que essa máxima se verifica na realidade? Ideia interessante nos apresenta Hans Kelsen, quando afirma que pode haver igualdade perante a lei, mesmo que a própria lei não tenha igualdade⁵⁵, o que para nós, podemos inferir como um bom exemplo, acerca do serviço militar obrigatório para homens e mulheres sem que com isso se caracterize uma afronta à Carta Constitucional. Encontra-se devidamente fundamentada no Art. 143, § 2º, da Constituição Federal de 1988, regulamentado pela Lei nº 8.239/91.

Não é a isto que nos referimos quando levantamos a questão do “mito” da igualdade perante a lei, mas exatamente o oposto, ou seja, a necessidade de rompimento com esta consolidação pragmática (e paradigmática) do estado de exceção, já que nem todos são iguais, seja em termos financeiros, de conhecimentos técnicos (lembramos do Código de Defesa do Consumidor e da possibilidade de inversão do ônus da prova, também possibilitada quando a produção importar em excessiva dificuldade, conforme Art. 373, § 1º, do CPC) e, principalmente, de acesso aos meios possíveis para apreciação do seu caso.

É aqui que reside nossa crítica ao “mito” da igualdade, pois tem como consequência o acirramento entre pontos de vista diferentes, fazendo com que as pessoas recusem igualmente

⁵⁴ SERRANO, Pedro Estevam Alves Pinto. **Ob. Cit.** São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2016, p. 108.

⁵⁵ Neste sentido, podemos mencionar: “A igualdade perante a lei pode existir mesmo quando não existir nenhuma igualdade na lei, quer dizer, quando a lei não prescrever nenhum tratamento igualitário. Se a lei confere apenas aos homens, e não às mulheres, um direito de voto e, portanto, não existe sob este aspecto igualdade na lei, pode no entanto subsistir o princípio da igualdade perante esta lei”. (KELSEN, Hans. **Ob. Cit.** São Paulo: Editora Martins Fontes, 2011, p. 60).

qualquer possibilidade de composição e, mais ainda, de terem que abrir mão de suas crenças e valores. Assim, o âmbito da convivência, do político, vai sendo cada vez mais juridicizado, e a lógica da exceção ganha terreno.

A exceção estará presente na jurisdição quando suas decisões se apresentarem como mecanismos de desconstrução do direito, com finalidade eminentemente política, seja pela suspensão da própria democracia – como ocorreu, por exemplo, na América Latina, em países como Paraguai e Honduras –, seja pela suspensão de direitos da sociedade ou parcela dela, como de fato ocorreu e ainda ocorre no Brasil [...] ⁵⁶

Não de hoje, ouvimos nos bancos dos primeiros anos de direito (para não dizer nos primeiros dias de curso) sobre a necessidade de relativização do princípio da igualdade, na famosa máxima que praticamente nos persegue: “tratar os iguais como iguais e os desiguais como desiguais” ⁵⁷. Por mais simplório e, por vezes, por mais paradoxal que possa parecer, essa assertiva reflete exatamente o papel e o desserviço que cumpre o poder judiciário que, com sua força de atuação em jurisdição de exceção, deixa de propiciar julgamentos com lastros nos princípios, na lei, na Constituição Federal e acaba, ao final, convalidando e/ou criando a própria exceção, conferindo a esta o nome de “justiça”.

O resultado é uma situação paradoxal em que o Poder Judiciário ao se sobrepor constantemente sobre os demais Poderes, começa a ser contestado pelos próprios jurisdicionados, que se percebem cada vez menos contemplados nas decisões judiciais. E aí pode acontecer que mesmo quando os juízes decidem de forma a respeitar maximamente o texto constitucional ou legal, acabam por encontrar grande repúdio da sociedade, o que ocorre de forma mais corriqueira em casos sensacionalistas.

Passa a ser indiferente se as decisões conformam-se ao próprio direito ou aos anseios populares, pois isto se altera constantemente, evidenciando que o poder de decisão acaba encontrando apenas em si mesmo a sua própria legitimação, pois pode pelo artifício da generalização da exceção englobar qualquer discurso e a qualquer momento.

A exceção medieval representa, nesse sentido, uma abertura do sistema jurídico a um fato externo, uma espécie de *fictio legis* pela qual, no caso, se age como se a escolha do bispo tivesse sido legítima. O estado de exceção moderno é, ao contrário, uma tentativa de incluir na ordem jurídica a própria

⁵⁶ SERRANO, Pedro Estevam Alves Pinto. **Ob. Cit.** São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2016, p. 104.

⁵⁷ De tão salutar que é a conceituação deste princípio da igualdade e sua gerência na realidade, que assim colocou Hans Kelsen: “O princípio não é, pois, de forma alguma, um princípio de igualdade. Ele não postula um tratamento igual, não apenas um tratamento igual mas também um tratamento desigual. [...] Como já acentuamos, o princípio ou regra de que os que são iguais devem ser tratados igualmente apenas pode valer em combinação com a regra segundo a qual os que são desiguais devem ser tratados de forma desigual”. (KELSEN, Hans. **Ob. Cit.** São Paulo: Editora Martins Fontes, 2011, pp. 54-5).

exceção, criando uma zona de indiferenciação em que fato e direito coincidem.⁵⁸

A captura pela lógica da soberania se tornou algo tão banal que hoje a cooptação já não assombra como deveria. O despertar dogmático deste estado catatônico de genuflexões parece passar antes pela percepção de que estamos cooptados para então percebemos o mais óbvio de todos os males: o estado de exceção nos captura diariamente.

A partir desse momento, vemos que o estado de exceção torna-se regra e permite, com a abertura do local ilocalizável, que as mais diversas violações sejam realizadas. Os campos de concentração foram a máxima de nosso tempo, em que o fato e o direito coincidiram perfeitamente, mas não são as únicas formas de identificarmos como o estado de exceção age nas mesmas características e formas. Pior do que isso: quando abre o espaço da exceção, permite inclusive que os piores arroubos legais sejam considerados como aplicação da justiça.

Auschwitz é exatamente o lugar em que o estado de exceção coincide, de maneira perfeita, com a regra, e a situação extrema converte-se no próprio paradigma do cotidiano. Mas é precisamente esta paradoxal tendência que se transformou no seu contrário, tornando interessante a situação-limite. Enquanto o estado de exceção e a situação normal, conforme acontece em geral, são mantidos separados no espaço e no tempo, nesse caso, mesmo fundando-se reciprocamente em segredo, continuam opacos. Mas quando passam a mostrar abertamente a convivência entre si, conforme ocorre hoje de maneira cada vez mais frequente, iluminam-se uma à outra, por assim dizer, a partir do interior. Isso implica, contudo, que a situação extrema já não pode servir de critério de distinção, como acontece em Bettelheim, mas que a sua lição é antes de mais a da imanência absoluta, a de ser “tudo em tudo”.⁵⁹

O campo de concentração e, mais especificamente, Auschwitz, é a personificação perfeita de como o estado de exceção se imprimiu na modernidade. Não mais como uma captura da biopolítica pelo Estado, mas em seu convertimento a uma tanatopolítica, uma política de morte permitida no espaço em que fato e norma, ao coincidirem, tornaram a humanidade um acaso qualquer possível no campo de concentração.

Não devemos deixar de considerar, também com Giorgio Agamben, que o estado de exceção não é uma ditadura, mas uma zona de anomia, um espaço vazio de direito em que a exceção procura se relacionar com o direito como mera justificativa de si, sem que com isso ocorra, doutra via, a prevalência desses mesmos direitos⁶⁰, bastando para tanto analisar,

⁵⁸ AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** São Paulo: Boitempo Editorial, 2004, p. 42.

⁵⁹ AGAMBEN, Giorgio. **O Que Resta de Auschwitz: O Arquivo e a Testemunha [Homo Sacer III]**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013, p. 57.

⁶⁰ Neste sentido: “O estado de exceção não é uma ditadura (constitucional ou inconstitucional, comissária ou soberana), mas um espaço vazio de direito, uma zona de anomia em que todas as determinações jurídicas – e, antes de tudo, a própria distinção entre público e privado – estão desativadas. [...] Esse espaço vazio de direito parece

igualmente, o Regime Nazista, cuja fundamentação para concentração de poderes nas mãos de Adolf Hitler ocorreu com fundamento na própria Constituição de Weimar, ou seja, o estado de exceção oriundo da suspensão da Constituição da República de Weimar encontrou seu fundamento na própria Carta Constitucional, abrindo o espaço não somente para concentração dos poderes e da decisão soberana no *Führer*, como também o espaço possível de indistinção e anomia do campo de concentração.

E a realidade não se mostra diferente quando analisamos países pretensamente democráticos, mesmo o caso brasileiro. O estado de exceção se mostra de diversas maneiras, seja com o campo de prisioneiros de Guantánamo ou o *USA Patriot Act*, no caso dos Estados Unidos ou, para melhor compreendermos uma realidade palpável para nós, brasileiros, vemos a seletividade do Poder Judiciário, a criminalização de “negro, pobre e favelado”, tidos como suspeitos/culpados antes de tudo ou mesmo a dificuldade de acesso às políticas públicas - inclusive de acesso ao poder judiciário - das parcelas que se encontram afastadas dos grandes centros (a Cidade de São Paulo é um exemplo claro dessas dicotomias).

O discurso, todavia, será sempre de que vivemos em uma democracia com os direitos humanos e garantias fundamentais sendo efetivados diariamente, embora tal discurso seja também próprio do estado de exceção. Mesmo o discurso é produzido no espaço que se abre pelo estado de exceção, tudo para fomentar um simulacro no qual a democracia realize atos de exceção sem que seja “julgada” por isso ou, ainda que o seja, que imprima na necessidade a justificação para que o ato seja realizado.

E nesta conjectura estará o Poder Judiciário, avalizando decisões de exceção ou criando sua própria exceção, tornando o termo “justiça” tão banal quando a vida humana daqueles que dependem de uma verdade “análise” do processo e que recebem, todavia, uma resposta que caracteriza em plenitude a (im-)possibilidade do juízo. Antes de prosseguirmos e para melhor contextualizarmos este papel do Poder Judiciário, citemos como Giorgio Agamben traz o julgamento de Jesus Cristo frente a Pôncio Pilatos:

O processo de Jesus não é, pois, propriamente, um processo, mas algo que nos falta definir e para o qual provavelmente não se conseguirá encontrar um nome. O desconforto é o mesmo no que tange à crucificação. Se não pode existir um processo sem juízo, muito menos pode existir, sem juízo, uma pena. [...]

ser, sob alguns aspectos, tão essencial à ordem jurídica que esta deve buscar, por todos os meios, assegurar uma relação com ele, como se, para se fundar, ela devesse manter-se necessariamente em relação com uma anomia”. (AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** São Paulo: Boitempo Editorial, 2004, pp. 78-9).

Que haja um processo mas não um julgamento é, na realidade, a mais severa objeção que se possa levantar contra o direito, se é verdade que o direito é, em última instância, processo, e este, em essência, julgamento.⁶¹

Em estado de exceção, conhecemos o resultado do processo antes mesmo do seu despacho inicial. A (im-)possibilidade do juízo se caracteriza exatamente por este aspecto, por ser algo que não encontra lastro na realidade, mas que se torna possível na materialidade graças ao estado de exceção. Mesmo diante da “inexistência” do processo e, por consequência, do juízo, a pena, por sua vez, existe e dentro da “Teoria do Partisan” encontra-se direcionada ao negro, pobre e favelado, que já é considerado culpado pela mídia e pela polícia antes mesmo da instauração de qualquer processo em juízo.

Ainda mais evidente fica, então, o papel da justiça neste sintagma, isto porque o estado de exceção permanecerá apontando que mesmo a (im-)possibilidade do juízo é, em real, o reconhecimento do direito aplicado de forma justa pelo Poder Judiciário, mesmo que para isso se retirem todos os direitos daquele que está teoricamente em juízo, somente retomando direitos quando, ironicamente e por alguma forma, comete alguma infração ao direito posto, ou seja, não possui quaisquer direitos, mas em caso infrinja o estado de exceção posto, responderá por estes atos⁶².

É complicado, sem dúvidas, de se considerar como este estado de exceção encontra-se presente mesmo nas democracias. Para nós brasileiros, num passado recente, torna-se um penoso trabalho, isto porque saímos de um tenebroso período de vinte e um anos de Ditadura Militar (1964-1985) para então passarmos a um período de suposta calma, com a promulgação da Constituição Federal de 1988, que seria um alento com seu grande rol de direitos e garantias fundamentais - que, sabemos bem, são mais desrespeitados do que efetivamente colocados em prática.

Basta se verificar, para tanto, que as estruturas do Poder Judiciário permaneceram inalteradas, sendo os ministros da Ditadura Militar os mesmos do “Período Democrático”, não tendo alterações também nas demais instâncias que compõem os quadros do judiciário nacional,

⁶¹ AGAMBEN, Giorgio. **Pilatos e Jesus**. São Paulo: Boitempo Editorial; Florianópolis: Editora da UFSC, 2014, pp. 67-9.

⁶² É com Hannah Arendt ao analisar a situação dos apátridas que vemos essa constatação com melhor ênfase: “O mesmo homem que ontem estava na prisão devido à sua mera presença no mundo, que não tinha quaisquer direitos e vivia sob ameaça de deportação, ou era enviado sem sentença e sem julgamento para algum tipo de internação por haver tentado trabalhar e ganhar a vida, pode tornar-se um cidadão completo graças a um pequeno roubo. Mesmo que não tenha um vintém, pode agora conseguir advogado, queixar-se contra os carcereiros e ser ouvido com respeito. Já não é o refúgio da terra: é suficientemente importante para ser informado de todos os detalhes da lei sob a qual será julgado. Ele torna-se pessoa respeitável”. (ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo: Antissemitismo, Imperialismo e Totalitarismo**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 1989, p. 320).

tornando a eternização do estado de exceção uma prática comum mesmo após a Constituição Federal de 1988 e, por isso, tornando difícil percebermos atos de exceção mesmo numa democracia (e que ainda hoje são vendidos em discurso como promoção da democracia e aplicação da justiça).

Muito mais difícil, no entanto, é identificar medidas de exceção e Estado de polícia funcionando dentro dos Estados democráticos, mas elas seguramente existem. No Brasil contemporâneo, por exemplo, a figura do inimigo deixou de estar dispersa por toda sociedade, como acontecia em relação ao inimigo comunista da ditadura, que não possuía feição, podendo estar presente em qualquer segmento social. Hoje, identifica-se o inimigo na figura mítica do bandido, o agente da violência que quer destruir a sociedade.⁶³

Analisando por este paradigma, vemos o quão importante o discurso se torna para efetivação do estado de exceção, pois mesmo que este se apresente como modelo e forma construída na sociedade, o discurso subverte a lógica e imprime o oposto, isto é, que vivemos numa democracia em que a efetivação dos direitos e garantias fundamentais insculpidos na Constituição Federal se fazem presentes, ainda que de forma paulatina e, pasmem, mesmo que precisem, em alguns casos, de serem desrespeitados.

Torna-se, assim, uma prática de governo que, dentro de uma lógica de discurso de exceção, pressupõe a errônea ideia que tanto o direito como a (im-)possibilidade do juízo se transfiguram como um anseio da sociedade, quando em realidade trata-se do espaço aberto pelo estado de exceção para permitir que o Estado Moderno tenha, então, a governabilidade necessária para manutenção do próprio estado de exceção.

Si hoy en día presenciamos la dominación aplastante del gobierno y la economía sobre una soberanía popular que ha sido progresivamente vaciada de todo sentido, es tal vez porque las democracias occidentales están pagando el precio de una herencia filosófica que habían asumido sin beneficio de inventario. El malentendido que implica concebir el gobierno como simple poder ejecutivo es uno de los errores más cargados de consecuencias en la historia de la política occidental. Se ha discutido sobre el hecho de que la reflexión política de la modernidad se esconda detrás de abstracciones vacías como la ley, la voluntad general y la soberanía popular, dejando el problema del gobierno y su articulación de lo soberano.⁶⁴

Colocados os pontos acima, vemos de maneira clara que a questão da justiça na realidade atual do Estado Moderno perpassa pensarmos em sua inserção dentro do estado de exceção, no espaço aberto por este e que permite, assim, que a própria democracia finque suas

⁶³ SERRANO, Pedro Estevam Alves Pinto. **Ob. Cit.** São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2016, p. 145.

⁶⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Nota Preliminar Sobre el Concepto de la Democracia. In: Democracia, ¿en qué estado?* AGAMBEN, Giorgio; BADIOU, Alan; BENSÁID, Daniel (et al). Buenos Aires: Prometeo Libros, 2010, p. 13.

bases em direitos, garantias e princípios tidos por fundamentais, mas que ao final não passam de mero discurso retórico para manutenção do estado de exceção.

A jurisdição enquanto exceção significa que existe uma possibilidade constante de se desrespeitar o direito, mas isto não quer dizer simplesmente a negação, e sim o reforço de sua lógica. Se o direito se alimenta de sua própria inefetividade, como mostramos acima, fica claro agora que isto acontece graças ao estado de exceção. Ora, o discurso, a lógica jurídica se fortalece quando o aplica e, também, quando aplica-o desaplicando, suspendendo direitos e garantias fundamentais.

Mais especificamente, a lógica jurídica enquanto condição de possibilidade do estado de exceção implica justamente na indiscernibilidade a respeito da aplicação e da suspensão do direito. Vimos que tal zona de (in)decisão é correlata da noção de necessidade, que diz respeito às contingências de cada caso. E aí é que reside o perigo. Quem decide qual ou quais são as necessidades que devem ser levadas em consideração e prevalecer, quais justificam a suspensão ou não do ordenamento? Indo um pouco além, a necessidade diz respeito a quais interesses ou direitos tutelados, os do Estado, da sociedade, de alguns grupos ou instituições, ou interesses e direitos individuais?

Enquanto permanecer esta abertura, estas zonas de indiferenciação que abrem espaço para decisionismos, o estado de exceção permanece capturando de antemão toda e qualquer forma de resolução de conflitos que apareçam. Quando estas outras formas se colocam como alternativas ou mais adequadas em relação ao modelo de jurisdição tradicional, no fundo estão mostrando a inefetividade do direito para satisfazer as demandas individuais, aumentando o âmbito de aplicação da lógica jurídica através do aumento da des-regulamentação, pois a solução de conflitos interpessoais, em uma sociedade complexa como a nossa, muitas vezes significa uma redução simplória da complexidade, e gera problemas maiores que as soluções apresentadas.

Por mais que as intenções possam ser boas, o que temos visto em termos de formas alternativas de resolução de conflitos é o aperfeiçoamento da lógica jurídica e, com isso, do estado de exceção. O entusiasmo com elas tem obnubilado o fato de que, em regra, têm mais é contribuído com o individualismo exacerbado, sendo valoradas especialmente por suas possibilidades em atender, melhor que o Judiciário, às demandas narcísicas. Verifica-se, assim, o reforço do discurso (neo)liberal e o acirramento das tensões sociais, numa lógica paradoxal em que quanto mais se mostra a inépcia da prática judiciária para responder às demandas, mais se reforça a lógica jurídica, a qual, por sua vez, precisa incrementar novas formas de resolução

de conflito. Estas outras forma estão aptas a romper com o estado de exceção ou são por ele cooptadas? É sobre isso que falaremos a seguir.

1.3 A MEDIAÇÃO COMO FORMA ALTERNATIVA (OU ADEQUADA) DA EXCEÇÃO

Antes de prosseguirmos precisamos nos indagar de um ponto fundamental e que acima já destacamos em algumas questões: será que todos os conflitos, ou mesmo aquilo que se coloca como um conflito em nossa vida, possui solução? Ou será que, doutra via, estamos transformando fatos, que não mais possuem soluções, em problemas para serem solucionados e, por conseguinte, eternizando nossas vidas em questões sem respostas que, longe de resolverem os conflitos, colocam em evidências conflitos ainda maiores, aquele próprio do ser humano, do “eu” com o nós?

Viver diariamente tratando fatos como problemas, por mais óbvio que possa parecer, contribui diretamente em não conseguirmos lidar com o “eu”, como o entorno e com os outros, atravancando nossa relação ética, social e política, como acima demonstrado. E ainda mais óbvio do que isso, ficamos num liame, num verdadeiro estado de exceção do “eu consigo mesmo” e com os outros sobre o que é a felicidade⁶⁵, o que certamente influi na forma com que lidamos na relação diária da política e, claro, das demandas do judiciário.

Essa pequena pergunta é salutar ao direito, pois é na sua evidência que se encara aquilo que é levado ao poder judiciário. Quantos fatos são encarados como problemas e levados ao poder judiciário como única forma de resolução do conflito? Veja-se que neste sentido nem mesmo estamos tratando do código binário procedência/improcedência da ação, mas sobretudo de outro instituto, como a carência da ação ou mesmo de uma ação sabidamente prescrita, que ainda assim leva o tempo da tramitação do processo para serem reconhecidas por nossa incapacidade de reconhecermos a perda (seja ela da morte ou de uma causa).

Estas são questões que apontam para a dificuldade, senão impossibilidade, de se chegar a respostas minimamente consensuais sobre aquilo que diz respeito à convivência social e sua ordenação, desde as mais simples às mais complexas e, principalmente, como a dificuldade de lidar com tais questões acabam por agravá-las, donde nos vemos inseridos cada vez mais neste

⁶⁵ Aqui, podemos trazer um pequeno ensinamento budista que muito pode contribuir: “Os parâmetros de felicidade que o mundo nos impõe são ilusórios. Basta ver a publicidade. Qual é a imagem de felicidade que se tenta passar? E por meio do quê? Dinheiro, bem-estar econômico, prazeres sensoriais, imagem pessoal, importância social, admiração... Por que comprar tal carro? Porque vão achar que sou legal ou uma pessoa importante. Esta é a imagem ideal da nossa sociedade. A imagem da felicidade baseada no bem-estar econômico é uma grande armadilha, uma grande ilusão”. (CESAR, Bel. **Grande Amor: Um Objetivo de Vida – Diálogos Entre Lama Michel Rinpoche e Bel Cesar**. São Paulo: Editora Gaia, 2015, p. 50).

ciclo vicioso que nos torna cada dia mais infelizes e impossibilitados de encontrar respostas para as nossas questões, por mais simples que possam aparecer.

Por trás destas diferenças parece-nos haver uma ligação umbilical entre o modelo judicial “tradicional” e as demais formas de solução de conflitos, a qual consiste justamente em manter intacta a ideia de conflito. A rigor, o que parece é que a pretensa “ressignificação” se dá apenas num plano superficial, o que acaba por reforçar ainda mais o sentido tradicional ou corriqueiro de conflito, não problematizando tal sentido de modo radical, mas tão somente conferindo-lhe novas roupagens.

As soluções que serviam há trinta anos já não valem mais. É necessário reinventar a clínica, a pedagogia e a justiça. E tanto melhor se pudermos aprender com esses mesmos adolescentes, que sofrem diretamente em seu corpo a espetacular mudança de paradigma pela qual estamos passando - da era industrial para a era da informação -, as soluções inusitadas que eles estão encontrando para viver em época sem padrão, que chamamos em psicanálise de *a época do Outro que não existe*.⁶⁶

É notório, neste sentido, o crescimento espantoso pela busca e promoção de outras formas de solução de conflito, como a arbitragem, a conciliação e a mediação, por exemplo, mas também outras mais controvertidas, como a constelação familiar. O que todas elas possuem em comum é o fato de apontar para as limitações do próprio modo de funcionamento do direito no que diz respeito à busca da forma mais adequada para se resolver os problemas, uma vez que estes acabam por perder muito de suas especificidades quando tratados pela lógica jurídica tradicional, a qual privilegia sempre um mínimo de abstração em relação às aspirações concretas dos indivíduos envolvidos.

Grosso modo, fala-se cada vez mais que a lógica jurídica desenvolvida nos últimos séculos não mais se adequa aos problemas do mundo atual, com todo o avanço tecnológico, transformações em ritmo cada vez mais acelerado e crescimento das relações virtuais em detrimento das fisicamente presenciais. A velocidade com que a vida se desenvolve é cada vez menos compatível com a morosidade do direito e a desregulamentação crescente das relações sociais não significam uma diminuição de conflitos, tanto que as demandas judiciais continuam aumentando, mas apontam para a necessidade de formas diferentes em sua abordagem, até mesmo para fugir do comum, do diário.

A necessidade de respostas corretas vem sendo, apressuradamente, substituída pela demanda por respostas rápidas, efetivas e, sobretudo, satisfativas, isto é, que privilegiem os

⁶⁶ FORBES, Jorge. **Você Quer o Que Deseja?** Barueri: Manole, 2016, p. 31.

interesses pessoais envolvidos nos conflitos, colocando em evidência uma “idiotização” da vida na qual a procura pelo público, através do direito e do Poder Judiciário, se traduz unicamente numa elevação de sentidos do privado. Isto permite-nos perceber que a discussão a respeito das teorias da decisão parece estar atrelada mais a uma dimensão social dos conflitos, enquanto que as outras formas de resolução de conflitos mostram-se mais sensíveis com os interesses, vontades, sentimentos das pessoas diretamente envolvidas.

Aí reside a grande dificuldade de nosso tempo: como superar o modelo de pensamento moderno racionalista sem abandoná-lo por completo? Este paradigma até hoje imperante tem como um de seus corolários a grande capacidade de disjunção, de separar para conhecer melhor, e isto foi o que proporcionou tamanho avanço tecnológico em tão pouco tempo. Contudo, este mesmo paradigma já se mostra insuficiente ao nosso tempo, posto que não consegue mais lidar com tanta novidade e diferenças advindas dele próprio.

Senão a maior, com certeza uma das maiores dificuldades em superar o paradigma da modernidade não reside tanto na eficiência do pensamento científico e racional, mas talvez na sua debilidade, a qual consiste em colocar o ser humano no lugar mais importante, no centro de tudo, sem perceber o quão insuportável isto é. O ser humano se coloca como o centro de tudo, mas fica ele mesmo sem referências, tão mais vazio e perdido quanto mais alastra seu domínio - que é deveras violento - por todo o planeta.

Esta “certeza” se passa como tal não pelo verniz racional que ostenta, mas por consistir em uma crença, em um pressuposto que se assume pois, sem o qual, toda lógica moderna teria que se deparar com suas falhas, tensões, paradoxos. Não passa de uma “certeza” tão frágil quanto a situação existencial do homem moderno que, reconhece-se como o centro do mundo, que se coloca como o que há de mais importante - seja enquanto “espécie” ou enquanto indivíduo -, mas que só sabe de “si mesmo” enquanto uma mera pressuposição. Basta uma fálsea de questionamento para que toda a “certeza” se esfumace.

Esta certeza do absolutismo humano, senhor de si e conhecedor das coisas, acirra ainda mais a relação com os conflitos que surgem, sejam eles sociais, políticos, econômicos ou jurídicos, fazendo com que, diante da incapacidade de se perceber que a única certeza realmente absoluta é a incerteza do próprio homem - se realmente fossemos nós certos de nossa humanidade e senhores deste conhecimento teria a modernidade sido a responsável por produzir os campos de concentração, o lugar de excelência do estado de exceção? - fazendo com que a incapacidade de lidarmos com nossos próprios conflitos respingue na sociedade, até mesmo porque o Social (*polis*) nunca é somente a extensão do Eu (*oikos*).

Certamente, o que não falta atualmente são formas alternativas no direito brasileiro para pensarmos em outros modos de resolução de conflitos. Basta-se analisar, por exemplo, que a Lei nº 9.307/96, conhecida como Lei de Arbitragem, está prestes a comemorar em 2021 seu jubileu de prata, ou seja, encontrando-se promulgada há quase 25 anos, não tem tanta aplicabilidade quanto o esperado. Da mesma forma, o Código de Processo Civil de 2015, propõe a conciliação prévia entre as partes, muito embora a maioria dos processos distribuídos requerem, de imediato, a dispensa da audiência de conciliação (Art. 334, § 4º, CPC/2015). Mesmo nos Juizados Especiais Cíveis, regidos pela Lei nº 9.099/95, que pressupõe a obrigatoriedade da conciliação, existe essa possibilidade, ao menos no Estado de São Paulo, em conformidade ao entendimento do Conselho Superior da Magistratura pelo CSM nº 110/2010, havendo ainda tramitação no Congresso Nacional do PL Lei 4901/2020, de autoria do Deputado Federal Geninho Zúliani (DEM/SP) no mesmo sentido.

O grande problema é que estas alternativas não conseguem ir além da lógica jurídica tradicional, funcionando, a rigor, para fortalecê-la, buscando mais resolver os conflitos que questioná-la. O máximo que chegam, em regra, é a apontar a inefetividade do direito para resolver alguns conflitos, especialmente os individuais, com o que, conforme mostramos acima, apenas contribuem para reforçar sua efetividade.

Pois o direito positivo, quando está consciente de suas raízes, reivindicará o fato de reconhecer em cada indivíduo o interesse da humanidade e de fomentá-la. Tal interesse consistiria na apresentação e conservação de uma ordem de destino. Se, por um lado, não se deve poupar críticas a essa ordem, que o direito pretende conservar com razão, por outro lado, qualquer interpelação dessa ordem é impotente, quando se apresenta apenas em nome de uma "liberdade" sem rosto e incapaz de apontar uma ordem de liberdade superior. Sua impotência é total quando não questiona o próprio corpo da ordem jurídica, mas apenas leis ou costumes jurídicos isolados, que então serão protegidos pelo direito com o seu poder, que consiste na alegação de que só existe um único destino e que justamente o *status quo* e o elemento ameaçador pertencem à sua ordem de maneira irrevogável. Pois o poder mantenedor do direito é um poder ameaçador.⁶⁷

Quando colocado desta forma, então, temos que o direito possui por papel não apenas ser o detentor da “verdade judicial”, a ser programada pelo Poder Judiciário, demonstrando que exatamente por isso “[...] o juiz está reduzido a uma função puramente automática apesar da infinita diversidade dos casos submetidos ao seu diagnóstico, tem sempre e por toda parte soçobrado ante a fecundidade persistente da prática judicial. Ao êxito aparente e transitório dos

⁶⁷ BENJAMIN, Walter. *Crítica da Violência – Crítica do Poder*. In: **Documentos de Cultura, Documentos de Barbárie: Escritos Escolhidos**. São Paulo: Cultrix/Editora da Universidade de São Paulo, 1986, p. 165.

autoritarismos sucederá, sempre, a reafirmação das liberdades”⁶⁸. A função do judiciário, portanto, fica evidenciada, em plena “nudez”, já que percebemos que seu intuito não é a busca pela justiça e, por isso, a finalidade do direito enquanto tal e por si só já não pode assim ser considerada sob pena de levar, em verdade, a injustiças.

O direito, então, passa a ser uma ameaça àquilo que o próprio direito institui como possibilidade de resolução de conflitos por outras formas. Mesmo com o modelo de arbitragem instituída no Brasil, cuja sentença se constitui por um título executivo judicial (Art. 515, VII, CPC/2015), é minado pelo próprio direito quando coloca no Poder Judiciário a decisão final de se dizer o que é juridicamente válido.

Em busca do mito da segurança jurídica, o direito procura cercar todas as (im-)possibilidades, tornando seu papel não somente de garantidor dessa segunda, mas sobretudo o criador e mantenedor da insegurança jurídica, ameaçando a ordem vigente que o mesmo direito instituiu, fazendo com que, ao invés de possibilitar o surgimento e a profusão de novos meios de composição entre as partes, o direito tenha o papel de capturá-las antes mesmo do início destas formas de resolução de conflitos. E como a lei não excluirá de apreciação lesão ou ameaça à direito (Art. 5º, XXXV, CF/88), o judiciário acaba se tornando este o único agente realmente capaz de “resolver” conflitos, mesmo que o direito possibilite outras práticas.

O direito se torna uma ameaça para essas outras formas de resolução de conflitos que, apesar disso, encontram-se legalmente previstas. Mesmo havendo as chamadas audiência “pré-processuais”, a conciliação, a arbitragem ou a mediação, o direito colocará como refratário de sua verdade o Poder Judiciário e a decisão dele emanada, fazendo com que este discurso sobre o papel de um agente estatal e, com isso, do poder central e oficial, seja o responsável por resolver os conflitos existentes na sociedade, na economia, na política em última instância.

A decisão judicial, assim, reafirma para si o papel de protagonista, ou seja, uma vez que todas essas formas de resolução de conflitos que não envolvam especificamente a interferência do Poder Judiciário, em caso de não-cumprimento podem ser levadas a ele, fazendo com que a decisão judicial possua uma força sem igual, praticamente uma força-de-lei dentro de um modelo de Estado Moderno a que estamos acostumados.

A decisão judicial é claramente constitutiva na medida em que ordena que uma sanção concreta seja executada contra um delinquente individual. Mas ela possui um caráter constitutivo também na medida em que averigua os fatos que condicionam a sanção. No mundo do Direito não existe nenhum fato “em si”, nenhum “fato absoluto”, existem apenas fatos averiguados por um órgão competente num processo prescrito pelo Direito.⁶⁹

⁶⁸ Kelsen, Hans. **Jurisdição Constitucional**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2007, p. XVIII.

⁶⁹ Kelsen, Hans. **Teoria Geral do Direito e do Estado**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2005, p. 197.

Embora para Hans Kelsen no direito não existam fatos absolutos, podemos dizer que a absolutização dos fatos ocorre de forma muito evidente através da lógica jurídica. Diz-se isso justamente por percebermos que, por mais que os mais variados métodos de resolução de conflitos não estejam, diretamente, atrelados ao Poder Judiciário, em última instância a decisão judicial é sempre a única decisão soberana possível de se considerar no Estado, se sobrepondo a outras possibilidades.

A visão que temos da decisão judicial, certamente, perpassa considerá-la como a constituição do direito, pois somente a partir daquele momento o direito de uma das partes pode assim ser considerado e imposto contra os demais. A decisão, exatamente por esse motivo, possui não o caráter de reconhecimento de um direito violado, mas sim do início do direito, fazendo com que a absolutização dos fatos judiciais seja confirmada.

A decisão judicial passa, então, a ter papel crucial nesse desenrolar de possibilidades, bem como o Poder Judiciário ser o centro das atenções pelo mesmo motivo, já que emanadores do discurso oficial. Assim, mesmo que não se tenha a justiça, mas mera aplicação do texto legal ou, ainda, que se tenha por criar uma situação totalmente diversa e atípica por mero entendimento do “Estado-Juiz”, vemos que se torna usual no país um Judiciário inserido em jurisdição de exceção, utilizando da força-de-lei (riscada, por não ser lei, apenas por possuir sua força⁷⁰) para fazer com que a resolução de conflitos ocorra pela força, mesmo que nada tenha de real e efetiva resolução de conflitos.

O estado de exceção é, nesse sentido, a abertura de um espaço em que aplicação e norma mostram sua separação e em que uma pura força-de-lei realiza (isto é, aplica desaplicando) uma norma cuja aplicação foi suspensa. Desse modo, a união impossível entre norma e realidade, e a consequente constituição do âmbito da norma, é operada sob a forma da exceção, isto é, pelo pressuposto de sua relação. Isso significa que, para aplicar uma norma, é necessário, em última análise, suspender sua aplicação, produzir uma exceção. Em todos os casos, o estado de exceção marca um patamar onde lógica e práxis se indeterminam e onde uma pura violência sem *logos* pretende realizar um enunciado sem nenhuma referência real.⁷¹

Dentro deste quadro, podemos considerar que vivemos em pleno estado de exceção que procura ser democrático, um simulacro que copia – fiel ou infiel, perfeita ou imperfeita – a democracia, que representa elementos que nunca existiram ou se um dia existiram já caíram em desuso pela sociedade, não possuindo mais equivalência com os elementos atuais da realidade.

⁷⁰ Cf. GUERRA FILHO, Willis Santiago; CARNIO, Henrique Garbellini. **Teoria Política do Direito – A Expansão Política do Direito**. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2013.

⁷¹ AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** São Paulo: Boitempo Editorial, 2004, p. 63.

O simulacro cria um novo mundo no qual a realidade representada não é outra senão aquela criada por ele, em pleno estado (e jurisdição) de exceção.

Esses simulacros passam a gerir toda a vida humana a ponto de considerar que algo como a realidade é irrelevante para a atual compreensão da vida humana, levando a um ocultamento da real compreensão daquilo que ocorre. Nesta forma, o poder soberano concentrado na figura do Estado Moderno e de forma presente pelo Poder Judiciário, ao criar o simulacro, exclui a vida ao ocultar a realidade ao mesmo tempo em que inclui novamente a vida através da hiper-realidade criada (nessa relação de exclusão-inclusiva própria do estado de exceção permanente). O estado de exceção, nestes casos, está diretamente relacionado com o simulacro existente, haja vista que somente graças a ele se é capaz de inserir a vida numa realidade democrática que nada mais faz do que excluí-la, tornando-a humanamente indigna por sua dignidade.

Se os simulacros não possuem referência e, por conseguinte, procuram se apresentar mais reais do que a própria realidade, temos decerto em nossa frente um verdadeiro estado de exceção, já que real e irreal se tornam impossíveis de serem distinguidos e a máxima agambeniana se completa nesta questão, que se fundamenta através da própria sociedade, já que, se toda a ação humana se lastreia numa simulação, por consequência todos os seus resultados serão simulacros, estando o homem em vida nua e sem qualquer participação na ação teleológica na sociedade, inclusive sobre as possibilidades de resolução de conflitos que não perpassem pelo Poder Judiciário, já que, para todos os efeitos, o Estado é o portador da verdade real democrática e da “aplicação da justiça”.

Analisando sob este viés podemos verificar que existem três pontos distintos a serem considerados, sendo eles: **(i)** a realidade está ali, ainda que por trás de camadas e mais camadas de simulações, ela existe, cabendo ao homem desvendá-la quando ciente de sua condição no mundo; **(ii)** a simulação é a forma pela qual a sociedade é levada a enxergar algo como real quando está-se diante de irrealidades que se perpetuam como fundamentais ao convívio humano, ainda que se distancie da realidade; e **(iii)** o simulacro desta situação é a manifestação contemporânea mais apraz do estado de exceção, sendo criado pelo poder soberano com vias de se ser democrático, quando não guarda qualquer relação com esta realidade, muito pelo contrário, é algo diverso, que se baseia na legalidade e em pretensos princípios humanísticos para se alcançar o nível de alienação desejado na captura da vida nua, tornando-a indigna, ainda que para todos os efeitos o homem mantenha constitucionalmente sua dignidade humana.

O enfraquecimento do político de uma pura ordenação estratégica a um sistema de representação, depois ao cenário atual de neofiguração, isto é, em

que o sistema se perpetua sob os mesmos signos multiplicados mas que não representam mais nada e não têm seu “equivalente” numa “realidade” ou numa substância social real: não há mais investidura política porque também não há mais referente social de definição clássica (um povo, uma classe, um proletariado, condições objetivas) para atribuir uma força a signos políticos eficazes. Simplesmente não há significado social para dar força a um significante político.⁷²

A institucionalização do estado de exceção como modelo paradigmático da modernidade pode ser encontrada nas diversas formas de regimes existentes, não sendo a democracia uma exceção, pelo contrário, é nela que a exceção se constitui como regra e fundamenta sua governabilidade, de modo a possibilitar que a apreensão da vida nua ocorra através de simulacros democráticos que distorcem a realidade e criam uma nova, totalmente destoante do real. Esta nova (ir-)realidade é o local ilocalizável que Giorgio Agamben colocou o campo de concentração e que, para todos os efeitos, se refere ao simulacro em que o irreal torna-se potencialmente real e dele se apropria.

Nas democracias o discurso encontra-se fechado neste simulacro, isto é, existe o discurso sobre a realidade, mas o que ocorre é o oposto, sendo que o discurso fundamenta a irrealidade que será posta no Estado. O simulacro democrático é colocado como forma de manutenção da vida nua e da sua captura pelo poder soberano. A exclusão é realizada constantemente e, em decorrência do imediatismo característico da contemporaneidade, no Século XXI essa exclusão está travestida de direitos fundamentais que não traduzem sua real intencionalidade de proteção ao ser humano, à sua dignidade, sua igualdade frente à lei e aos cidadãos ou mesmo sua liberdade, colocados como invioláveis e cláusulas pétreas, mas que não passam de formas de inseri-los novamente – a exclusão-inclusiva – de continuidade da indignidade, da desigualdade e da i-liberdade dos cidadãos, que se caracterizam totalmente como *homines sacri* da atualidade.

A apreensão do discurso pelo Estado é uma ferramenta para manifestação do seu controle sobre a sociedade. Tem-se ainda que do outro lado o discurso é incorporado e tomado como parte do pensamento dessas pessoas, como se elas o tivessem pensado e o que o Estado fez foi simplesmente oficializar algo que já se encontrava no senso comum de toda a sociedade – como o combate à corrupção a todo custo com a consequente declaração de estado de exceção clara e cristalina pela “necessidade” que se aporta – imprimindo o fundamento em que se assenta toda a soberania do Estado, sendo que tratar a soberania como pertencente ao povo não

⁷² BAUDRILLARD, Jean. **À Sombra das Maiorias Silenciosas – O Fim do Social e o Surgimento das Massas**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985, p. 13.

passa de outra ficção dos períodos revolucionários franceses e bradada pelos liberais que não se coaduna com o que o Estado Moderno vive. Não é na soberania do povo que está o poder, mas sim na exceção que ocorre com a captura da vida nua pelo poder soberano.

Quando diante de situações como a narrada, temos que a necessidade faz subtrair um caso da aplicação da lei e, com isso, lastreia todo um campo de precedentes nos quais a exceção se constituirá enquanto regra, lastreando decisões que não se coadunam com princípios que em teoria são bases dos regimes ocidentais. É possível se falar, por isso, em jurisdição de exceção ou mesmo em nossa incapacidade para lidar com outras formas de resolução de conflitos que não especificamente aquela advinda do Poder Judiciário como única instância possível de conhecimento do real, já que ambos encontram-se subsumidos num conjunto em que o poder soberano, enquanto único detentor da verdadeira realidade, projeta discursos nos quais empreende a segurança jurídica como principal fator de existência do Estado Democrático, mesmo que a (ir-)realidade mostre e comprove exatamente o oposto desse sintagma.

Mais do que tornar lícito o ilícito, a necessidade age aqui como justificativa para uma transgressão em um caso específico por meio de uma exceção. [...] A teoria da necessidade não é aqui outra coisa que uma teoria da exceção (*dispensatio*) em virtude da qual um caso particular escapa à obrigação da observância da lei. A necessidade não é fonte de lei e tampouco suspende, em sentido próprio, a lei; ela se limita a subtrair um caso particular à aplicação literal da norma.⁷³

A necessidade existe nas democracias – e não apenas num exemplo crasso e evidente como no caso da exclusão da ilicitude no direito penal material, como verificamos no Código Penal Brasileiro, como igualmente de forma patente da exceção, como o “Pacote Anticrime” do então Ministro Sérgio Moro e a forma de exclusão de ilicitude de policiais em serviço, uma verdadeira licença para matar –, mas sobretudo como aparato de governabilidade dos Estados Modernos. É pela necessidade que se baseiam os atos e ações tidos como democráticos e sua concretização na (ir-)realidade é a estrutura pela qual o poder soberano fomenta o simulacro democrático no qual insere a todos, em vida nua, para seu controle absoluto, sem que com isso se tenha, de outra via, qualquer manifestação contra a forma pela qual a liberdade é tolhida por meio da sua imposição, tornando o cidadão vítima da democracia e da sua i-liberdade, que não encontra respaldo em nenhuma legislação existente, somente nos atos do poder soberano ao delimitá-la e torná-la um direito totalitário, que precisa necessariamente encontrar-se na lei.

Quando o Estado, portanto, possibilita ao “cidadão” o poder de escolha entre dirigir-se ao Judiciário ou a outra forma de resolução de conflitos, de forma totalmente consciente se tem

⁷³ AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** São Paulo: Boitempo Editorial, 2004, pp. 40-1.

um discurso no qual o cidadão é direcionado a optar, antes de tudo, pela lógica jurídica em detrimento de qualquer outra forma possível. Estamos aqui diante da celeridade ou mesmo de uma aplicação mais justa da lei num caso específico que poderíamos encontrar numa câmara arbitral ou numa sessão de mediação. Tanto a celeridade como a aplicação da lei se concentram num mesmo arquétipo do discurso oficial de que somente o Poder Judiciário é capaz de apresentar uma solução de forma cabal. Este é o discurso do “poder oficial”, embora o discurso legal pregue outras formas de se resolverem conflitos que não a procura insistente pelo Poder Judiciário.

A prevalência do estado de exceção nas democracias é evidente, mas de difícil percepção. Ele é o sustentáculo que permite ao Estado agir através da suspensão, quando a realidade é simulada e retransmitida de maneira diferente, de modo a criar um espetáculo no qual a liberdade (im-)posta é revestida de louros como o maior dos bens do ser humano, salutar à própria vida. O totalitarismo democrático é latente quando os atos podem ser analisados friamente e despidos – tal qual o ser humano em vida nua – possibilitando encontrarmos os pontos nos quais o poder soberano se sobressai pela exceção e se exclui, incluindo neste ato a vida nua.

Não é demais afirmar sobre o totalitarismo democrático, por mais contraditório que possa vir a ser. Se o estado de exceção encontra-se presente em ambos e apenas as democracias tendem a ignorá-lo ou dizer que não existe na prática, teremos as decisões de exceção como uma forma legal daquilo que não possui forma legal e, por conseguinte, uma fundamentação na “necessidade do caso” que encontra-se além de qualquer possibilidade de se conjecturar a democracia fora do estado de exceção.

Uma opinião recorrente coloca como fundamento do estado de exceção o conceito de necessidade. Segundo o adágio latino muito repetido (uma história da função estratégica dos *adagia* na literatura jurídica ainda está por ser escrita), “*necessitas legem non habet*”, ou seja, a necessidade não tem lei, o que deve ser entendido em dois sentidos opostos: “a necessidade não reconhece nenhuma lei” e “a necessidade cria sua própria lei” (*necessitefait loi*). Em ambos os casos, a teoria do estado de exceção se resolve integralmente na do *status necessitatis*, de modo que o juízo sobre a subsistência deste esgota o problema da legitimidade daquele.⁷⁴

Ao que parece, quando tratamos especificamente da resolução de conflitos, parece que o conceito de necessidade estará sempre à disposição do Estado, isto porque sua forma de atuação é totalmente contraditória com sua plena existência, isso dentro da realidade que podemos observar do Brasil, haja vista que, apesar de apoiar as “muitas formas de resolução de

⁷⁴ AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** São Paulo: Boitempo Editorial, 2004, p. 40.

conflitos”, ao mesmo tempo considerada o Poder Judiciário como o real detentor da aplicação da justiça.

Sem parecer e sem querer sermos prepotentes, a educação jurídica brasileira como um todo é precária, inclusive - mas não somente - em conseguir problematizar o que é “mera aplicação do direito” de “justiça”, algo que envolvem discussões filosóficas que quando muito são encaradas pelos estudantes de direito nos muitos cursos disseminados pelo país e, mesmo nesta realidade, não deixa de ser um debate filosófico pouco aproveitado por estes estudantes. Quando saímos do micro (ou seja, da sala de aula do direito) e vamos ao macro (a sociedade como um todo), percebemos uma dificuldade ainda maior neste sentido, seja ela advinda de cidadãos com pouca instrução ou por aqueles que, mesmo com instrução, não possuem uma base filosófica-jurídica para discernir o debate.

Não por menos, se tratarmos apenas e tão somente da questão da “necessidade” bradada no Brasil - seja para explicar os excessos dos agentes públicos, como no caso da Polícia Militar, ou mesmo em casos judiciais, como a “Operação Lava-Jato”⁷⁵ - veremos que a justificativa da “necessidade” encampada pelo Estado será igualmente repetida por boa parcela da população (inclusive por muitos profissionais do direito), mesmo que a necessidade não respeite leis ou crie sua própria forma de atuação. Esta forma de prevalência do estado de exceção é, todavia, tratado como forma democrática de atuação do Estado.

A necessidade faz nascer uma aparente contradição entre a “forma oficial” de resolução de conflitos através do direito e do Estado com as novas formas de resolução de conflitos, tais como a arbitragem ou a mediação, isto porque fica claro que o direito é incapaz de resolver tudo através do órgão oficial do Estado, conferindo-se, desta feita, legitimidade a outras formas que se mostrem mais efetivas para lidar com determinados conflitos.

A (ir-)realidade da exceção, fomentada por simulacros democráticos que modificam a forma de vida existente se constitui como a tônica na qual os Estados Modernos fundamentam a governabilidade. O discurso no entorno de ideários liberais e que fomentam ideias abstratas como a liberdade, a igualdade ou a dignidade da pessoa humana frente ao Judiciário são utilizados de maneira atroz pelos agentes que dominam e são dominados pelo poder soberano, colocando em prática, na vida nua, suas formas mais ardilosas para apreensão do poder e controle da sociedade, ainda que para tanto seja necessária a modificação da realidade e a inclusão de um simulacro como arma preponderante na construção do projeto de continuidade da exclusão-inclusiva da vida nua contemporânea.

75

Não podemos negar que vivemos em pleno estado de exceção, mesmo nas democracias, especialmente quando se trata de combater a corrupção, quando “a jurisdição funciona, na maioria das vezes em casos como estes, como fonte legitimadora e realizadora da exceção, da suspensão de direitos. Inicia-se o processo conhecendo-se o resultado que será obtido, independente do que nele se produza”⁷⁶. Tudo convalidado pela imprensa e pela opinião pública, mostrando-se a lógica jurídica como panaceia para todos os problemas políticos e sociais e, assim, podendo atuar soberanamente.

Reconhecendo a existência de simulacros e a prevalência do estado de exceção enquanto regra nas democracias modernas, consideramos oportuno trazer à baila como determinados tópicos bradados nestes Estados devem ser relativizados e inseridos numa conjuntura diferente daquela pretendida pelo poder soberano. Direitos como a igualdade e a liberdade não podem ser tidos numa ótica distante da realidade na qual estão inseridos, isto é, não podem ser analisados distantes de uma crítica acerca do simulacro democrático que o distorce e o corrói a seu bel prazer, inclusive sobre a possibilidade de acesso aos meios possíveis de resolução de conflitos, seja o Poder Judiciário ou outras formas.

A afirmação de que todos os homens são iguais está em aberta contradição com os fatos. Quando, apesar disso, se recorre a ela para fundamentar a exigência ou postulado de que todos os homens devem ser tratados por igual, ela apenas pode significar que as desigualdades de fato existentes – e que não é possível negar – são irrelevantes para o tratamento do homem.⁷⁷

A liberdade e a igualdade são dois direitos tidos como fundamentais que funcionam plenamente em qualquer regime existente, seja ele dito democrático, totalitário ou mesmo ditatorial, servindo como pressuposto básico de governabilidade utilizado pelo poder soberano para controle da sociedade e dos corpos, possibilitando com isso que atos destoantes desses princípios liberais e revolucionários franceses sejam praticados e, ainda assim, que a liberdade e a igualdade se preservem de arbítrios, mesmo que essa afirmativa não passe de discurso.

A problematização dos conflitos a partir dos pressupostos aqui assumidos, possibilitará compreender que toda e qualquer tentativa de oferecer respostas a eles não pode prescindir de sua (re-)elaboração – a qual já condicionará as soluções possíveis –, no sentido de que há uma

⁷⁶ SERRANO, Pedro Estevam Alves Pinto. **Autoritarismo e Golpes na América Latina: Breve Ensaio Sobre Jurisdição e Exceção**. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2016, pp. 107-8.

⁷⁷ KELSEN, Hans. **Ob. Cit.** São Paulo: Editora Martins Fontes, 2011, p. 51.

relação intrínseca, por mais ambígua e inconsciente que seja, entre aquilo que se compreende como sendo um conflito e as respostas que se considera adequadas ou necessárias para ele.

O que está em jogo, desta forma, é como a noção de conflito mostra-se fundamental para a manutenção da lógica jurídica tradicional, posto que já é interpretado desde este paradigma. Não por acaso as propostas mais sérias em termos de buscar formas mais adequadas que a judiciária precisam, antes, problematizar o que quer dizer conflito.

A problematização tem como principal objetivo explicitar as falhas e impossibilidades do modelo judiciário tradicional ao lidar com os conflitos, mais especificamente no que diz respeito à sua dimensão interpessoal, pois pela sua própria lógica e por expressar a vontade do Estado, acaba priorizando os anseios deste ou da sociedade em detrimento das reais necessidades dos indivíduos envolvidos na disputa.

É difícil não encontrar um livro ou manual que versa sobre formas alternativas - ou adequadas - de resolução de conflitos que não faça referência a essa característica basilar da jurisdição, muito bem resumida nas seguintes palavras:

A afirmação de que através da jurisdição o Estado procura a realização do direito material (escopo jurídico do processo), sendo muito pobre em si mesma, há de coodenar-se com a idéia superior de que os objetivos buscados são, antes de mais nada, objetivos sociais: trata-se de garantir que o direito objetivo material seja cumprido, o ordenamento jurídico preservado em sua autoridade e a paz e ordem na sociedade favorecidas pela imposição da vontade do Estado. O mais elevado interesse que se satisfaz através do exercício da jurisdição é, pois, o interesse da sociedade.

Isso não quer dizer, contudo, que seja essa mesma a motivação que leva as pessoas ao processo. Quando a pessoa pede a condenação do seu alegado devedor, ela está buscando a satisfação de seu próprio interesse e não, altruisticamente, a atuação da vontade da lei ou mesmo a paz social. Há uma pretensão perante outrem, a qual não está sendo satisfeita, nascendo daí o conflito – e é a satisfação dessa sua pretensão insatisfeita que o demandante vem buscar no processo. A realização do direito objetivo e a pacificação social são escopos da jurisdição em si mesmas, não das partes. E o Estado aceita a provocação do interessado e sua cooperação, instaurando um processo e conduzindo-o até o final, na medida apenas em que o interesse deste em obter a prestação jurisdicional coincidir com aquele interesse público de atuar a vontade do direito material e, com isso, pacificar e fazer justiça.⁷⁸

É exatamente contra essa prevalência do estatal e do social sobre os interesses e demandas individuais que a mediação, mais especificamente, mas praticamente todas as demais formas que não a judiciária, irão se insurgir. Vale aqui destacar um longo, porém

⁷⁸ DINAMARCO, Cândido Rangel ; CINTRA, Antonio Carlos de Araújo ; GRINOVER, Ada Pellegrini . Teoria geral do processo. 27. ed. São Paulo: Malheiros Ed., 2011, pg. 149-150.

importantíssimo trecho que dá indícios do pensamento daquele que, com certeza, desponta com um dos principais nomes da mediação no mundo, Vezzula.

No plano social, os povos não desejam mais governos de quaisquer ideologias que regulamentem excessivamente a atividade social e comercial dos habitantes: querem assumir as responsabilidades de seus próprios atos, com o direito de se organizarem segundo suas próprias regras.

Nascida da necessidade de obter novos modos de interrelação, a mediação surge como resposta a essa necessidade de não querermos mais que decidam por nós, pois estamos preparados para sermos criativos e procurarmos as nossas próprias soluções para nossos problemas.

A mediação é a técnica de solução de conflitos que vem demonstrando, no mundo, sua grande eficiência em todos os conflitos não criminais, pois, com ela, são as próprias partes que acham as soluções. O mediador somente as ajuda a procurá-las, introduzindo, com suas técnicas, os critérios e os raciocínios que lhes permitirão um entendimento melhor.

A mediação é uma técnica de resolução de conflitos, não adversarial, que sem imposições de sentenças ou de laudos, e, com um profissional devidamente formado, auxilia as partes a acharem seus verdadeiros interesses e a preservá-los num acordo criativo onde as duas partes ganhem.

Ao contrário de um judiciário sobrecarregado e demorado, a mediação propõe, em breve tempo, com baixos custos e procurando manter o bom relacionamento entre as partes, construir as soluções que mais as beneficiem. Todas as questões comerciais, cíveis, trabalhistas e familiares podem ser submetidas à mediação.

Com o uso da mediação o cidadão recupera sua independência e o controle de sua vida pessoal, social e produtiva, num convívio mais racional, adulto e pacífico, trazendo a necessária liberdade e paz social que todos merecemos.

A mediação respeita o sigilo e a intimidade das partes, ajudando-as a solucionar seus conflitos num clima em que se preservam os laços fundamentais.

A intenção, de modo algum, é de modo simplório rechaçar ou rebaixar o pensamento do autor, mas trazê-lo para um diálogo que se mostra necessário, diria até urgente. Confrontando os apontamentos feitos até o momento com as palavras de Vezzula podemos perceber o quão difícil e sensível o tema que discutimos.

O que queremos ressaltar é que se o discurso tradicional do soberano precisa, com certeza, ser superado, mas que não é tarefa simples. Conforme avança a sociedade, mais complexa se torna a sua organização e, também, a figura do Estado. Mas não é porque se percebe um achatamento da concentração do poder ou da figura do soberano que a lógica da soberania se mostra enfraquecida. Talvez por se apresentar de modo mais sutil ela se torne é mais perigosa. Contra esses perigos é que precisamos pensar de um modo muito mais profundo as noções de conflito, de ser humano, de sociedade etc., sob pena de não só replicar, mas de aprofundar o sentido basilar da lógica soberana que consiste na separação entre indivíduo e sociedade, com a consequente captura do primeiro enquanto vida nua em relação à segunda.

Obviamente que não cabe aqui uma resposta simplista e, muito menos, definitiva. Nosso intuito, neste momento, é mais o de levantar questionamentos que solucioná-los. Mas resta evidente que a mediação, quando pautada ainda nesta concepção dualista entre indivíduo e sociedade, não consegue superar a lógica jurídica. Muito pelo contrário, tem se mostrado mais como uma nova forma de dar vazão a tal lógica, contribuindo com o estado de exceção que nos assola, constituindo-se em um meio mais eficaz para operar a cisão entre indivíduo e sociedade, contribuindo para manter o primeiro capturado nas amarras ideológicas do discurso (neo)liberal.

Refletindo inconscientemente - o que não deixa de ser curioso, pois cada vez mais se fala de psicanálise na mediação - o discurso oficial, acredita-se estar superando a forma jurídica, mas na verdade há apenas o seu reforço decorrente do enfraquecimento da forma judiciária de resolução de conflitos. Afinal, como vimos acima, quanto mais a sociedade se mostra fragmentada, incoerente e instável, mais o estado de exceção ganha terreno se apropriando e subvertendo a relação entre o político e o jurídico.

Estes questionamentos precisam ser melhor enfrentados, sob pena de a mediação ser também capturada por essa lógica perversa, funcionando mais como forma alternativa ou adequada da exceção, permitindo esta ampliar-se de modo ainda mais sutil e persuasivo, reforçando a ideologia (neo)liberal enquanto separação entre indivíduo e sociedade. Iremos desenvolver um pouco mais este questionamento abaixo antes de prosseguir, nos capítulos seguintes, com um mapeamento desta situação e com a proposição de caminhos para enfrentá-la sem recair em suas armadilhas.

2. GUERRA CIVIL COMO (IN)EXPRESSÃO DO (NEO)LIBERALISMO

O conflito é inerente ao ser humano e sua vivência está intrinsecamente interligada a essas relações conflituosas. Não fossem os conflitos biológicos, seríamos ainda seres unicelulares; dos conflitos sociais, surgem as revoluções que modificam as estruturas da vida; dos conflitos psicológicos, surgem oportunidades para o autoconhecimento e a possibilidade de expansão da relação do “eu” com os outros e com o “nós” enquanto sociedade (ou não); dos conflitos econômicos surgem novas formas de conceituação do trabalho, dos modos de produção e do consumo; dos conflitos do direito, as modificações legislativas necessárias; nos conflitos jurídicos, nos deparamos com a falsa impressão de aplicação da justiça pelo poder judiciário. Nada, contudo, é mais pungente – e, ao mesmo tempo, estranho a nós mesmos – em nossa vida cotidiana do que os conflitos existenciais, principalmente porque não diferem dos demais conflitos enquanto mais um ou mais uma dimensão, encontra-se sempre em uma relação des-contínua em relação a eles, de modo que se constituem reciprocamente, numa relação de complementariedade e negação ao mesmo tempo.

Tomando-se por base sua estrutura, temos de considerá-la inserida numa conjuntura binária da relação política e não-política (do público e do privado, externo e interno), ocasionando, como já mencionado num primeiro momento, mas sem maiores aprofundamentos - que serão agora destrinchados - a *stasis*, a guerra civil como paradigma político da modernidade. E este fator se mostra preponderante devido ao seu resultado, que não se finda com a escolha política diante da não-política, ou do poder oficial e central diante do poder periférico e não-oficial, em cujas bases reais se assenta a política do Estado Moderno e que perpassa por outros pontos, atingindo a economia, o direito, o poder judiciário e sua decisão e, de forma incisiva, a vida inserida em sociedade (inclusive, aqui, as questões psicológicas que lhe abarcam nesta existência).

O conflito político, desta forma, carrega em seu âmago uma decisão política que abrirá o espaço do estado de exceção e da suspensão da norma como fundamento do Estado Moderno. Eis como a incompreensão da *stasis* e, propriamente, do estado de exceção, tornam impossível de se aceitar a guerra civil como pressuposto lógico de existência da modernidade, isto porque o conflito político em sua essência coloca em evidência tanto a forma política (*polis*) como a forma da despolitização (*oikos*), tornando por isso a zona de indiscernibilidade o lugar em que o estado de exceção atua através da suspensão da norma, precipuamente com atos eivados de força-de-lei, tais como os Decretos emanados pelo Poder Executivo, mais evidentes nos Estados Europeus com a presença de duas figuras nesta instância de Poder, o Chefe de Governo e o

Chefe de Estado, e visto de forma mais pungente nos Estados Americanos na decisão e o papel desempenhado pelo Poder Judiciário, até mesmo pela concentração em uma única figura como Chefe de Governo e de Estado, o que não exclui, todavia, a presença de atos com força-de-lei advindos do Poder Executivo (as Medidas Provisórias permanecem possíveis dentro da sistemática brasileira, por exemplo, e por disposição constitucional).

Eric Hobsbawm, há algumas décadas, colocou que vivemos em plena “Era dos Extremos”⁷⁹, principalmente quando observamos os horrores dos diversos conflitos armados que percorreram o “breve” Século XX, conflitos estes que, diante de nossa incapacidade de reconhecimento do estado de exceção e da *stasis*, permanecem como formas inacabadas de entendimento, praticamente engolidas pelas democracias modernas com seu discurso de superação do fascismo e do autoritarismo como práticas políticas, possibilitando, por este mesmo discurso, que tanto o fascismo como o autoritarismo sejam vistos nestas mesmas democracias como sua prática diária, ou seja, o discurso remonta a algo que a realidade demonstra ser o oposto e isso decorre, sem margem para dúvidas, desse “restar” do incompreensível da guerra civil como paradigma político.

Neste sentido de entendimento, o que teremos é a vida nua inserida, inteiramente capturada pelo estado de exceção, tendo toda e qualquer possibilidade de “libertação” fracassada pela incapacidade de se lidar justamente com o reconhecimento do estado de exceção permanente.

É como se, a partir de um certo ponto, todo evento político decisivo tivesse sempre uma dupla face: os espaços, as liberdades e os direitos que os indivíduos adquirem no seu conflito com os poderes centrais simultaneamente preparam, a cada vez, uma tácita porém crescente inscrição de suas vidas na ordem estatal, oferecendo assim uma nova e mais temível instância ao poder soberano do qual desejariam liberar-se.⁸⁰

Desta forma, a suposta liberdade conferida aos cidadãos nada mais é, para o Poder Soberano, do que a possibilidade de abertura do estado de exceção e da captura da vida nua que, longe de concatenar esta suposta liberdade democrática, fundamenta de forma ainda mais precípua sua captura, sua total e completa subjugação e cooptação ao estado de exceção permanente, permitindo o controle dos corpos por meio de um discurso democrático que transmuta a realidade e apresenta cenários ilusórios distintos do real como forma de não deixar transparecer o que realmente fundamenta o Estado. Fala-se muito que vivemos em democracia,

⁷⁹ Cf. HOBBSAWM, Eric. **Era dos Extremos: O Breve Século XX (1914-1991)**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 1995.

⁸⁰ AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 118.

mas deixam de transparecer a vivência da guerra constante, escondida pelo estado de exceção e pelo simulacro democrático, isto porque o papel político do discurso é demonstrar como “o juramento não tem a ver com o enunciado como tal, mas com a garantia da sua eficácia: o que está em jogo não é a função semiótica e cognitiva da linguagem como tal, mas sim a garantia da sua veracidade e da sua realização”⁸¹.

Por certo, o papel do discurso é salutar, seja aquele produzido pelo próprio poder soberano e, portanto, central e com caráter oficial, ou aquele produzido na sociedade, nas zonas periféricas e não-oficiais, mas que são apreendidos pelo Estado para utilização aos seus interesses (que o digam, por exemplo, as diversas páginas de redes sociais e “jornais online” propagadores de “*fake news*” que servem a um propósito para diversos governos, até mesmo o atual brasileiro), escondendo a realidade e permitindo que o estado de exceção permaneça estável, fazendo do autoritarismo e do fascismo práticas de governabilidade que se apresenta como democrática.

Para além de entendermos as instâncias do conflito, precisamos igualmente entender como a guerra se manifesta em diversas facetas, seja como ponte do discurso democrático para justificar a permanência do estado de exceção como regra, seja como a presença da *stasis* deve ser reconhecida e encarada como o fundamento paradigmático e político da modernidade ou, ainda, em como a situação de guerra (inclusive o não-reconhecimento de sua existência) é sintoma do mal-estar social. Somente desta maneira entendemos por possível a construção de uma ontologia do conflito dentro do estado de exceção.

2.1 DEMOCRACIA COMO DISCURSO APAZIGUADOR DA GUERRA

O discurso cumpre papel fundante na construção democrática, principalmente sendo utilizado como um apaziguador da guerra. Não é um mero e simples espectro de um lampejo democrático, mas propriamente o que se enxerga como democracia imbuída de um respaldo antagônico entre o que se prega e o que se faz, em cujos agentes atuam em plena conformidade não com esta forma democrática descrita e pregada, mas revestindo de uma estrutura não-democrática, muito pelo contrário, vez que totalmente revestida das estruturas do estado de exceção que se estabelecem em ideários democráticos por meio do discurso, enquanto que a ação é tomada de fora, isto é, a exclusão-inclusiva se faz presente como modelo de apreensão,

⁸¹ AGAMBEN, Giorgio. *O Sacramento da Linguagem: Arqueologia do Juramento* [*Homo Sacer II*, 3]. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2011, p. 12.

por meio do discurso, da democracia, que na realidade é assim apreendida unicamente no discurso, fazendo da exceção a estrutura da soberania democrática por excelência.

E nos enganamos em pensar que esse discurso não é eficiente; tanto o é que os “baluartes do iluminismo e da Revolução Francesa” são incansavelmente defendidos, ainda que em ambos os casos não estivéssemos diante de republicanos democratas e sim de constitucionalistas, algo que, a bem da verdade, até mesmo o Regime Nazista manteve com a Constituição de Weimar, ou a Ditadura Militar brasileira, que inclusive consagrou “direitos fundamentais” em seu texto⁸², mesmo alguns que se repetem na Constituição Federal de 1988. A letra morta da lei, nestes dois casos, de nada valeu quando a prática se mostrou distinta da realidade escrita, que serviu tão somente para “constituir o Estado”, nunca os direitos dos seres humanos. Este discurso, por sua vez, não somente é eficiente como igualmente inerente para o sucesso da empreitada do discurso da exceção revestido de democracia.

Comparando este discurso e imbuídos por uma onda de ódio dirigida aos políticos em geral, a população cega-se diante de tamanho absurdo tendo sobretudo nas redes sociais a utilização indiscriminada de robôs e das chamadas “*fake news*”, a lei, a realidade e mesmo a ciência são ignoradas por completo, tornando a vida inserida numa fachada democrática conduzida por atos de exceção, principalmente porque o “o cidadão individual pode comprovar com espanto nesta guerra o que já lhe ocorrera em tempos de paz, a saber que o Estado proibiu ao indivíduo o uso da injustiça, não porque pretenda aboli-la, mas porque quer monopolizá-la, como o tabaco e o sal”⁸³.

O sintagma “democracia” está além daquilo que se prega nos Estados Modernos. Em que medida é democrático uma Nação encontrar-se com plena vigência do estado de emergência há 15 anos como ocorre com os Estados Unidos desde os eventos de 11 de setembro ou mesmo sua posição sobre o que ocorre na prisão de Guantánamo? Quão democrático é o espetáculo de um julgamento seletivo de “caça às bruxas” que coloca em xeque não somente a

⁸² Art. 150 - A Constituição assegura aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade dos direitos concernentes à vida, à liberdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes:

§ 1º - Todos são iguais perante a lei, sem distinção, de sexo, raça, trabalho, credo religioso e convicções políticas. O preconceito de raça será punido pela lei.

§ 2º - Ninguém será obrigado a fazer ou deixar de fazer alguma coisa senão em virtude de lei.

§ 3º - A lei não prejudicará o direito adquirido, o ato jurídico perfeito e a coisa julgada.

§ 4º - A lei não poderá excluir da apreciação do Poder Judiciário qualquer lesão de direito individual.

§ 5º - É plena a liberdade de consciência e fica assegurado aos crentes o exercício dos cultos religiosos, que não contrariem a ordem pública e os bons costumes.

(BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil, de 24 de janeiro de 1967**. Fonte: Planalto. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao67.htm>)

⁸³ FREUD, Sigmund. **Escritos sobre a Guerra e a Morte**. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2009, pp. 8-9.

liberdade dos envolvidos em corrupção, como abre precedentes para que a liberdade de qualquer cidadão seja tolhida sem que as formas sejam observadas como acontece com a Operação Lava-Jato? Que democracia permite o aniquilamento de índios – outra forma constitutiva de *homo sacer* no Brasil – sem que os responsáveis sejam culpados? Todas essas injustiças encontram-se monopolizadas pelo Estado.

O modelo da verdade não é, nesse caso, o da adequação entre as palavras e as coisas, mas sim aquele performativo, no qual a palavra realiza inevitavelmente o seu significado. Assim como, no estado de exceção, a lei suspende a própria aplicação unicamente para fundar, desse modo, a sua vigência, assim também, no performativo, a linguagem suspende a sua denotação precisamente e apenas para fundar o seu nexu existivo com as coisas.⁸⁴

Dentro desse contexto entende-se que a realidade somente pode ser demonstrada se, antes, se enxergar a não-realidade. Da mesma maneira que a verdade se manifesta dando lugar à não-verdade, a realidade precisa confrontar seu antônimo e se sobressair desta relação de indistinção. A prova sempre sucumbirá quando a tentativa tomar partida na própria realidade, não alcançando sua finalidade de demonstrar que a realidade em que nos encontramos é um simulacro, é a manifestação da irrealidade, o que somente se torna possível quando esta realidade se confronta com a não-realidade e permite que se tenha a distinção de algo até então indistinto, que se encontrava em suspensão, em estado de exceção.

A linguagem nesta concepção possui importância fundamental, pois é por ela que os discursos são (im-)postos em qualquer tipo de regime, seja ele democrático, totalitário ou ditatorial. Enquanto isso, a liberdade está encampada neste discurso e igualmente (im-)posta como modelo em que o Estado apreende a vida nua e o poder soberano se eleva pelo estado de exceção e pela suspensão da norma e da vida. Não tem importância a forma e o modelo de regime. Quando o assunto é direitos fundamentais, como a liberdade e a igualdade, todos se justificam com o discurso acerca da legalidade para demonstrar que ela existe. A (im-)perfeição do discurso se perde quando perspectivada a concretude e a materialização dessa liberdade. Por ser (im-)posta pelo poder soberano ela será sempre totalitária, independente de se se tratar de uma democracia, uma ditadura ou um regime totalitário propriamente dito.

A apreensão do discurso pelo Estado é uma ferramenta para manifestação do seu controle sobre a sociedade. Tem-se ainda que do outro lado o discurso é incorporado e tomado como parte do pensamento dessas pessoas, como se elas o tivessem pensado e o que o Estado fez foi simplesmente oficializar algo que já se encontrava no senso comum de toda a sociedade

⁸⁴ AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2011, p. 66.

– como o combate à corrupção a todo custo⁸⁵ com a consequente declaração de estado de exceção clara e cristalina pela “necessidade” que se aporta em regimes tidos como democráticos – colocando o fundamento em que se assenta toda a soberania do Estado, sendo que tratar a soberania como pertencente ao povo não passa de outra ficção dos períodos revolucionários franceses e bradada pelos liberais, que não se coaduna com o que o Estado Moderno vive e muito menos com o quanto se vivencia na realidade dita democrática da sociedade. Não é na soberania do povo que está o poder, mas sim na exceção que ocorre com a captura da vida nua pelo poder soberano, na manutenção da *stasis* constante, mesmo que mantendo-a fora desse discurso democrático.

O discurso se torna sedutor, se enche de artimanhas para mexer e transfigurar o imaginário humano, imprimindo uma realidade distinta e que, à primeira vista, não permite enxergar o simulacro democrático em que estamos inseridos. O título honroso de “cidadão” é a principal forma de constarmos como o discurso é capaz de transformar com singelas palavras o *homo sacer* em algo que ele não é, mas que de tão sedutor que se lhe apresenta se torna improvável que consiga sair desse escafandro que fora inserido, em sua relação de exclusão-inclusiva, sem ter consciência de que é o fora que lhe permite estar dentro: existe, por isso, como um princípio legitimador de sua existência, ou seja, o discurso democrático é uma modalidade de exercício de poder que se estabelece como seu próprio princípio e, por via de consequência, se legitima através dele próprio, ainda que seja necessário utilizar-se da violência, por mais contraditório que possa ser pensarmos na convalidação democrática com o uso da violência e que, a bem da verdade, não é nada contraditório quando pensamos que essa democracia existe unicamente para manutenção da *stasis* e da guerra civil permanente.

Nisto não há nada de espantoso, visto que o discurso – como a psicanálise nos mostrou – não é simplesmente aquilo que manifesta (ou oculta) o desejo; é, também, aquilo que é objeto do desejo; e visto que – isto a história não cessa de nos ensinar – o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar.⁸⁶

⁸⁵ Podemos assim colocar: “Como em toda a história republicana brasileira, o mote da corrupção é sempre usado como arma letal para o inimigo de classe da elite e seus aliados. Isso sempre ocorre quando existem políticas que envolvam a inclusão dos setores marginalizados – que implicam menor participação no orçamento dos endinheirados e aumento do salário relativo dos trabalhadores, o que também não os interessa – ou condução pelo Estado de políticas de desenvolvimento de longo prazo. A ideia é que a riqueza do país já tem dono, ou seja, ela é privada e deve ser privatizada. São esses os dois crimes que estão sempre verdadeiramente por trás de toda manipulação da corrupção brasileira”. (SOUZA, Jessé. **A Radiologia do Golpe: Entenda Como e Porque Você Foi Enganado**. Rio de Janeiro: Editora LeYa, 2016, p. 112).

⁸⁶ FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso**. São Paulo: Edições Loyola, 1996, p. 10.

Este discurso sedutor é próprio das democracias do pós-Segunda Grande Guerra Mundial, sobretudo ao se considerar a queda dos regimes totalitários. Será, todavia, que esses regimes simplesmente não assumiram versões mais sutis? É fácil se considerar por essa perspectiva se analisarmos justamente sob a ótica do discurso que pressupõe a manutenção do Estado Moderno em perfeita sintonia de salvamento da guerra civil enquanto seu paradigma; ainda mais se não apenas analisarmos o discurso, como também o salutar papel sedutor que ele desempenha, mexendo diretamente com nossos sentidos, nossos egos e nossas visões sobre a realidade que estamos inseridos, numa estreita e sempre necessária lembrança de que o Eros vence a depressão⁸⁷ (e estamos deprimidos na mesma medida que nossa condição é deprimente, pois ainda que consideremo-nos capturados e com consciência do estado de exceção, temos que a maioria de nós encontramos-nos na outra senda, daquela dos cooptados, insalváveis e perdidos no discurso como mote e fundamento de vida).

A própria ideia que se tem do “pós” (Segunda Grande Guerra Mundial, Guerra Fria, Ditadura Militar, Modernidade, Verdade), imprime no discurso uma realidade de superação que não se encontra no plano fático. Se superamos o campo de concentração, numa perspectiva mundial, e os porões da ditadura numa perspectiva brasileira, bem como as relações deles tidas, se eles realmente se encontram no pós-Segunda Grande Guerra Mundial e no pós-Ditadura Militar, então como permitimos, enquanto seres humanos, que a desumanização provinda desses espaços de suspensão da norma continue se perpetrando e se perpetuando nos regimes democráticos sobreviventes desta malfadada história recente? O dilema se encontra nas errôneas respostas que buscamos e que fomentamos através dos discursos em não sabermos lidar com a questão de como se permitiu que acontecimentos como aqueles tivessem espaço.

Nos regimes totalitários e ditatoriais é mais simples a percepção de que as relações do campo de concentração são a forma originária da política e o estado de exceção é inerente ao princípio de governabilidade nele inserida. Nas democracias, esse exercício é mais penoso, isto porque o discurso ideológico é extremamente valorativo e carregado de nuances que procuram tergiversar e levar a outros caminhos, não proporcionando a compreensão da totalidade que engloba aquele Estado, tendo o poder soberano a faculdade de se estruturar em moldes democráticos que, em realidade, propiciam maior aderência da sociedade aos seus atos de um lado e de outro o total e completo controle do poder soberano desta realidade, tornando o real irreal, o ser em não-ser e encampando um discurso em que a liberdade, a igualdade e todos os direitos fundamentais existem e encontram-se em plena vigência nestes Estados, simplesmente

⁸⁷ Cf. HAN, Byung-Chul. **Agonia do Eros**. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

por denominarem-se “democracias”, ainda que na concretização destes o que se enxerga é justamente o oposto.

O simulacro democrático é colocado como forma de manutenção da vida nua e da sua captura pelo poder soberano, sendo importante sempre lembrarmos que estamos todos capturados por esta exceção, não nos sendo crível, porém, nos deixarmos ser cooptados por ela e bradarmos em defesa da exceção simplesmente por ela não nos atingir “diretamente”, ainda que toda a vida assim esteja quando pensamos em termos de guerra civil permanente para manutenção da *stasis* enquanto paradigma político da modernidade.

A exclusão é realizada constantemente e, em decorrência do imediatismo característico da contemporaneidade, no Século XXI essa exclusão está travestida de direitos fundamentais que não traduzem sua real intencionalidade de proteção ao ser humano, à sua dignidade, sua igualdade frente à lei e aos cidadãos ou mesmo sua liberdade, colocados como invioláveis e cláusulas pétreas, mas que não passam de formas de inseri-los novamente – a exclusão-inclusiva – de continuidade da indignidade, da desigualdade e da i-liberdade dos cidadãos, que se caracterizam totalmente como *homines sacri* da atualidade.

Quando o nexo ético - e não simplesmente cognitivo - que une as palavras, as coisas e as ações humanas se rompe, assiste-se realmente a uma proliferação espetacular, sem precedentes, de palavras vãs de um lado, e, de outro, de dispositivos legislativos que procuram obstinadamente legiferar sobre todos os aspectos daquela vida sobre a qual já não parecem ter nenhuma possibilidade de conquista.⁸⁸

A relação de exceção que se fundamenta pela apreensão do ser linguístico é preponderante para se estabelecer toda e qualquer possibilidade para se pensar um pretense Estado de Direito (ainda que, mesmo nos regimes totalitários, a fundamentação em “Estados de Direito” seja ainda mais evidenciada e necessária para manutenção das decisões e dos atos com força-de-lei). Na atualidade ocidental, porém, tornou-se quase um sinônimo para “democracias”, algo muito errôneo para se considerar como uma máxima verdadeira. Apesar de todos convergirem de um mesmo ponto de partida – o estado de exceção – não se pode ter como máxima verdadeira que Estado de Direito seja um sinônimo de democracia (até mesmo porque o totalitarismo também se apresenta como fomentado pela exceção enquanto regra e pautado no direito como sua origem).

O discurso, portanto, torna-se essencial para o poder, tanto que se luta em torno de um discurso e de sua necessidade de aderência para que se tenha, por via de consequência, a própria

⁸⁸ AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2011, p. 81.

construção deste poder, isto é, não faria sentido ser ator de um discurso do qual não se tem adesão da sociedade civil – e aqui entenderemos por sociedade algo contido na microesfera, na microfísica do poder, nos muitos sistemas que formam a sociedade civil, desde igrejas à associações de bairro, de grupos de estudos aos partidos políticos – e diz-se isso ainda que se trate de um discurso minoritário, pois mesmo na minoria há adesão para o que se lutar e que se quer utilizar, o que pode ser visto, nesta acepção, na construção de um discurso de ódio e violência transvestido de democrático e de aceitação da diferença, fazendo com que “(De um ponto de vista estritamente político, fascismo e nazismo não foram superados e nós vivemos ainda sob o signo deles)”⁸⁹.

Esta construção no entorno da proliferação de discursos para acumulação de poder é preponderante para o sucesso do próprio discurso democrático, uma vez que não se trata de colocar em prática aquilo que se prega e sim de deixar claro o discurso ao qual se defende. A prática não está, necessariamente, atrelada ao discurso, bastando para isso verificar como a defesa de certos ideários como liberdade e igualdade encontram-se nos discursos totalitários, ou mesmo como esses regimes possuíam como “guia” Constituições que possuíam em seu escopo garantias fundamentais, quando a prática se mostra totalmente distinta ou, ainda, como a proliferação de falsas notícias pelas redes sociais leva à aceitação pela sociedade civil do discurso de ódio e violência oriundo do próprio Estado, com seu monopólio de injustiças. Tal fato não é somente parte de um sistema de dominação, mas se constitui como o próprio objeto de desejo do discurso democrático para sua permanência e aderência e, com isso, tonando possível a manutenção da guerra civil como seu paradigma político.

Aqui temos a clara caracterização do estado de exceção dentro do discurso. É a materialização fonética do que a realidade já mostrou nos campos de concentração e que para nós podemos imprimir sobre os porões do DOPS (estes, sem dúvida, nossos próprios campos): o dentro do discurso é toda a sua base de fundamentação, partindo de pressupostos totalitários, de ódios, violências e preconceitos escancarados que se viam nas formas de construção da sistemática aleatória dos campos de concentração (e dos porões), sendo o fora deste discurso a propaganda vendida sobre os fatos, sobre como as democracias venceram os regimes totalitários e triunfaram sobre a desumanização pelo direito.

Certamente, não podemos negar a importância do papel da publicidade desse discurso, tanto é que Joseph Goebbels, um dos mais importantes nomes do regime nazista, foi Ministro da Propaganda de Adolf Hitler desde sua ascensão ao poder até a queda – assumindo ele próprio,

⁸⁹ AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 59.

segundo o testamento político de Hitler, como chanceler da Alemanha entre 30 de abril de 1945 (suicídio de Hitler) e 1º de maio de 1945, quando do seu próprio suicídio – e que, no Brasil, teve como meio o Serviço Nacional de Informações (SNI), controlando a música, a literatura, imprensa e todas as formas de manifestação de pensamentos – e, conseqüentemente, de criação de poderes na microfísica do poder – para que o próprio discurso totalitário não perdesse sua aderência.

Os poderes e as instituições não são hoje deslegitimados porque caíram na ilegalidade; é mais verdadeiro o contrário, ou seja, que a ilegalidade é difundida e generalizada porque os poderes perderam toda a consciência de sua legitimidade. Por isso é que vão acreditar que se pode enfrentar a crise das sociedades por meio da ação (certamente necessária) do poder judiciário – uma crise que investe a legitimidade não pode ser resolvida somente no plano do direito.⁹⁰

Desta forma, percebemos que a cada novo dia as instituições ditas democráticas perecem e não conseguem sustentar sua própria legitimidade em relação aos seus integrantes e também ao seu entorno social, não sendo esta condição a exceção, mas a regra. Em lugar da legitimidade, pois, aparece a legitimação com sua melhor forma de imposição: a hipocrisia, o simulacro e, não raras vezes, a violência simbólica e também física.

Que o ser humano é violento não há dúvida, assim como é, senão impossível, ao menos muito difícil, imaginar alguma forma de organização social que não seja perpassada pela violência, advinda principalmente do direito e de sua institucionalização. Isto não quer dizer, contudo, que tudo seja apenas violência e, por mais difícil que seja, é preciso nos lembrarmos disto a todo instante, especialmente em momentos tão sombrios como o que nos assola. Primeiramente, para que não sucumbamos ao clima de desesperança que parece imperar cada vez mais e depois para que não acabemos contribuindo com o aumento da violência.

Esta contribuição indesejada - ou talvez, mais propriamente, inconsciente - pode se dar basicamente de dois modos, isto é, por uma postura de pretensa neutralidade ou mesmo por atitudes que visam direta e ativamente combater o aumento da violência. Ambos os modos, a passividade diante deste quadro e formas reativas que contribuem mais para aumentar que diminuir a violência, parecem crescer vertiginosamente em nossa sociedade. Apenas a título de exemplo, vale destacar ações cada vez mais desastrosas do Estado, sobretudo através das forças militares, dos ministros de Estado e do presidente da república, que o digam as ações, ou melhor colocando, as omissões para contenção e enfrentamento da pandemia do novo coronavírus

⁹⁰ AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** São Paulo: Boitempo Editorial, 2016, pp. 10-1.

(COVID-19), além do próprio Poder Judiciário que, na luta contra a violência e a corrupção, por sua postura omissiva constitucional tende mais a alimentá-las.

Não se trata de simplesmente condenar toda e qualquer ação estatal em relação a esses temas, mas de evidenciar o quão complexos eles são. Acreditamos que um dos fatores determinantes desta escalada da violência é a própria dificuldade que temos em compreendê-la em suas profundezas, tensões e ambiguidades, o que faz não só que seu combate seja inefetivo, mas que cause ainda mais danos.

A intensidade com que a violência tem crescido nos coloca, então, em uma situação muito delicada, pois sendo tal crescimento fruto tanto do desinteresse de muitos, que acabam não agindo para refrear tal crescimento, como também por ações de outros que na ânsia de combatê-lo só fazem piorar a situação, não podemos nem nos abster de agir nem agir de qualquer modo. Porém, surge assim a questão: como agir, então, de modo correto? Como saber qual o modo correto? Com base em que isto pode ser estabelecido?

Essa problemática acaba por se ver “transcrita” no direito em termos de discussões sobre a justiça, especialmente dentro de um debate que parece capturar grande parte das discussões hodiernas, que diz respeito às relações entre o direito e a política e deságua nas mais variadas teorias da decisão judicial. Ocorre que, de modo geral, a justiça acaba sendo capturada como argumento retórico à disposição de defensores do discurso democrático, quando em realidade se trata, obviamente, de estabelecer uma proibição com a qual o ser humano precisa lidar, sem se esquecer, todavia, que encontra-se em condição de *sacer* inserido nesta (ir-)realidade.

Há de se recordar, assim, a origem violenta de toda proibição, tanto sagrada, como jurídica, que garante a vida em sociedade, sustentada pelo enfrentamento da morte. O incremento da violência na sociedade “pós-moderna” não poderá ser contida pelo reforço da proibição jurídica, mas antes por uma consideração das consequências psicológicas e sociais da secularização defendida pela ideologia oficial, donde se verificar uma resacralização crescente das relações fora das instituições religiosas, ou seja, em seitas ou “tribos” (Maffesoli).⁹¹

A relação do direito com o poder se torna íntima e a violência cumpre papel de destaque nas relações políticas estabelecidas. A biopolítica encontra, neste íterim, o lugar no qual o estado de exceção, na construção duma lógica da governabilidade, se encerra em possibilidade de (in-)criação, numa forma em que não existem formas possíveis, somente a aceitação dum permanente estado de crise fundamentado no local ilocalizável das relações do campo de concentração - e dos porões da ditadura militar - enquanto fundamento paradigmático existente

⁹¹ GUERRA FILHO, Willis Santiago. **O Conhecimento Imaginário do Direito**. Curitiba: Editora Prismas, 2017, p. 193.

na modernidade, em que não existem relações sociais entre cidadãos, mas sim relações do campo de concentração entre soberanos de si e o restante, configurados enquanto *homines sacri* inseridos na construção do discurso democrático no entorno da manutenção da guerra civil permanente, da *stasis* como fundamento da política moderna, tudo travestido de discurso, que por mais totalitário que seja trespassa uma “verdade democrática”.

Assim, salta aos olhos o caráter mítico, no sentido pejorativo, do ideal de pacificação social pelo direito que é bradado nas democracias como forma de promoção da igualdade, da liberdade e das formas humanas mais salutares à existência de acordo com os ideários iluministas e contratualistas duma sociedade ideal europeia⁹². Chega-se ao ponto de os direitos humanos necessitarem da nomenclatura “direitos” para que assim sejam considerados – e talvez nós próprios, humanos, precisemos dessa “direitização” para nos considerarmos enquanto seres humanos e nos afastarmos da figura de *homines sacri* – imprimindo na lei, na decisão soberana do próprio poder soberano, a força e a forma com a qual a sociedade deve ser compreendida dentro do estado de exceção.

Não apenas o discurso das grandes mídias e do Estado como fomentadores deste estado de exceção, é também na linguagem que deve ser perquirida a concentração da exclusão-inclusiva: a lei que define direitos humanos, define o que é ser “ser humano”, possibilitando um sem número de (im-)possibilidades de constituição de seres não-humanos, lugar este dos bandidos, das minorias, dos sem-lei, do bando em sociedade, dos *homines sacri* excluídos pelo poder soberano, pelas decisões do poder judiciário que convalidam atos de exceção, como os exemplos acima aferidos. É neste momento que se estabelece a ordem aleatória do campo de concentração no bandido marcado pela violência soberana da lei (ou na suspensão dessa mesma lei).

Se de um lado existe uma hipernomia da lei que acarreta à anomia do estado de exceção, doutro ângulo vemos a hipertrofia do direito, de a tudo querer legislar⁹³ – o que imprime

⁹² Neste sentido, podemos assim colocar: “Se hoje assistimos ao domínio arrasador do governo e da economia sobre uma soberania popular esvaziada de qualquer sentido, isso significa talvez que as democracias ocidentais estejam pagando as consequências políticas de uma herança teológica que, por intermédio de Rousseau, assumiram sem se dar conta” (AGAMBEN, Giorgio. **O Reino e a Glória: Uma Genealogia Teológica da Economia e do Governo [Homo Sacer, II, 2]**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011, pp. 298-9).

⁹³ Acerca do tema, podemos mencionar o seguinte trecho de Giorgio Agamben: “A hipertrofia do direito, que tem a pretensão de legiferar sobre tudo, revela, isso sim, através de um excesso de legalidade formal, a perda de toda legitimidade substancial. A tentativa moderna de fazer coincidir legalidade e legitimidade, procurando assegurar, através do direito positivo, a legitimidade de um poder, é – como resulta do irrevogável processo de decadência em que ingressaram as instituições democráticas – totalmente insuficiente. As instituições de uma sociedade só continuarão vivas se ambos os princípios (que em nossa tradição também receberam o nome de direito natural e direito positivo, de poder espiritual e poder temporal ou, em Roma, de *auctoritas* e *potestas*) se mantiverem presentes e nelas agirem, sem nunca pretender que coincidam”. (AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** São Paulo: Boitempo Editorial, 2016, p. 11).

característica própria à biopolítica, no extenso e total controle do modo de agir do cidadão através dos diversos meios existentes, dentre eles e o mais profícuo, a legislação – fazendo com que mesmo a legitimidade do direito caia em descrédito frente à sua forma de atuação na sociedade. De igual maneira, o Poder Judiciário se atrofia em suas decisões, avocando para si também a característica marcante do direito moderno de não deixar escapar nada dos seus encaixes, ainda que para se alcançar esse objetivo de “dizer o direito”, tenha ele próprio de deixar de ser lei, deixar de ser norma, passando a ser atos empregados unicamente com força-de-lei apenas com a violência do direito – e, aqui, tomamos licença para dizer que, para além da violência, está muito mais imbuído de ódio, desferido contra os inimigos.

Falta reconhecer, pois, a existência de *auctoritas* e *potestas*, de que o *stasis*, a guerra civil que fomenta e estabiliza politicamente o Estado através de sua despolitização, através da conjunção do Estado Temporal com o Reino Messiânico, que é a lacuna necessária de compreensão que nos falta, como bem poderemos analisar ainda no desenrolar deste capítulo. Ora, não basta apenas entender o papel do estado de exceção na modernidade, mas sobretudo de reconhecer sua existência, para não se criar com isso outra lacuna, que nos faça ver como superada a exceção própria das democracias e do controle das vidas nuas através do direito.

A realidade é o fim do discurso. Escancara por completo a incapacidade de se considerar verdadeiramente uma democracia e coloca em evidência o estado de exceção como fomentador das políticas públicas, da violência e da nossa incapacidade de reconhecermos o *homo sacer* na vida cotidiana da sociedade, em plena guerra civil. A forma atual de um claro estado de coisas inconstitucional deve ensejar uma mudança paradigmática para que não se torne mais uma mordaza constitucional proveniente do estado de exceção e que será não somente aceito como igualmente considerado a forma e modelo de atuação democrática, sendo necessária uma verdadeira mudança que nos retire da cegueira ocasionada pelas luzes que nos trazem tantos dispositivos que nos impedem de ver a verdadeira e imprescindível realidade que nos cerca e que se encontra bem distante do paradigma vendido como fonte primária de nossas vidas – qual vida? Aquela que não vale a pena ser vivida? Ou uma segunda, uma vida autêntica, não simplesmente dotada de sentidos, significados e significações, em que compreendemos a captura da vida nua ao passo em que não nos deixamos ser cooptados pelo poder soberano, mas uma em que conseguimos elaborar a sua própria falta de sentido?

A tradição dos oprimidos ensina-nos que o “estado de exceção” em que vivemos é a regra. Temos de chegar a um conceito de história que corresponda a essa ideia. Só então se perfilará diante dos nossos olhos, como nossa tarefa, a necessidade de provocar o verdadeiro estado de exceção; e assim a nossa posição na luta contra o fascismo melhorará. A hipótese de ele se afirmar reside em grande parte no fato de os seus opositores o verem como uma norma

histórica, em nome do progresso. O espanto por as coisas a que assistimos “ainda” poderem ser assim no século vinte não é um espanto filosófico. Ela não está no início de um processo de conhecimento, a não ser o de que a ideia de história de onde provém não é sustentável.⁹⁴

O estado de exceção permanente é a chave para compreensão de como o discurso democrático possibilita a continuidade da guerra civil como paradigma político do moderno. Para manutenção da *stasis*, portanto, mostra-se necessário que mesmo as democracias mantenham os atos com força-de-lei, aqueles mesmo que se colocam como forma principal de existência dos regimes totalitários; todavia, a grande epifania das democracias foi revestir esses atos de exceção com o manto da legalidade, da constitucionalidade, da ação democrática, tudo fundamentado no discurso que não se traduz no real.

As democracias encontram-se fundadas na exclusão-inclusiva, na politização e na despolitização da generalizada relação entre o *oikos* e a *pólis* dentro da *stasis* e, por conseguinte, não permitem o assentamento do real respeito ao diferente. Embora bradem e defendam a liberdade – até mesmo com armas e com guerras para se alcançar a “paz” – as democracias estão longe de trazer a igualdade através do respeito às diferenças de cada um, o que fica muito claro na ordem aleatória do discurso do bando e do banido instituído pela mídia e literalizado na decisão soberana tida no estado de exceção permanente que aponta tanto o bando como o banido, tornadas pelo Estado em formas-de-vida inseridas numa indistinção entre ser e não-ser e em que a linguagem não é capaz de traduzir completamente pela escrita ou pela oralidade – ou seja, o discurso – qual a posição desse bandido na sociedade – tal qual com o testemunho por delegação daqueles que não podiam testemunhar.

O discurso como todas as demais ações humanas se constrói numa relação com o imaginário e o campo de concentração produziu um efeito avassalador sobre qualquer fundamento que se havia conhecido e construído sobre o homem até então, com sua completa desumanização. Todas as categorias que se produziram levando-se em conta a moral, a ética e o direito caíram silentes ao chão quando os campos de concentração se fizeram presentes e, ainda hoje, permanecem invariavelmente atingindo a sociedade (os porões da ditadura militar, a forma com que os presos são tratados ou mesmo a total desumanização de negros nas favelas, maiores vítimas das ações da política de “segurança pública” dos Estados).

A dificuldade de se entender e compreender o que aconteceu nos campos gira em torno deste papel que ele cumpriu no imaginário de todos, trazendo pontos cruciais sobre esses aspectos que invadem searas distintas e profundas do pensamento humano – e que, diga-se, não

⁹⁴ BENJAMIN, Walter. **Ob. Cit.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019, p. 13.

foram superadas, mostrando como a lacuna presente no que “resta de Auschwitz” é o que constitui o paradigma do campo de concentração e de suas relações na modernidade e que para nós é o que “resta da ditadura” que se apresenta enquanto fundamento de nossa política tida por democrática.

Longe de estarmos diante da chamada “era da pós-verdade”, portanto, estamos, outrossim, na “era da não-verdade”, de se refutar até mesmo o irrefutável. A construção de uma não-história, apresentada em contraposição à História, é significativa aos acontecimentos recentes da política moderna. Nos alerta o historiador francês Marc Bloch – em sua prisão num campo de concentração na França ocupada, por ser judeu e ter participado ativamente da resistência à ocupação nazista, tendo sido fuzilado poucos dias antes da libertação do campo de concentração pelas tropas aliadas – que “a história mal-entendida, caso não se tome cuidado, seria bem capaz de arrastar em seu descrédito a história melhor entendida”⁹⁵, algo que nos parece muito identificável em nossa sociedade atual.

Articular historicamente o passado não significa reconhecê-lo “tal como ele foi”. Significa apoderarmo-nos de uma recordação (*Erinnerung*) quando ela surge como um clarão num momento de perigo. Ao materialismo histórico interessa-lhe fixar uma imagem do passado tal como ela surge, inesperadamente, ao sujeito no momento do perigo. O perigo ameaça tanto o corpo da tradição como aqueles que a recebem. Para ambos, esse perigo é um e apenas um: o de nos transformarmos em instrumentos das classes dominantes. Cada época deve tentar sempre arrancar a tradição da esfera de conformismo que se prepara para dominá-la. Pois o Messias não vem apenas como redentor, mas como aquele que superará o Anticristo.⁹⁶

Estes desdobros da história, quando evidenciados no Estado Moderno, colocam em evidência um discurso de manutenção do estado de exceção, seja ele provindo de regimes totalitários, ditatoriais ou democráticos, tornando-o a regra enquanto modelo de existência e constituição do próprio poder soberano para controle e captura da vida nua através do discurso, da apreensão do ser linguístico pela própria linguagem, que o captura e o coopta, praticamente (im-)possibilitando sua conscientização deste mundo.

Isto não quer dizer, de modo algum, que a regra é simplesmente produto dos indivíduos enquanto se relacionam, como se estes pudessem criá-las ou manipulá-las como mero objeto. A regra é aquilo que a prática faz dela na medida em que a prática social não pode ser finalizada. As relações sociais podem, enquanto particularizadas, terem início e final reconhecidos e, inclusive, institucionalizados, mas a prática social, o conviver, não se encerra e, uma vez que

⁹⁵ BLOCH, Marc. **Apologia da História ou O Ofício de Historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002, p. 42.

⁹⁶ BENJAMIN, Walter. **O Anjo da História**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019, pp. 11-2.

se constitui na e pela linguagem, o seu sentido está sempre em jogo. Assim, a regra precisa ser constantemente (re-)elaborada no próprio processo de sociabilidade, está sempre em questão e pendente de um “novo” dizer a respeito de sua reafirmação ou ruptura.

E, mais importante ainda, é compreender que neste conviver que se desenrola no tempo, na e pela linguagem, os indivíduos se constituem enquanto sujeitos. Ou seja, não são somente as regras que estão em um processo constante de (re-)elaboração, mas também os indivíduos, que se compreendem enquanto sujeitos somente na medida em que se constituem enquanto tal inseridos neste processo linguístico. Podemos entender então como a fala – enquanto este processo linguístico – “estabelece e funda entre os sujeitos uma relação que, justamente, não toma os dois sujeitos tal como são, para reuni-los. Ela os constitui como sujeitos na própria relação que os faz ter acesso a uma nova dimensão”⁹⁷.

Isto faz com que os problemas humanos sejam insolúveis, mas, ao mesmo tempo, inevitavelmente demandam elaboração e, também, respostas. O caráter contingente da vida pode ser compreendido em sua radicalidade, tanto no que diz respeito aos indivíduos quanto no que diz respeito ao social, ambos totalmente entrelaçados, mas que não podem ser reduzidos um ao outro, (des-)constituindo-se mútua e indefinidamente, o que nos leva, então, a pensarmos no papel do Estado Moderno na manutenção da narrativa histórica do estado de exceção e como o discurso “democrático” foi essencial para essa empreitada.

2.2 A GUERRA CIVIL COMO PARADIGMA POLÍTICO DA MODERNIDADE

Existe um elemento básico constitutivo como fio condutor da vida e da existência humana que se estabelece à partir de sua inserção no mundo globalizado, característica essa que nos faz cidadãos, sujeitos de direitos e deveres dentro da lógica pública do Estado Moderno e, mais especificamente, do mundo ocidental do pós-Segunda Grande Guerra Mundial. Este é o ideal democrático proposto pela modernidade, ela própria, a bem da verdade, uma invenção ideológica – mágica e religiosa – do ocidente, talvez para aplacar seus próprios demônios incrustados em suas instituições pretensamente democráticas.

Por certo, vivemos numa sociedade decorrente de muitas transformações históricas, filosóficas, políticas, econômicas e jurídicas que fomentaram novas e diversas formas de se conceber o mundo e o ser vivente nele inserido. Para nós, enquanto pretensos cidadãos nesta (ir-)realidade ocidental, não podemos de maneira alguma ignorar o fator cartesiano de

⁹⁷ LACAN, Jacques. **O Mito Individual do Neurótico ou A Poesia e Verdade na Neurose**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2008, p. 51.

identificação da relação sujeito-objeto e, ainda mais, do impacto que a separação entre o sagrado e o profano causou nas estribeiras basilares do que viria a ser o Estado Moderno.

Aqui é possível evidenciar não somente uma cisão do religioso com o público, mas também de como a própria magia e suas formas de aferição foram suplantadas por construções outras pautadas numa pretensa laicização do ritual que, no final, somente serviu para aprofundar a nossa necessidade de compreensão dos elementos religiosos atuantes no profano, vez que nos falta esta percepção, posto que sua eliminação de nossa vida cotidiana transformou sua presença em mistério, quase como um “mistério da fé estatal”, já que fomenta uma visão sagrada sobre um ente historicamente profano ao mesmo passo que tenta desesperadamente se distanciar dessa sacralidade e das figuras religiosas que se encontram em evidência diária.

Não é possível, contudo, para nós, depois do que já consideramos, tratar de forma dissociada de nossa realidade o poder da influência e das vivências religiosas e mágicas na formulação e conceituação do que temos enquanto Estado. Mais do que reconhecermos essas incidências, devemos igualmente trazer, como esperado, a forte presença da religião enquanto formadora e propulsora de uma ideia calcada em elementos que, religiosamente, nos constituem enquanto humanos, como *homines sacri* da realidade moderna.

Nesta toada, não seria possível continuarmos nossas acepções sem considerarmos uma vertente da religião que vai além de suas conjecturações e que, de certa forma e dentro do Estado Moderno, ganha vida própria. Falamos, obviamente, do cristianismo e de como suas raízes se fincaram na vida moderna até o ponto de não sermos capazes de considerarmos algo – privado ou público – sem considerarmos também essa religião, inserida na história ocidental e incrustada no Estado de tal forma que sua dissociação somente seria possível em se pensarmos em termos de guerra.

O paradigma cristão do governo, assim como a visão da história que lhe é solidária, dura da criação ao fim do mundo. A concepção moderna da história, que retoma em muitos aspectos – sem se dar plenamente conta do que ela implica – o modelo teológico, encontra-se, por isso mesmo, em uma situação contraditória. De um lado, abole a escatologia e prolonga ao infinito a história e o governo do mundo; de outro, vê reflorescer incessantemente o caráter finito do próprio paradigma.⁹⁸

O sagrado e o profano são as formas que caracterizam o *homo sacer* e que, na formação da exclusão-inclusiva, permite que o poder soberano se fortifique no estado de exceção, no limiar antitético entre o dentro e o fora, entre o político e o jurídico, entre *zoé* e *bíos*, entre o humano e o não-humano. Este sentido antitético é a marca do poder soberano e não permite,

⁹⁸ AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** São Paulo: Boitempo Editorial, 2011, p. 181.

assim, pensarmos no fundamento público sem termos, igualmente em conta, o seu fundamento sagrado. É exatamente essa noção, ao nosso ver, que nos escapa na atualidade e não nos consente enxergar o quanto a cisão entre o Estado e a religião na modernidade leva à incompreensão de nosso estatuto paradoxal atual, prejudicando nosso entendimento acerca das diversas esferas estatais, sejam políticas, jurídicas ou mesmo econômicas em cuja essência escorre o papel religioso.

Não se tem aqui – e é bom que se diga – a defesa de uma “religião oficial” que deveria permear as democracias modernas, pelo contrário, postula-se a possibilidade, ou melhor dizendo, a necessidade de se reconhecer e buscar a compreensão de como os elementos religiosos – e também mágicos – estão presentes no Estado, em suas relações políticas e nas formas que se estabelecem juridicamente e pautam o direito de uma sociedade em conformidade com tais desígnios.

Nossa história, ao contrário do que o discurso oficial do poder soberano possa tentar demonstrar, encontra-se eivada dos caracteres cristianizados e essa visão de mundo está arraigada em nossa formação social, política, econômica e histórica, contendo em seu interior tudo o que de religioso o Estado procura desesperadamente manter de fora (a relação antitética humana é, também em essência, a relação antitética de constituição do Estado Moderno). Seria dizer que a exclusão-inclusiva de nossa formação estatal moderna e profana não reconhece o quanto o sagrado e suas acepções encontra-se de qualquer maneira em nosso interior. As refutações, portanto, mostram-se ilógicas em nosso modelo e, mais do que isso, dificultam as possibilidades de entendimento e de compreensão da (ir-)realidade democrática que se apresenta diariamente.

Dentro da história moderna não há lugar para deus ou para o modelo teológico, ainda que, sejamos sinceros, a teologia política tenha total relevância na construção do Estado, algo que os estudiosos do direito já demonstraram com grande proficuidade, sendo dos mais relevantes o que Carl Schmitt, ao tratar de referidos assuntos, trouxe em sua obra, afirmando que “o estado de exceção tem um significado análogo para a jurisprudência, como o milagre para a teologia”⁹⁹, isto é, reconhecendo o caráter escatológico do Estado e sua presença enquanto transmutação possível daquela decorrente da teologia, em completude com seu papel regulador da vida terrena e possibilitador dessa forma de existência, colocando-se no lugar de deus, mas não conseguindo retirar totalmente sua presença deste palco.

2) Lo que está en juego en la relación entre el oïkos y la pólis es la constitución de un umbral de indiferencia en el cual lo político y lo impolítico,

⁹⁹ SCHMITT, Carl. **Teologia Política**. Belo Horizonte: Editora Del Rey, 2006, p. 35.

el afuera y el adentro, coinciden. Entonces debemos concebir la política como un campo de fuerzas cuyos extremos son el oïkos y la pólis: entre ellos, la guerra civil marca el umbral en el que, al transitarse, lo impolítico se politiza y lo político se “economiza”:

*politización ⇔ despolitización
oikos ——— |stasis| ——— pólis.¹⁰⁰*

É de se considerar que o sentido profano das acepções sagradas¹⁰¹ possuem formulações antitéticas em nossa realidade. Veja-se que aqui devemos entender o estado de exceção e sua inserção enquanto fator decisivo para construção da modernidade, através da exclusão-inclusiva do *homo sacer* e de sua relação direta com o poder soberano, com a fundamentação que o soberano faz de seu próprio poder. Em outras palavras, é a *sacerização* que torna possível, no plano profano, que o poder soberano se estabeleça e se legitime na realidade moderna, sem que com isso reconheça, porém, o papel determinante da religião, que segue excluído das tendências do Estado Moderno, mas que sabemos ser uma exclusão impossível de se realizar, por sua inclusão imediata como formador desta via de existência.

O soberano, nesta acepção, estará ligado – com seu corpo – ao *homo sacer* – também pelo seu corpo – devido ao elemento sacral que os une. Não é a insacriticabilidade do *homo sacer* que o tornará figura oposta ao soberano, até porque o soberano será igualmente insacriticável – ainda que não pelo mesmo motivo do *sacer*, o será por ser o soberano –, mas sim que o incluirá na relação – porque o *sacer* é matável por qualquer outro motivo que não o sacrifício sem que seja considerado homicídio, enquanto que o soberano não poderá ser morto sem que este tal ato não seja considerado crime, mas não estará no rol do crime de homicídio, já que por ser o soberano, detém um “direito especial” que o separa dos demais¹⁰² –, fazendo

¹⁰⁰ AGAMBEN, Giorgio. **Stasis: La Guerra Civil Como Paradigma Político**. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2017, p. 31.

¹⁰¹ Bem podemos mencionar: “Da teologia cristã derivam dois paradigmas políticos em sentido amplo, antinômicos, porém funcionalmente conexos: a teologia política, que fundamenta no único Deus a transcendência do poder soberano, e a teologia econômica, que substitui aquela pela ideia de uma *oikonomia*, concebida como uma ordem imanente – doméstica e não política em sentido estrito – tanto da vida divina quanto da vida humana. Do primeiro paradigma derivam a filosofia política e a teoria moderna da soberania; do segundo, a biopolítica moderna até o atual triunfo da economia e do governo sobre qualquer outro aspecto da vida social”. (AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** São Paulo: Boitempo Editorial, 2011, p. 13).

¹⁰² Em referência direta, Giorgio Agamben refere-se em sua obra ao caso de *impeachment*, no qual o corpo político/público do presidente da república pode sofrer as penas pelo cometimento dos crimes passíveis para sua deposição, ao passo que o corpo privado/pessoal do presidente não sofre sanções. Acerca desta formulação extemporânea, citemos ainda Ernst Kantorowicz, que assim traz ao tratar sobre os dois corpos – político e natural – que o rei possuía: “as dificuldades de definir os efeitos pelo corpo político – ativo no rei indivíduo como um *deus absconditus* – sobre o corpo natural real são óbvias. De fato, os juristas elisabetanos tinham de proceder, às vezes, com a cautela e a circunspeção de teólogos definindo um dogma. Não era tarefa simples permanecer coerente quando se tinha de defender ao mesmo tempo a união perfeita dos Dois Corpos do Rei e as capacidades muito distintas de cada corpo isoladamente. É uma verdadeira acrobacia que os juristas desempenham ao explicar”.

com que rito e lei (ambos relacionados e se relacionando com a religião) se tornem os elementos constitutivos desta relação de exceção entre aquele que detém o poder e a vida nua matável e não sacrificável.

Neste sentido, é importante nos valermos da mesma indagação realizada por Carl Schmitt ao pensar no papel do soberano e de sua inserção na realidade política da modernidade: “até que ponto o soberano se submete às leis e se obriga diante das corporações?”¹⁰³. O soberano conserva seu direito natural, tal qual deus, estando acima da mortalização dessas figuras, mantendo o *corpus superanum* em contato com sua figura profana na sociedade para que seu poder seja, em mesma medida, confirmado. Sua incidência na vida moderna é latente, mesmo que negada veementemente pelo poder soberano atual. Seu reconhecimento, ao contrário do que deseja o poder soberano, daria um sentido messiânico ao Estado ao mesmo tempo em que revelaria a existência e a total sujeição a deus, isto é, o profano velado sob o manto do sagrado, muito embora, para nós, a constatação e a confirmação das interferências religiosas na formação e formulação do Estado não devem ser entendidas neste plano e sim em como a presença do profano é, de todas as maneiras, espelho de como se porta o sagrado.

Portanto, a burguesia liberal quer um Deus, mas ele não pode tornar-se ativo; ela quer um monarca, mas ele deve ser impotente; ela exige liberdade e igualdade e, apesar disso, limitação do direito eleitoral às classes possuidoras para que educação e posse garantam a necessária influência sobre a legislação, como se educação e posse dessem o direito e oprimir pessoas pobres e incultas; ela extingue a aristocracia de sangue e da família, mas permite o desavergonhado domínio aristocrático do dinheiro, a mais ignorante e ordinária forma de aristocracia; ela não quer nem a soberania do rei nem a do povo. Que ela quer então?¹⁰⁴

O Estado Moderno – e aquilo que Carl Schmitt classifica como “burguesia liberal” – tem um intuito claro de manutenção do poder terreno sem incidir em si mesmo a figura de deus, ainda que, para todos os efeitos, deus exista e se transmuta no próprio poder soberano e em sua fundamentação de plena existência.

É importante nos referirmos a essa construção moderna, pois preponderante para compreensão da guerra civil enquanto paradigma político do Estado, já que afasta a todo o momento as instâncias superiores de deus, ao mesmo tempo em que confirma com seus atos, suas formas e suas manifestações que a presença do sagrado, do tempo messiânico em profusão do tempo histórico e que a própria escatologia é transportada como forma presente de

(KANTOROWICZ, Ernst. **Os Dois Corpos do Rei: Um Estudo Sobre a Teologia Política Medieval**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 1998, p. 24).

¹⁰³ SCHMITT, Carl. **Ob. Cit.** Belo Horizonte: Editora Del Rey, 2006, p. 9.

¹⁰⁴ SCHMITT, Carl. **Ob. Cit.** Belo Horizonte: Editora Del Rey, 2006, p. 54.

governabilidade. A negação da presença do sagrado no profano Estado Moderno somente serve para nos confirmar que sua incidência se faz diariamente em nossas vidas e, ao contrário do que poderia parecer, o sentido profético do poder soberano é constatado como decorrente do poder divino, mesmo quando procura em todas as suas facetas se afastar desta realidade, bastando para tanto verificarmos como a política e o direito se formam nestas sociedades e como a presença do soberano enquanto governante se assemelha, em diversos aspectos, à presença do divino como “salvador do mundo”.

E isto ocorre porque muito temos nas veias modernas do aparato religioso (e principalmente cristão) quando analisamos as formas em que as instituições e suas construções se fazem em torno de figuras, imagens e valores que muito se assemelham ao que se encontra na magia e nas religiões, como os anjos, santos e o poder de deus manifestado no plano terreno e profano. Não se tem unicamente em tal acepção a imagem do dinheiro, como igualmente considerarmos o papel desempenhado pelo valor atribuído aos bens, à propriedade e a tudo o que se pode conferir legitimidade econômica, inclusive, mas não somente, ao trabalho diário desempenhado pelo ser humano, possibilitando digressões diversas, tais como: qual o valor de um judeu num campo de concentração e do seu “trabalho”? O valor atribuído é, neste sentido e em si mesmo, fundamentado pela mesma maneira com que o poder soberano se encontra, isto é, através de uma possibilidade que não está no todo configurada no profano, uma vez que depende, para sua existência total e completa sujeição dos homens, do elemento religioso para sua fundamentação e, ainda, do elemento mágico para torná-lo íntegro e real no mundo moderno, que nega o divino na mesma medida que depende inteiramente dele.

Assim, é de se destacar que a graça é um instrumento por excelência não somente enquanto manifestação premente da *opus Dei* na terra, como possui relevante papel no governo providencial do mundo. Ao que se indica, é de se dizer, que tal reconhecimento se encontra no próprio título da obra de Giorgio Agamben: não apenas o “Reino”, mas também e igualmente no mesmo sentido, a “Glória”, em que a graça da manifestação de deus é proveniente de sua própria estrutura basilar religiosa que, por seu turno, incide fortemente na relação existente entre o Reino de Deus e o Reino do Mundo, tornando o governo da terra aquele que igualmente possui a graça e a glória como ferramentas para aferição de seu poder sobre seus súditos, sobre seus fiéis, na qual a conjunção da *fides* romana é instituída como força da confiança entre uns e outros, entre a divindade e o súdito, entre o soberano e os cidadãos confundidos na própria linguagem deste juramento.

O que está em questão não é o problema abstrato da onipotência ou da impotência de Deus, mas a possibilidade de um governo do mundo, ou seja,

de uma relação ordenada entre leis gerais e causas ocasionais particulares. Se Deus, como titular da soberania, agisse do início ao fim segundo vontades particulares, multiplicando ao infinito suas intervenções milagrosas, não haveria nem governo nem ordem, mas apenas um caos e, por assim dizer, um pandemônio de milagres. Por isso, como soberano, Ele deve reinar e não governar, fixar as leis e as vontades gerais e deixar ao jogo contingente das causas ocasionais e das vontades particulares sua mais econômica execução.¹⁰⁵

É de salutar importância o empreendimento aqui colocado por Giorgio Agamben. O “governo da graça” – seja ela de deus ou do mundo, do profano – não pode estar disposto de forma a atender todos os milagres solicitados pelos fiéis ou pelos cidadãos. Tal qual deus, o soberano não se encontra adstrito a tais questões e percorre fomentações que buscam conchavos, vontades particulares e prevalências outras que não aquelas que preveem a ordem e a forma geral de governo. O que se diz, assim, é que o estabelecimento de um reino messiânico, seja divino ou profano, esbarra na mesma característica que, necessariamente, recairá sobre o alcance das delimitações e do poder exercido: seriam as leis fixadas com bases em vontades gerais que, quando a contingência das causas ocasionais surgisse, seriam aplicadas ou, pelo contrário, são as vontades particulares que encontram-se conscritas nas leis para que as causas ocasionais e gerais sejam adequadas a esses pontos e então aplicadas?

Para nós, parece claro que o problema apresentado, então, é verificarmos não somente a necessidade de reconhecimento das instâncias mágicas e religiosas, mas entender como existem desvios dentro e pela religião e a magia que nos levam ao mundo em que nos encontramos, sendo esta, propriamente, a guerra civil da qual nos referimos como paradigma do moderno, não sendo possível alcançar esta constatação antes de caminharmos, como o fizemos, por estes interstícios preliminares acerca da religião e do profano. Tanto o é, que somente com a apropriação por parte do profano do sentido messiânico e escatológico impresso na religião (e aqui, dizemos, sem dúvidas, do Cristianismo) e, para além disso, das muitas distorções que se realizam fundadas para se constituir e manter, enquanto garantidor de um algo superior, o que certamente está, nestes meandros, em total manifestação na religião, com um caráter focado na impossibilidade de desprendimento dessa pretensa necessidade de um algo superior, que possui em si o caráter de realizar obras para si e aos outros – num sentido de aumentar a sua fé e ainda abarcar a de seus “concidadãos”, “coirmãos” na religião e na cidade – que até anseiam para que o Estado, enquanto soberano, conceda tais “graças”.

¹⁰⁵ AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** São Paulo: Boitempo Editorial, 2011, p. 291.

O “liberalismo democrático” – termos estes que se contradizem e se excluem mutuamente, mas que se encontram em perfeita sintonia quando pensados em termos de estado de exceção – permite pensar não somente a liberdade em termos individuais, como também a hermenêutica sobre a interpretação de sobre quais aspectos e até que ponto a religião deve ser aplicada e entendida. O liberalismo permite algo que vai além da mera liberdade de escolha do credo – esta igualmente discutível nas ditas democracias –, permite a banalização geral dessa interpretação para ser aplicada conforme os interesses superiores do soberano em sua imutável posição ilusória, fomentada pelo [e no] poder escatológico apropriado pelo Estado. Vemos, com isso, uma “condenação” numa submissão ao estado de coisas permanente proveniente de um sentido messiânico imbuído neste profano, que não se traduz e não é encontrado na magia, sendo próprio da influência e ingerência religiosa no poder soberano do Estado moderno.

Portanto, não é demasiado afirmar que a constitucionalização e a politização da vida moderna modificaram as instâncias de estabelecimento do político na sociedade – nesta confluência da *stasis*, da guerra civil enquanto forma de vida e paradigma moderno –, imprimindo um caráter diferente através de desvios religiosos que se estabeleceram, se fincaram e se transformaram no profano com as mesmas forças que encontram no reino de deus o seu lugar de pertença, fazendo com que, no reino profano, o poder soberano esteja, em certa medida, na glória da existência de sua superioridade.

*Donde antes la pertenencia social se definía en primer lugar por condiciones y status de distinto tipo (nobles y miembros de comunidades de culto, labriegos y mercaderes, padres de familia y parientes, habitantes de la ciudad y del campo, señores y clientes) y, sólo en un segundo momento, por la ciudadanía, con los derechos y deberes que implicaba, ahora es esta la que se convierte como tal en el criterio político de la identidad social.*¹⁰⁶

Existem dilemas na modernidade que se tornaram incompreensíveis graças à nossa incapacidade de lidarmos com os pressupostos religiosos que nos constituem e que postulam a guerra civil enquanto paradigma do moderno e de nossa própria vida inserida em sociedade (ou mesmo fora dela, no interno, no *oikos*). Nosso “negacionismo” evidencia problemas sérios que levam à total descaracterização da vida política e de suas instâncias privadas no modelo de democracia em que estamos inseridos. Para nós, de maneira crítica, é cada dia mais necessário reconhecermos a necessidade de compreensão sobre as formas com que a secularização¹⁰⁷ agiu

¹⁰⁶ AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2017, pp. 26-7.

¹⁰⁷ Assim temos e continuando de acordo com os estudos de Giorgio Agamben: “É preciso, nesse sentido, fazer uma distinção entre secularização e profanação. A secularização é uma forma de remoção que mantém intactas as forças, que se restringe a deslocar de um lugar a outro. Assim, a secularização política de conceitos teológicos (a transcendência de Deus como paradigma do poder soberano) limita-se a transmutar a monarquia celeste em

na sociedade e na sua form(ul)ação enquanto fundamento de existência da modernidade e do poder soberano em uma conjuntura indissociável da vida profana e da religiosa.

Em nosso nível atual de “separação” entre o religioso, a magia, o político e o jurídico formamos a base utópica de uma pretensa desnecessidade de se reconhecer a influência e a confluência desses aspectos em nossa vida cotidiana. Ignorar, contudo, não é capaz de impedir que seus elementos sejam completamente afastados na incidência da vida, tornando a indistinção entre o político e o jurídico como força motriz do que leva à cisão proveniente desse lapso indesculpável de não enxergarmos o óbvio, tornando a incompreensão mais do que algo banal, como sobretudo e principalmente perigoso, em que nossos estudos e olhares devem se pautar para encontrar um algo diferenciado na sociedade que possa servir para reconhecermos e compreendermos como esses aspectos encontram-se tão determinados e determinantes no fundamento estatal moderno.

Partimos de um pressuposto lógico de que existe a confluência de relações possíveis entre a magia, a religião e a política, de certo podemos também conjecturar sobre as formas com que na modernidade essas movimentações são indiscerníveis e, por vezes, inclusive, até mesmo camufladas para que não se tenha “abalos” na segurança jurídica que se torna precípua no Estado e que, em termos gerais, poderia ser colocada em evidência como um sinal de fraqueza caso a religião e a magia se tornassem evidenciadas na vida em sociedade, ou, em outras palavras, que aceitar, reconhecer e compreender que tanto a religião como a magia encontram-se em nossa formação política seria considerado um fracasso dos ideários iluministas e renascentistas que, mais do que separar a epistemologia contida na relação sujeito e objeto no plano cartesiano, separou igualmente nossa relação entre a religião e a política, entre o sagrado e profano enquanto instituições necessárias para nossa formação¹⁰⁸.

Eis uma dificuldade proveniente de nossa oposição costumeira à metafísica e à própria religião – e aqui nem estamos a entrar no mérito sobre as questões atinentes à magia, posto que, se nem ao menos num mundo essencialmente religioso sua influência e incidência são reconhecidos, quiçá as formas e fórmulas encontradas pela magia –, nos levam a diversas outras metanoias de modificação de nosso pensamento para adequá-lo a algo puro, não eivado de

monarquia terrena, deixando, porém, intacto o seu poder”. (AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007, p. 68).

¹⁰⁸ E com esta ideia temos como Giorgio Agamben considera a vida política e a vida nua em sociedade: “Assim, o que chamamos de política é, antes de tudo, uma qualificação especial da vida, atuada por uma série de partições que acontecem no próprio corpo da *zoé*. Mas essa qualificação não tem outro conteúdo senão o puro fato da cesura como tal. Isso significa que o conceito de vida não poderá ser verdadeiro pensado enquanto não for desativada a máquina biopolítica que sempre já a capturou em seu interior por uma série de divisões e de articulações. A partir de então, a vida nua pesará sobre a política ocidental como um obscuro e impenetrável resíduo sacral”. (AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** São Paulo: Boitempo Editorial, 2017, p. 229).

concepções religiosas que, por certo, imprimiriam um caráter distinto ao Estado, o que se torna totalmente prejudicial, posto que a conversão que realizamos, infelizmente, nos afasta dessa possibilidade e dos muitos resultados positivos que o estudo sobre a influência da religião e de suas formas na política e no Estado poderiam trazer.

É nesta dificuldade de reconhecimento que reside, de forma muito clara, nossa dificuldade em lidarmos com os elementos constitutivos mágicos e religiosos que nos caracterizam como seres humanos. É, por assim dizer, uma criação da modernidade de que aquilo que um dia nos aportou enquanto formas “não-humanas” e metafísicas não devem ser postas como reforço possível de nossa forma humana. A religião, mesmo que permitida seu exercício, garantida pelo Estado e posta aos cidadãos de forma livre, na modernidade, encontra barreira justamente no próprio Estado, que não se permite uma interferência externa desse calibre em suas atribuições enquanto ser constitutivamente laico e profano, distinto dos mitos religiosos, sobretudo após a quebra do monopólio cristão da Idade Média e de como a separação entre Igreja e Estado ocorreu.

O que aqui queremos dizer, entretanto, não se refere à vinculação entre estas instituições – Igreja e Estado –, mas sim como os elementos da religião (aqui não vinculada à essa ou aquela igreja) encontram-se no âmago da sociedade moderna, apesar das muitas negativas neste sentido, negativas essas que acabam por confirmar justamente sua participação efetiva na formação que nos cabe. Mesmo o direito, o ramo do Estado responsável por legitimar essa impensável exclusão dos elementos mágicos e religiosos contidos no poder soberano, encontra-se eivado desse poder messiânico existente e premente na construção moderna de Estado.

A “onipotência” do legislador moderno, sobre a qual se ouve em todo manual de Direito público, não provém da teologia somente de forma linguística. Mas, também, nos detalhes da argumentação surgem reminiscências teológicas. Em geral, obviamente, em intenção polêmica. Na era positivista, gosta-se de repreender o opositor científico por praticar teologia ou metafísica.¹⁰⁹

Ao interlúdio que aqui se apresenta, vemos como a questão da onipotência do legislador ganha relevos formidáveis para consecução do quanto até o momento colocamos: apesar de insistentemente nos referirmos às grandes influências e formulações da religião e da magia no Estado moderno, doutro ângulo, percebemos como este procura, de todas e diversificadas formas, afastar-se dessa constatação.

Existem reminiscências teológicas provenientes do uso e dos costumes da religião, que se apresentam, como bem apontado por Carl Schmitt, não apenas de forma linguística, mas

¹⁰⁹ SCHMITT, Carl. **Ob. Cit.** Belo Horizonte: Editora Del Rey, 2006, p. 37.

também argumentativa, caracterizando a premência de acontecimentos modernos como algo associado ao sentido messiânico do tempo-espaço do reino que se glorifica na figura do Estado enquanto poder soberano, ainda que, na maior parte das vezes, se tenha a negativa dessa construção.

O direito, sem margem para dúvidas, se constitui como o elemento legitimador dessa ideia errônea de que não existem partes integrantes no sistema profano daquilo que originalmente existia tão somente no sagrado. Não podemos jamais deixar de lado um primórdio sobre esses estudos: enquanto construções humanas, tanto o sagrado como o profano incidem e necessitam um do outro para sua existência; encontram-se, por isso, num limiar de indiscernibilidade característico do estado de exceção (e, também, da *stasis*, da guerra civil enquanto paradigma político), uma vez que, ao não se distinguirem um do outro nas afluências derivativas de sua posição no mundo, se torna clara que a presença do humano é o fator decisivo para se entender como num e noutro existem partes que não são possíveis de se separar, isto porque, em verdade, um depende do outro para sua presença (não se pode conceber o profano sem o sagrado e vice-versa).

Ainda que a ciência tenha tentado – e, ao nosso ver, fracassado – em afastar a religião, como forma superada que não deve ser considerada nos interstícios de estudos do profano, o que se mostrou foi justamente o contrário, tendo a ciência, ela própria, ocupado o lugar da *fides* antes pertencente ao sagrado, desta confiança que se espera (o esperar religioso) e no qual os cidadãos passam a depositar sua esperança.

Em síntese: a ciência profana enquanto invenção da modernidade se tornou ela mesma uma religião. A substituição da religião pela ciência nos leva por via de consequência a nos indagar o que colocaremos no lugar da ciência e, talvez o mais significativo que poderíamos indicar neste ponto, é o próprio retorno à magia, já que para pensarmos numa comunidade que vem não necessariamente devemos ver o que vem do “futuro”, daquilo que está na nossa frente, como podemos também visualizar um retorno ao ser humano que entendia e compreendia o papel da religião e da magia em sua posição no mundo, o que o moderno tratou de tentar refutar.

Surgindo a religião, modificar-se-á, por assim dizer, estratégia e postura das pessoas diante do mundo, que não é mais coagido pela magia, mas sim adorado através da religião. Em seguida, porém, chega o momento em que a religião também se torna desacreditada e insatisfatória como forma de explicação do mundo, em virtude de inúmeros erros cometidos e constatados, sendo, então, sucedida pela ciência.¹¹⁰

¹¹⁰ GUERRA FILHO, Willis Santiago; CARNIO, Henrique Garbellini. **Ob. Cit.** São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2013, pp. 52-3.

Tal instrução é fundamental na estruturação sistêmica do poder soberano na modernidade, muito em função de a ciência, utilizada como técnica enquanto mera técnica – ou seja, unicamente como justificadora para sua existência e forma de atuação, não como um meio de se propiciar o entendimento do mundo e de suas nuances existenciais e essenciais – se coloca como portadora da verdade e caminho único possível para se alcançar uma pretensa segurança que, em seu todo, privilegia acabar com todas as “crises” e “riscos” que permeiam a sociedade, mas que, em verdade, somente servem para imprimir um caráter coercitivo e violento de realidade sustentadora dessa situação que, mais do que fomentar uma vida pautada e voltada aos nossos reais fundamentos constitutivos, traz elementos outros que não condizem com essa verdade, criando a ilusão dentro desse jogo de que, na modernidade, pautar-se pela religião ou pela magia é demonstração de fraqueza perante o nível ao qual alcançarmos e do qual não podemos voltar na modernidade.

Tal regressão é combatida de forma veemente – e truculenta – pelo poder soberano, pois não se pode conceber nos meandros da sociedade moderna – ou da dita pós-moderna – se apresenta como uma afronta à própria humanidade e ao que se deve levar em consideração enquanto fator predominantemente humano. Quando se estabelece a “crise” nesta formação contemporânea da vida temos não um momento de se repensar nossa existência e os caminhos que a sociedade toma, mas, pelo contrário, a confrontação dentro de uma verdade distinta, na qual o dispositivo central se torna a obediência, praticamente cega, aos desígnios apontados para se conter a pretensa crise, algo fundamental para continuidade do capitalismo dentro dessas suas construções já existentes¹¹¹.

O instrumento da crise se tornou uma arma visando à obediência cega do *homo sacer* diante do poder soberano e mesmo aqui, quando se tenta afastar a presença da religião e da forma de atuação de deus, demonstra-se a impossibilidade dessa distinção, até em função de, a própria obediência, enquanto fator predominante dessa crise, se constituir enquanto fator de observância daqueles que devem obedecer, quase como um dogma institucionalizado através do estado de exceção que permite, para além de qualquer outra suspeita, a instauração dessa forma de contenção da crise, uma economia política que transforma qualquer embate que coloca

¹¹¹ Vejamos o que Giorgio Agamben, ao tratar do tema, nos traz: “‘Crise’ e ‘economia’ atualmente não são usadas como conceitos, mas como palavras de ordem, que servem para impor e para fazer com que se aceitem medidas e restrições que as pessoas não têm motivo algum para aceitar. ‘Crise’ hoje em dia significa simplesmente ‘você deve obedecer!’”. Creio que seja evidente para todos que a chamada ‘crise’ já dura decênios e nada mais é senão o modo normal como funciona o capitalismo em nosso tempo. E se trata de um funcionamento que nada tem de racional”. (INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS. “Deus não morreu. Ele tornou-se Dinheiro”. Entrevista com Giorgio Agamben. In: **Instituto Humanitas Unisinos**. 30.ago.2012. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/512966-giorgio-agamben>>. Acesso em: 7.jan.2021).

em risco a ciência por trás do poder soberano do Estado num não-lugar, próprio da exceção, para que se tenha, ao contrário, a formulação de seu controle através da legitimidade – ou melhor dizendo, da legitimação – conferida pelo direito aos institutos de prevalência da política, ainda que seja, neste interlúdio, a fomentação da violência como justificadora de si, violência por violência, como em seu exemplo máximo nos campos de concentração.

Nessa imagem grandiosa, em que o mundo criado por Deus se identifica com o mundo sem Deus, e contingência e necessidade, liberdade e servidão se esfumam uma na outra, o centro glorioso da máquina governamental aparece em plena luz. A modernidade, eliminando Deus do mundo, não só não saiu da teologia, mas, em certo sentido, nada mais fez que levar a cabo o projeto da *oikonomia* providencial.¹¹²

Saímos da teologia e eliminamos deus enquanto presença no profano. A economia providencial, neste sentido, se torna o aparato de correspondência e existência em que a vida num mundo sem deus pode se realizar. Este projeto, consubstanciado pela ciência através de respostas acabadas para seres humanos inacabados – sempre visando uma pretensa segurança que não se sustenta na realidade fática – é assentada pelo direito e pela política através de sua indistinção, isto é, confirma-se que o estado de exceção é aquele que permite que a cisão entre política e religião seja tomada como parte integrante da modernidade e dela não se desvencilhe, quando em verdade, o que se tem é que a própria segurança, bradada enquanto seu fundamento, se torna a dogmatização de uma doutrina focada na sacralização do direito como possibilidade de se estabelecer no profano o Estado providencial da vida teológica.

Apesar de se parecer eliminar deus enquanto figura religiosa, a modernidade colocou outro em seu lugar – aqui, talvez, de forma mais evidenciada, podemos dizer do capitalismo como religião, tal qual nos alertou Walter Benjamin¹¹³ e de todos os desvios e devaneios provindos dessa assunção de glória do reino do capital que se transparece nas democracias, principalmente no pós-Segunda Grande Guerra Mundial. Deus foi substituído pelo poder soberano e o Estado se tornou a figura do Leviatã que, longe de estarem separados, encontram-se em consonância uníssona, até mesmo porque “*el reino del Leviatán y el Reino de Dios son dos realidades políticas autónomas, que jamás deben confundirse. Sin embargo, están escatológicamente conectadas, en el sentido de que el primero deberá necesariamente desaparecer cuando el segundo se realice*”¹¹⁴, ou seja, apesar de autônomos, encontram-se

¹¹² AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** São Paulo: Boitempo Editorial, 2011, p. 310.

¹¹³ BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. Tradução de Nélcio Schneider e Renato Ribeiro Pompeu. São Paulo: Boitempo, 2013.

¹¹⁴ AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2017, p. 76.

conectados, levando ao desaparecimento do profano quando o sagrado se realizar na terra, mostrando-se, outra vez mais, que este paradigma da guerra civil moderna possui o fundamento do religioso e na sua indistinção do profano, sendo que a separação um do outro ocorrerá quando o Reino de Deus se sobressair sobre o Leviatã Profano.

Temos, por certo, que a construção escatológica do nosso tempo reflete a formulação de existência e fundamento da relação política originária: é o bando, na formação do abandono provinda da exclusão-inclusiva do *homo sacer* com o poder soberano, que se estabelece a política e suas ramificações. Mais do que isso: é o medo gerado pela figura do *homo sacer* – apesar de sua condição frágil de ser matável e insacrificável – que torna a possibilidade de fundamentação do estado de exceção como fator decisivo para que se tenha a política e o direito como formas de controle, mesmo que estes estejam eivados da indistinção entre um e outro, ligados pelo medo em comum que o abandonado gera no restante.

De certo, verifica-se claramente o que Thomas Hobbes considerou dentro das experiencições do pacto social e daquilo que vemos na sociedade moderna. O que está em jogo na política atual, portanto, é a instituição, controle e possibilidade de se pensar a *stasis*, a guerra civil permanente que, ao contrário de desestabilizar o Estado e de não permitir sua sobrevivência, se torna primordial para que isso aconteça, fomentando neste jogo da guerra civil, entre o político e o não-político, todo o aparato necessário para que o Estado possa atuar – ou o que podemos formular da seguinte maneira: a *stasis*, longe de causar insegurança ao Estado, é essencial para que sua política possa se estabelecer, pois é justamente na promessa (e aqui o seu sentido é messiânico e religioso, já que ela nunca irá se cumprir) de combate a esta guerra que o poder soberano se torna pretensamente superior e se mantém, habitando estavelmente a cidade pelo estado de exceção.

A vida, no estado de exceção tornado normal, é a vida nua que separa, em todos os âmbitos, as formas de vida com relação à coesão delas numa forma-de-vida. Dessa maneira, no lugar de cisão marxiana entre o homem e o cidadão, entra aquela entre a vida nua, portadora última e opaca da soberania, e as múltiplas formas de vida abstratamente recodificadas em identidades jurídico-sociais (o eleitor, o trabalhador dependente, o jornalista, o estudante, mas também o soropositivo, a travesti, a estrela de filme pornô, o velho, o pai, a mulher), todas repousando sobre aquela.¹¹⁵

A relação da *stasis* na política se constitui em sua relação com a não-política, enquanto instituidora do poder soberano, do estado de exceção e constitutiva da permanente guerra civil para fundamentação dessa política. É, antes de qualquer outra coisa, o medo proveniente da

¹¹⁵ AGAMBEN, Giorgio. *O Uso dos Corpos [Homo Sacer IV, 2]*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2017, p. 235.

tensão existente entre o corpo do *homo sacer* e o corpo do poder soberano que surge o pacto social. A guerra de todos contra todos proveniente do estado de natureza é mais do que a simples constatação hobbesiana de surgimento do Estado; é, para além disso, aquilo que o mantém, uma vez que o estado de natureza não abandona o soberano, nem mesmo os cidadãos que o constituem – veja-se, inclusive, que na clássica capa de sua obra o *Leviatã*, tendo a cabeça do soberano e o corpo dos súditos, encontra-se fora da cidade, sendo aqui a diferenciação possível que na formação estrutural de sua constituição temos os cidadãos, que posteriormente formarão a multidão, essa sim ocupante da cidade – sendo a guerra civil, a *stasis*, o que mantém essa relação paradoxal entre os habitantes da cidade e aquele que jaz atrás e acima desta.

Assim, a realidade moderna e que se segue na pós-moderna é essa na qual a política se torna um campo em que o código binário se acentua e se estabelece: vivemos a época da política e da não-política, do direito e do não-direito, todos estabelecidos no lugar que se encontra no não-lugar do estado de exceção, sendo este o lugar da *stasis*¹¹⁶. Tem-se, portanto, a unificação da multidão de cidadãos¹¹⁷ numa única figura, constituída como o soberano, que após a realização do pacto social mantém-se fora da cidade, conservando seu direito natural, enquanto aquelas figuras que formam seu corpo se transformam instantaneamente, na multidão que habita a cidade, que prevalece sobre a terra e que forma o reino profano, que convive com o reino messiânico e que somente deixará de existir quando este se sobressair sobre aquele.

Torna-se repleta de significados a pretensa separação que se tem a partir do renascimento e que com René Descartes ganha voluptuosa realização – entre o corpo e a alma, o sujeito e o objeto – que marcarão a modernidade, mas que não significarão sua completa e total distopia. É por isso que afirmamos a impossibilidade de se separar o corpo total (cabeça e membros) do restante daquilo que se constitui o Estado, em consonância com os desígnios do próprio cristianismo, sobretudo pela imagem que nos é dada por Paulo Apóstolo em seu testemunho bíblico¹¹⁸, primeiro na Carta aos Colossenses, que traz Cristo como “a Cabeça da Igreja, que é o seu corpo” (Cl 1, 18) e complementa com a Epístola aos Romanos: “pois assim como nós num só corpo temos muitos membros, e os membros não têm todos a mesma função,

¹¹⁶ E assim vemos, juntamente com Giorgio Agamben: “La stásis —ésta es nuestra hipótesis— no tiene lugar ni en el oikos ni en la pólis, ni en la familia ni en la ciudad: constituye una zona de indiferencia entre el espacio impolítico de la familia y el político de la ciudad. Al transgredir este umbral, el oikos se politiza y, a la inversa, la pólis se «economiza», es decir, se reduce a oikos. Esto significa que, en el sistema de la política griega, la guerra civil funciona como un umbral de politización y de despolitización, a través del cual la casa se excede en ciudad y la ciudad se despolitiza en familia”. (AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2017, p. 25).

¹¹⁷ Cf. AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2017, pp. 46 e ss.

¹¹⁸ BÍBLIA. Português. **A Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus Editora, 2015.

de modo análogo nós somos muitos e formamos um só corpo em Cristo, sendo membros uns dos outros” (Rm 12, 5).

A medida do órgão é sua função no conjunto. O organismo se torna uno e plural como princípio de unidade em Cristo como a cabeça e sua Igreja forma o corpo sagrado, enquanto que as funções de cada membro são os dons recebidos de cada um por Deus, algo que nos é muito significativo na realidade posta da modernidade – mesmo que esta negue, veementemente, o cristianismo e a religião como seus aportes estruturais¹¹⁹. Esta é a verdade que nos falta: reconhecer o quanto de sentido mágico, religioso e messiânico nos é próprio e constitutivo da modernidade, desta guerra civil mantenedora do Estado Moderno.

Ao eclipse da experiência messiânica do cumprimento da lei e do tempo, corresponde uma hipertrofia inaudita do direito, que pretende legislar sobre tudo, mas que trai com um excesso de legalidade a perda de toda legitimidade verdadeira. Afirmo, aqui e agora, medindo as palavras: hoje, sobre a terra, não há mais nenhum poder legítimo, e os próprios poderosos do mundo são todos reis de ilegitimidade. A jurisdização e a economização integral das relações humanas, a confusão entre aquilo em que podemos crer, esperar, amar, e aquilo que somos levados a fazer ou a não fazer, a dizer ou a não dizer, marca não apenas a crise do direito e dos Estados, mas também e sobretudo a da Igreja, pois a Igreja não pode viver senão se mantendo – enquanto instituição – em relação imediata com o fim da Igreja. E – não devemos esquecer –, na teologia cristã, há uma única instituição que não conhecerá seu fim e sua dissolução: é o inferno. Aqui se vê bem – me parece – que o modelo da política de hoje – que aspira a uma economia infinita do mundo – é propriamente infernal.¹²⁰

O estrito cumprimento da lei, mais do que demonstrar a obediência aos desígnios do Estado – e, por óbvio, do poder soberano – demonstram a obediência que nos traz a superveniência da religião, isto é, não se trata de uma reverência aos estadistas, aos governantes que dominam e levam o Estado conforme seus próprios interesses – capitalistas, porque não dizer? – e sim daquelas mesmas constatações que já fizemos: é a religião – e talvez de forma ainda mais clara e forte, a magia –, antes de qualquer fundamento político, jurídico ou econômico, que nos fornece os lastros performativos de nossa existência enquanto seres

¹¹⁹ Tal constatação não é menos verdade quando analisamos, sob o viés de Thomas Hobbes, a forma com que o Leviatã e os cidadãos se colocam e se portam nas cidades, algo que nos parece muito evidenciado na realidade moderna e que se seguiu no quanto consideramos da pós-modernidade: “*El gigante lleva sobre la cabeza una corona y sostiene en la mano derecha una espada, símbolo del poder temporal, y en la izquierda, un báculo pastoral, símbolo del poder espiritual o eclesiástico, como Hobbes prefiere decir. Hans Barion observó que la figura es simétricamente inversa a las representaciones medievales de la Iglesia, en las cuales la mano derecha sostiene el báculo, y la izquierda, la espada*”. (AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2017, p. 42).

¹²⁰ INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS. *Cristianismo como religião: a vocação messiânica. Artigo de Giorgio Agamben. In: Instituto Humanitas Unisinos. 25.maio.2017. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/174-noticias/noticias-2010/567993-cristianismo-como-religiao-a-vocacao-messianica-artigo-de-giorgio-agamben>>. Acesso em: 7.jan.2021.*

totalmente colocados à mercê dessa ilógica lógica das “democracias liberais” modernas – e ainda com mais afinco daquelas que sobreviveram aos horrores da Segunda Grande Guerra Mundial, as testemunhas do intestemunhável¹²¹.

O direito, então, encontra-se nessa sociedade como parte integrante de uma forma de legitimação do poder no qual o cidadão, aquele que para nós é o *homo sacer* da modernidade, encontra-se em meio à *stasis*, à guerra civil constitutiva do modelo governamental de exceção que temos na atualidade. O limiar de indiferença que baseia toda a construção da política e do direito através do estado de exceção, da constituição do *homo sacer* enquanto ser matável e insacrificável, é o que se apresenta como parte integrante desse modelo de formação da vida e não-vida na forma de instituição do poder soberano, tornando a guerra civil mais do que simples conjectura de algo que deve ser evitado, sufocado pelo Estado Moderno graças ao pacto social firmado de todos com todos para conferir ao poder soberano sua legitimidade, a coerção necessária e a obediência religiosa fundamentais para sua existência.

O que chamamos de crise encontra-se também na obediência cega e devida a estes fundamentos estatais. O direito inserido nesta realidade é vazio de significado e remonta unicamente à violência enquanto mera violência justificadora de seus atos, tornando o estado de exceção, a parte da filosofia que mais nos marca e nos acentua na modernidade, o paradigma dominante do poder soberano.

É nesta constatação que encontramos a premência de nossa vida em sociedade e, de maneira ainda mais evidenciada, de como o não-reconhecimento das instâncias mágicas e religiosas prejudica o entendimento e a compreensão sobre a formação que nos é própria e que, ainda assim, ignoramos e não aceitamos sua incidência na sociedade moderna, tornando-nos *sacri* sem consciência de nossa *sacerização*, sem reconhecer, por isso, a importância e como se faz presente a religião e a magia para estabelecimento e continuidade da *stasis* como fundamento do Estado Moderno.

Lembremos novamente de como o medo é essencial para constituição do pacto social e para que se tenha o estabelecimento dum verdadeiro reino profano. Isso não significa, entretanto, que o Estado Leviatã ignore a presença e não reconheça o papel salutar

¹²¹ Sobre este aspecto, para além das considerações de Giorgio Agamben sobre o restar de Auschwitz, temos também a importante lição de Primo Levi: ““Repito, não somos nós, os sobreviventes, as autênticas testemunhas. Esta é uma noção incômoda, da qual tomei consciência pouco a pouco, lendo as memórias dos outros e relendo as minhas muitos anos depois. Nós, sobreviventes, somos uma minoria anômala, além de exígua: somos aqueles que, por prevaricação, habilidade ou sorte, não tocamos o fundo. Quem o fez, quem fitou o górgona, não voltou para contar, ou voltou mudo: mas eles, os ‘muçulmanos’, o que submergiram – são eles as testemunhas integrais, cujo depoimento teria significado geral”. (LEVI, Primo. **Os Afogados e os Sobreviventes: Os Delitos, os Castigos, as Penas, as Impunidades**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1990, p. 47).

desempenhado pelo sagrado, com o Reino de Deus que coexiste ao profano. Sua autonomia não resulta em desprendimento de existência, pelo contrário, é o que assenta o limiar de indiferença entre um e outro que permite sua atuação e que se tenha, por um tempo messiânico (e pelo seu restar_, a possibilidade de se convergir o Reino de Deus em sobreposição ao Reino Profano do Leviatã, dentro do seu devido tempo.

Lo que la teoría hobbessiana define es, de hecho, que el Reino de Dios y el Reino profano (el Leviatán) son absolutamente autónomos, y, no obstante, en la perspectiva escatológica están de alguna manera coordinados, puesto que ambos tendrán lugar sobre la Tierra y el Leviatán deberá por fuerza desaparecer cuando el Reino de Dios se realice políticamente en el mundo. El Reino de Dios, para retomar el título de un tratado de Tommaso Campanella que Hobbes podía conocer, es una verdadera Monarchia Messiae [Monarquía del Mesías], al mismo tiempo paradigma y término de la monarquía profana.¹²²

Não se trata de pensarmos apenas enquanto possibilidade de assentamento do Estado através dos fundamentos religiosos, mas de reconhecermos que, apesar de autônomos, tanto o sagrado como o profano se cruzam e se tocam em seus itinerários, sobretudo pela legitimação conferida pelo direito¹²³. Mormente este fato, vemos o quanto de um o outro possui e, de forma intensa, o quanto um depende do outro para sua plena existência na sociedade.

Se a separação entre corpo e mente, sujeito e objeto, sagrado e profano é típica deste nosso período moderno, não podemos ignorar que essa separação é incrivelmente prejudicial para nossa compreensão de mundo e inclusive de nosso papel enquanto *homines sacri* fundadores do poder soberano moderno constituído na figura do Estado Leviatã que, para piorar a situação, não consegue reconhecer o papel do sagrado em suas instâncias mais íntimas e, por isso, também não reconhece que a *stasis*, a constante guerra civil que mantém o Estado, é justamente a indistinção entre o público e o privado, entre todas as suas possibilidades de diferenciação.

Sem dúvidas, muito se deve ao fato de o direito, legitimador dessa indiscernibilidade entre o sagrado e o profano e fomentador, através de sua própria indiscernibilidade com a

¹²² AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2017, p. 70.

¹²³ Sobre esta questão em específico, podemos assim definir: “Para compreendermos a nova figura da relação entre norma e vida que aqui começa a delinear-se, devemos nos referir a situações jurídicas que só mais tarde encontrarão sua forma técnica no direito administrativo – isto é, naquele ramo do direito moderno que teve sua gestação no âmbito da prática da administração eclesiástica. É aí que encontramos normas (chamadas instrumentais) que preveem verdadeiros esquemas de comportamento, ligados à definição de uma ‘competência-dever’, ou seja, a uma obrigação ou a uma legitimação para agir que derivam de determinada situação (por exemplo, o ato de assumir um encargo). Os ‘deveres de ofício’ que daí resultam configuram um tipo ou um esquema normativo de prática que não se esgota em determinada ação, mas define uma verdadeira conduta de vida, em que elemento objetivo e elemento subjetivo tendem a coincidir e que, nesse sentido, lembra o *vivere secundum regulam* e a *religio* do monge”. (SCHMITT, Carl. **Ob. Cit.** Belo Horizonte: Editora Del Rey, 2006, p. 37).

política, do estado de exceção, nos vemos diante de um dilema sacral que não podemos ignorar sob pena de não compreendermos nossa inserção nessa realidade que nos apresenta e, longe de construirmos críticas ao nosso papel no mundo, fomentaremos discussões acríticas e que não nos levam a nenhum outro lugar que não a continuidade à obediência cega e aos desmandos do direito moderno e sua lógica.

2.3 A GUERRA (NÃO) DECLARADA COMO (DES-)INTEGRAÇÃO

Mostramos acima que a guerra civil pode ser considerada o paradigma da sociedade moderna no sentido de que toda a estruturação desta sociedade e a institucionalização do poder funcionam desde a sua lógica, apesar de o Estado se constituir com um discurso oposto, como aquele que tem como função precípua exatamente evitar que ela aconteça.

No último tópico deste capítulo buscar-se-á explicitar, então, o que fica encoberto pelo discurso oficial a respeito da sociedade, tanto de sua constituição quanto de seu funcionamento e da linguagem que lhe serve de substrato, encobrindo suas falhas e contradições, as quais aparecem de forma “naturalizada” e, assim, acabam por justificar não somente o *status quo*, mas todas as atitudes tomadas como sendo “necessárias”, pelas autoridades, para se combater a violência, sendo que o que se pode perceber é que somente mais violência é gerada.

O intuito principal é mostrar que noções como a de povo ou sociedade, apesar de possuírem caráter eminentemente ficcional, acabam por apresentarem-se como realidades, o que encobre não apenas suas falhas e contradições, mas as arbitrariedades que se perpetra em nome dessas noções que permeiam o imaginário humano.

Com isto, a idéia é apontar um possível caminho para a compreensão e construção de noções autenticamente democráticas de povo e sociedade ou, ao menos, condições para que se possa des-encobrir os simulacros mal feitos como os que subsistem atualmente, que nada mais são que fórmulas e discursos fascistas travestidos em (busca de) democracia, paz e ordem.

É preciso, antes de tudo, que fique claro o seguinte:

A regulação social da modernidade capitalista se, por um lado, é constituída por processos que geram desigualdade e exclusão, por outro, estabelece mecanismos que permitem controlar ou manter dentro de certos limites esses processos. Mecanismos que, pelo menos, impedem que se caia com demasiada frequência na desigualdade extrema ou na exclusão/segregação extrema. Estes mecanismos visam uma gestão controlada do sistema de desigualdade e de exclusão, e, com isso, a redução das possibilidades de emancipação social às que são possíveis na vigência do capitalismo.¹²⁴

¹²⁴ SANTOS, Boaventura de Sousa. **A Gramática do Tempo – Para Uma Nova Cultura Política**. São Paulo: Cortez Editora, 2008, p. 282.

Já apontamos, no primeiro capítulo, que o discurso e a ideologia (neo)liberal são extremamente eficientes em oferecer explicações e justificativas que fomentam as desigualdades econômicas e sociais, apesar de suas contradições. É necessário, portanto, que avancemos na tentativa de uma melhor compreensão e desvelamento desse sucesso, pois só assim poderemos enfrentá-lo autenticamente.

A forma de apreensão do discurso é essencial para este sucesso das “democracias” modernas, tornando o poder soberano a conjunção perfeita do estado de exceção com a “normalidade” da vida, em que o espetáculo da *realidade* não é outra coisa senão aquele provindo do discurso pronto e acabado voltado para seres que se consideram na mesma medida prontos e acabados. Ao não enxergarmos a nossa incompletude, a nossa finitude, deixamos de considerar o que é real e, desta forma, o estado de exceção penetra como fundamental para manutenção de um estado “natural” de coisas em que qualquer suposição de mudança é não somente vista com ressalvas, como também combatida (sobretudo pelo poder soberano).

Ou então, com uma forma lapidar: “o espetáculo é o capital em um tal grau de acumulação que se torna imagem”. Mas, por isso mesmo, o espetáculo não é senão a pura forma da separação onde o mundo real se transformou em uma imagem e as imagens tornam-se reais, a potência prática do homem se destaca de si mesma e se apresenta como um mundo em si. É na figura desse mundo separado e organizado através dos *media*, em que a forma do estado e da economia se copenetraram, que a economia mercantil tem acesso a um estado de soberania absoluta e irresponsável sobre a vida social inteira. Depois de ter falsificado o conjunto da produção, ela pode agora manipular a percepção coletiva e assenhorar-se da memória e da comunicação social, para transformá-las em uma única mercadoria espetacular, em que tudo pode ser posto em discussão, exceto o espetáculo mesmo, que, em si, não diz outra coisa senão: “o que aparece é bom, e o que é bom aparece”.¹²⁵

A vida real, o cotidiano de grande parcela da população brasileira, apesar de não estar nas rádios oficiais, nas telenovelas e nos discursos oficiais - senão apenas, em regra, de forma caricata e em segundo plano - é constituída por milhares de pessoas que vivem à margem da sociedade “oficial”, seja pelas condições de pobreza, da violência indiscriminada a que fica sujeita ou às condições precarizadas de trabalho.

E aqui já fica claro que existe uma sociedade oficial, ideal(izada), mas que não engloba todos os “cidadãos”, se é que engloba a maioria deles, especialmente nos grandes centros. É bem verdade que muitos, apesar de viverem nas condições de penúria e pobreza dos guetos e favelas, por razões as mais diversas, acabam por se identificar com a sociedade oficial -

¹²⁵ AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 72.

normalmente por ligação com os empregadores - de modo que talvez a maioria das pessoas acabe por viver entre esses dois mundos.

O grande problema é que todo o mundo marginalizado, constituindo este tudo aquilo e aqueles que não se encaixem na sociedade oficial - o que se dá de modo difuso e complexo, e não de modo estanque e bem delimitado - mesmo quando se consegue perceber esta exclusão, dificilmente consegue ser ouvido a ponto de conseguir mudar esta estrutura perversa que impera. E, em regra, não existe apenas a exclusão, mas um entrelaçamento dela com a inclusão.

É como se, sem nos percebermos, vivêssemos ao mesmo tempo em dois mundos que ora parecem superpostos, ora parecem se excluir. O que faz com que as pessoas, mesmo vivendo separadas entre dois mundos, sofrendo diariamente com a violência consequente das tensões e conflitos que compõem tais mundos, continuem a perceber a sociedade como una, como uma totalidade que tudo engloba, o que em última instância sustenta a crença de muitas pessoas nas medidas que são vistas como necessárias para garantir esta ordem, esta unidade (pré-suposta), apesar de serem extremamente violentas e inconstitucionais?

Não é possível apontar respostas simples para uma sociedade que funciona de forma tão perversa, mas é necessário que busquemos entender sua lógica. O grande “mérito”, ou melhor, o que torna a ideologia (neo)liberal tão eficiente e persuasiva é a sua capacidade de espetacularizar a existência, com o quê consegue se apropriar de todos os demais âmbitos da vida, seja em sua dimensão individual ou social. A rigor, a espetacularização embaraça esses âmbitos, conferindo-lhes toda e qualquer possibilidade de (re)organização, de (re)significação, mas mantendo sempre sua lógica intacta.

É assim que consegue se apropriar de noções diferentes, por vezes até contraditórias, constituindo-as todas em um emaranhado em que a relação entre o indivíduo e a sociedade apresenta-se sempre como a questão mais fundamental, mais elementar, mas restando sempre livre de qualquer apreciação autêntica. Sua lógica se mantém inalterada, porém, aparece como sendo tão cambiável quanto tudo que é temporal, o que permite justamente aperfeiçoar o estado de exceção como governamentalidade, na medida em que consegue atribuir qualquer sentido à relação basilar entre indivíduo e sociedade, negando-a ou afirmando-a, conforme a conveniência.

Entendendo-se a lógica (neo)liberal como a radicalização da cisão entre indivíduo e sociedade, é possível perceber como que a democracia liberal moderna é sempre instável, pois a noção de representatividade que lhe é inerente só se sustenta quando os cidadãos acreditam que realmente estão sendo representados. Daí a concepção de que, em não se verificando este

vínculo subjetivo entre governados e governantes, produz-se uma crise política, conforme expõe Manuel Castells. Contudo, conforme este pensador, o problema é mais complexo do que parece:

Existe, porém, algo mais profundo. É a ideologia do consumo como valor e do dinheiro como medida do sucesso que acompanha o modelo neoliberal triunfante, centrado no indivíduo e em sua satisfação imediata monetizada. Na medida em que as ideologias tradicionais - fossem as igualitaristas da esquerda ou aquelas a serviço dos valores da direita clássica - perderam firmeza, a busca do sucesso pessoal através da política relaciona-se com a acumulação pessoal de capital aproveitando o período em que o indivíduo detém posições de poder. Com o tempo, o cinismo da política como manipulação deriva em um sistema de recompensas que se alinha com o mundo do ganho empresarial na medida em que se concebe a política como uma empresa. Por fim, não há corruptos sem corruptores (...). Assim, a separação entre o econômico e o político se esfuma e as proclamadas grandezas da política costumam servir para disfarçar suas misérias.¹²⁶

Ora, desde este ponto de vista pode-se perceber que a crise política não é simplesmente uma possibilidade, mas é constitutiva desse modo de organização em que o econômico prevalece sobre o político e o social. Damos mais um passo no sentido de mostrar que a democracia enquanto discurso (neo)liberal não é contrária ao estado de exceção, muito pelo contrário. Esta crise política funciona de modo análogo à guerra civil, vendidas como possibilidades a serem evitadas, o que só é feito, porém, através de sua institucionalização, e não de sua negação.

É possível até mesmo perceber como que a crise política expressa a guerra civil escamoteando-a, isto é, a crise representa sempre a possibilidade última de se chegar à guerra civil e, para evitar tal fato, na crise legitima-se ou aceita-se uma série de ações ou omissões num funcionamento claro de estado de exceção. É como se a crise autorizasse atos de guerra, mas “controlados”, para evitar a própria guerra.

Constrói-se, desse modo, uma narrativa em que a guerra mesmo mostrando-se cada vez mais geral, mais explícita, mais violenta, nunca é declarada e, conseqüentemente, percebida como tal. Contribui para isso o fato de que o discurso oficial consegue impregnar no senso comum o pressuposto que a guerra seria uma situação totalmente caótica, em que não haveria nenhuma lei ou ordem, reinaria absoluto o vazio normativo. Comparado a este cenário, que remonta às guerras entre Estados, a guerra civil passa despercebida, chega a ser naturalizada.¹²⁷

¹²⁶ CASTELLS, Manuel. Ruptura: a crise da democracia liberal. Trad. de Joana Angélica d'Avila Melo. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

¹²⁷ Vale aqui destacar a percepção de Eduardo Taddeo sobre o assunto: “A incultura somada ao contentamento induzido, formam o campo favorável para o florescimento da distorção. Com os olhos vendados por purpurinas e lantejoulas, o povo, mesmo vivendo entrincheirado, não se sente imerso em uma zona de combates.

Não é que, simplesmente, se negue o estado de guerra em que, efetivamente, vivemos. A questão é bem mais complexa, pois diz respeito à possibilidade, fazendo-o, enquadrar algumas situações como sendo de guerra ou não, e aí reside um grande perigo. Somente em alguns casos reconhece-se a excepcionalidade da situação, o que enseja condutas de guerra, mas sempre de forma contingente, ao alvedrio de interesses os mais variados quanto escusos. O que acontece é que se nega a guerra civil para reconhecer apenas algumas guerras ou algumas situações como sendo de guerra.

Esta estrutura se mantém, apesar de suas contradições e das péssimas condições de vida para a grande maioria das pessoas, porque a guerra não existe “por si mesma”, no sentido de que ela é reconhecida ou não como tal, trata-se de um enquadramento. E, como bem demonstra Judith Butler¹²⁸, significa, primeiro, que a descrição, o reconhecimento de uma guerra é sempre um recorte da realidade, ou seja, nunca a diz de forma completa, mas sempre a representa, e de acordo com os pontos de vista de quem o faz.

E isso implica, ademais, que o enquadramento, enquanto um recorte, é sempre condicionado. Isso quer dizer que, por um lado, que não existe neutralidade em relação a como se irá narrar, enquadrar uma situação como sendo ou não de guerra. E, por outro lado, isto não significa que tal condicionamento seja totalmente consciente e manipulador de forma ardilosa, pois mesmo quando é essa a intenção, fala no enquadramento as condicionantes subjetivas de quem o faz.

Daí que não faz tanto sentido focar a crítica em pessoas ou instituições específicas, em como enquadram determinadas situações deixando de fora uma parte da verdade. Não que isto não seja extremamente importante, mas é necessário que seja feito trazendo à lume, conjuntamente, o que condiciona tais enquadramentos. E, se existe algo, na sociedade atual, que acaba por condicionar de modo mais profundo todo e qualquer enquadrar, é justamente a ideologia (neo)liberal como a temos descrito.

Tal modo de descrição, espetacular, mostra-se totalitária, como temos mostrado, no sentido de que aceita uma infinidade de descrições e enquadramentos, mas sempre desde uma mesma lógica que tem como pressuposto absoluto que a sociedade é composta pelos indivíduos e suas interações, não sendo nem constituindo-se como nada para além disto. Mostraremos no

Nem poderia ser ao contrário, afinal, o desenho da guerra que nos foi e nos é vendido nas poucas aulas que temos antes de abandonar a escola, nos livros contados a dedo que lemos e nos raros documentários que assistimos, foge completamente daquilo que presenciamos no Brasil. Aprendemos desde cedo, que nos fronts de batalha oficiais, não existe carnaval e micareta.” In.: TADDEO, Carlos Eduardo. **A Guerra não Declarada na Visão de um Favelado**. São Paulo, 2012, pg. 54-5.

¹²⁸ Cf. BUTLER, Judith. Quadros de Guerra: Quando a vida é passível de luto? Tradução de Sérgio Tadeu de Niemeyer Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha. 5ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

próximo capítulo como isso possui raízes complexas e profundas, sendo que nos interessa mostrar, agora, como isto só é possível apropriando-se de todo e qualquer discurso, de modo impere sua lógica por trás de tudo.

Talvez um dos melhores exemplos para se verificar este funcionamento é pensarmos a respeito da noção de povo, que sempre dá ensejo a contradições e aporias toda vez que é evocado, especialmente na cena política. Conforme adverte Agamben:

Tudo advém, portanto, como se aquilo a que chamamos povo fosse, na realidade, não um sujeito unitário, mas uma oscilação dialética entre dois pólos opostos: de um lado, o conjunto Povo como um corpo político integral, de outro, o subconjunto povo como uma multiplicidade fragmentária de corpos carentes e excluídos; lá, uma inclusão que se pretende sem resíduos, aqui, uma exclusão que se sabe sem esperança; em um extremo, o estado total dos cidadãos integrados e soberanos, no outro, a escória dos miseráveis, dos oprimidos, dos vencidos.¹²⁹

Contudo, apesar de se poder falar que a noção de povo concebe essa dupla possibilidade conotativa, é fundamental destacar que os dois pólos – a partir dos quais dá-se tanto a inclusão quanto a exclusão do indivíduo no corpo político – não são simplesmente antitéticos, mas funcionam como os limites, dois extremos a partir dos quais podem se desenvolver infinitas possibilidades de relações, podendo assumir as mais variáveis organizações e, ainda assim, sustentar a lógica do estado de exceção.

A noção de povo serve sempre como um amálgama para a pluralidade que constitui o tecido social, de modo que possibilita não somente a reunião de todas as mais variadas diferenças existentes, mas o faz enquadrando-as de modo que o que sempre permanece é a cisão entre indivíduo e sociedade, aí falando mais especificamente das democracias (neo)liberais. Ou seja, a noção de povo possibilita, ao mesmo tempo, justificar todo e qualquer tipo de tratamento e intervenção do tecido social, pois o recobre como uma unidade de singularidades.

O discurso oficial – e vale destacar que com isso não nos referimos a um discurso imposto vertical e hierarquicamente, mas a um discurso que permeia todas as relações de modo difuso, que é condição de possibilidade dos enquadramentos feitos e que, desta forma, remete não necessariamente a “um” poder soberano, centralizado e identificável, mas sim à lógica da soberania – se impõe de forma sutil, quase imperceptível e possibilita, assim, a confluência de narrativas diferentes, mesmo que sejam claramente excludentes entre si.

Talvez o exemplo mais gritante a respeito disso, que deveria saltar aos olhos de tão absurdo, mas que é pouco debatido e muito menos combatido, é o fato de que “a Constituição

¹²⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. de Henrique Burigo. 2ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, pg. 173.

de 1988, em pleno século XX, conservou a falta de uma das principais características do Estado moderno: a clara separação entre a força responsável pela guerra externa (Exército) e a Polícia Militar encarregada da manutenção da ordem interna.¹³⁰

O fato de termos, ainda, uma polícia militar é bem indicativo do quão fajuta é a nossa democracia, que não por acaso está sempre em apuros. Não se trata de uma questão de menos importância, mas sim de algo que pode iluminar as investigações aqui propostas. Não é a questão da polícia militar em si, mas da fixação pelo militarismo, pelo o que isso significa e revela sobre o imaginário do país.

Vale destacar, neste sentido, o crescimento espantoso de escolas públicas militarizadas¹³¹ como de escolas privadas “cívico-militares”¹³², sem falar, é claro, no “governo militarizado” que foi eleito nas últimas eleições, como se isso fosse absolutamente normal, compatível com uma ordem democrática.

Esse fetiche pelo militarismo não pode ser compreendido somente como um anseio por ordem e segurança em um país cada vez mais assolado pela violência, seria esta uma explicação muito simplória e distante da realidade. O que podemos perceber por trás desses reclames é, em realidade, um desejo do poder de polícia, isto é, da capacidade de aplicação soberana da lei, mais que desta mesma. Trata-se, muito mais, da possibilidade de se apropriar da força-de-lei, para poder se esquivar de qualquer ordem com a qual o indivíduo não se identifique.

Por isso é tão necessário o apelo constante à ideia de liberdade, pois é sempre em nome dela que se apela ao militarismo, a ponto de vermos se multiplicarem pedidos por intervenção militar a fim de garantir a liberdade individual. O que é urgente perceber é que este discurso ganhou espaços inimagináveis nos últimos anos, e que se ele funciona para tanta gente, apesar de tão raso, absurdo e contraditório, é porque de alguma forma ele faz sentido, e é isso que precisamos investigar.

O militarismo possibilita, enquanto apropriação da força-de-lei, sustentar a lógica paradoxal (neo)liberal, de cisão e, ao mesmo tempo, dependência entre o indivíduo e a sociedade. É correlato do anseio de se ver completamente livre, enquanto indivíduo e, ao mesmo tempo, sujeito a um Estado forte o suficiente para garantir ideologias, políticas e pontos

¹³⁰ ZAVERUCHA, Jorge. *Relações Civil-Militares: O Legado Autoritário da Constituição Brasil de 1988*. In: TELES, Edson; SAFATLE, Vladimir (Orgs.). **O Que Resta da Ditadura: A Exceção Brasileira**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010, p. 69).

¹³¹ <https://epoca.globo.com/numero-de-escolas-publicas-militarizadas-no-pais-cresce-sob-pretexto-de-enquadrar-os-alunos-22904768#:~:text=Um%20levantamento%20feito%20por%20%C3%89POCA,gest%C3%A3o%20de%20militares%20nesses%20estados.>

¹³² <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-51822924>

de vistas que negam as diferenças e qualquer outra reivindicação de liberdade que não esta (neo)liberal.

Isto reflete, no fundo, o anseio de o indivíduo se reconhecer ao mesmo tempo livre, porém seguro. Permite defender a liberdade absoluta e simplesmente ignorar que a liberdade irrestrita conduz a sociedade à anomia. A rigor, talvez, nem devêssemos falar em ignorância, ou pelo menos não somente nela, pois com certeza ela está aí, só que se tem consciência dela, tanto que a luta acaba sendo não pela simples imposição de uma ordem específica. A luta é, na verdade, mais para não se submeter, para que a anomia reine, porém sem nunca ser admitida, por mais escancarada que seja.

O que se ganha, então, com a defesa do militarismo? Exatamente aquilo que a ideologia (neo)liberal carrega como sua maior arma e promessa, que atua tanto no consciente quanto no inconsciente, que é a indiferenciação entre indivíduo e sociedade, entre ordem e anomia, enfim, que mantém sempre a indiferenciação como única regra. E qual o sentido disto?

Antes de tudo é necessário frisar que a indiferenciação não equivale simplesmente à negação das diferenças, mas diz respeito ao fato de que elas podem ser feitas ou não, de qualquer maneira, podem ser combinadas de qualquer maneira. Toda diferença pode ser estabelecida ou negada a qualquer momento. A lógica militar, neste sentido, permite a manutenção paradoxal de uma cisão e, ao mesmo tempo, ligação extremas entre indivíduo e sociedade e, mais do que isso, se apropria de toda e qualquer mediação entre os dois âmbitos.

A perversidade desta lógica reside principalmente no fato de que, mantendo a cisão radical entre indivíduo e sociedade, o primeiro se vê abandonado à sua própria sorte e, quanto mais vulnerável seja a sua situação, mais ele necessitará de alguma instância, de algum poder que lhe garanta um mínimo de sentido, que normalmente se reconhece como dignidade, e que cada vez mais se atrela à vida nua, ou seja, à mera sobrevivência e os poucos bens necessários à sua manutenção.

Neste sentido é importante destacar o testemunho de Eduardo Taddeo sobre como as pessoas vulneráveis de regiões inabitáveis acabam se submetendo a “poderes políticos e militares irregulares”:

No pacote dos impostos estabelecidos pelas milícias, os que mais saltam os olhos, são os tributos de proteção a vida e a empresa.

Se prepare que a pior parte vem agora: inacreditavelmente, alguns cidadãos extorquidos, em tom de aprovação, declaram considerar esses tributos justos e ínfimos, por “assegurarem” o uso fruto de bens tão preciosos como a vida e o trabalho.

Cansados de não receber recompensas por suas contribuições financeiras para o custeio das despesas públicas, **os cidadãos, vítimas dos extorquidores, se sentem premiados por financiarem uma prática, em que o resultado pode**

ser comprovado ao olharem no espelho. Afinal, nessa situação, o homem que permanece vivo é a prova cabal em carne e osso, de que o montante pago foi gasto em seu favor.¹³³

Ora, se olharmos para este relato com um pouco mais de atenção, podemos perceber que, em essência, o militarismo não se diferencia do poder paralelo, sendo talvez muito mais perigoso que este por ser um poder que serve à mesma lógica soberana (neo)liberal, mas que carrega um verniz de legitimidade que o poder paralelo não tem. Podemos perceber que o militarismo que se apropria do poder oficial não é contrário ao poder paralelo, mas constituem as duas faces da mesma moeda, donde poderemos perceber que a moeda, o sentido que perpassa ambos, é a milícia.

Obviamente que a leitura aqui proposta pode ser facilmente corroborada pelos acontecimentos recentes em nosso país, onde a confusão entre militarismo – e aqui podemos acrescentar essa lógica também ao Judiciário, de forma menos pungente, claro – e sociedade tem acontecido de forma mais explícita que no restante das “democracias”, o que foi e continua sendo justificado por uma minoria, mas tolerado por uma ampla parcela da população, em ambos os casos tendo como ponto em comum o discurso (neo)liberal.

Se como afirmamos já várias vezes este discurso (neo)liberal funciona tão bem, devemos apontar agora que isso não acontece apesar de seus problemas, fragilidades, simplicidade e contradições, mas “por causa” deles, na medida em que consegue oferecer sentido para um mundo cada vez mais complexo, permeado de diferenças que se multiplicam rapidamente. Se os sentidos são precários, ainda são melhores que nenhum e, por mais falhos que sejam, ainda se mostram capazes de fazer com que as pessoas acreditem, ou pelo menos se entreguem a eles.

Não podemos, portanto, nos deixar enganar e pensar que a milícia constitui o sentido verdadeiro apenas do governo oficial. A milícia é o modo-de-ser imperante na e da ideologia (neo)liberal, e precisa ser reconhecida, enquanto tal, não só em casos mais gritantes, e sim em todo o laço social. Um grande indício que temos é o que vem sendo chamado por alguns de “uberização”, e que remete ao processo crescente de desregulamentação da vida social, mas que é apresentado como um movimento que promete foco na comunidade e na substituição de corporações sem rosto por conexões humanas reais, mas entrega cada vez mais o contrário disso, conforme aponta Tom Slee¹³⁴.

¹³³ TADDEO, Carlos Eduardo. **A Guerra não Declarada na Visão de um Favelado**. São Paulo, 2012, pg. 512-13.

¹³⁴ Cf.: SLEE, Tom. **Uberização: a nova onda do trabalho precarizado**. Trad. de João Peres; notas da edição tadeu Breda, João Peres. São Paulo: Editora Elefante, 2017.

Na mesma linha, porém aprofundando ainda mais a análise, nos diz Byung-Chul Han:

O hipercapitalismo transforma todas as relações humanas em relações comerciais. Ele arranca a dignidade do ser humano, substituindo-a completamente pelo valor de mercado.

No mundo de hoje, tudo que é divino e festivo ficou obsoleto. Tudo se transformou numa grande e única loja comercial. A assim chamada economia *sharing* está transformando a cada um de nós em vendedor, sempre espreitando na busca de clientes. Nós enchemos o mundo com objetos e mercadorias com vida útil e validade cada vez menores. Essa loja de mercadorias não se distingue muito de um manicômio. Aparentemente, temos tudo; só nos falta o essencial, a saber, o mundo. O mundo perdeu sua alma e sua fala, se tornou desprovido de qualquer som. O alarido da comunicação sufoca o silêncio. A proliferação e massificação das coisas expulsa o vazio. As coisas superpovoam céu e terra. Esse universo-mercadoria não é mais apropriado para morar. Ele perdeu toda relação para com o divino, para com o sagrado, com o mistério, com o infinito, com o supremo, com o elevado. Perdemos a capacidade de admiração.¹³⁵

Para compreender melhor a força do discurso (neo)liberal, os motivos de seu sucesso apesar de estar produzindo uma sociedade cada vez mais perversa e doente, em todos os sentidos, precisamos ir além do exposto até agora. Iremos no próximo capítulo abordar a hipótese de que ele consiga, talvez melhor que qualquer outro atualmente, dar respostas para os problemas mais fundamentais do ser humano, em última instância, uma resposta para o sentido da vida e para quem somos – ou talvez uma simples possibilidade de nos afastar destas inquietações a ponto de não termos que lidar com elas, ao menos conscientemente.

¹³⁵ HAN, Byung-Chul. **Sociedade do Cansaço**. Tradução de Enio Paulo Giachini. 2ed. ampliada. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017, pg. 127-128.

3. O CARÁTER PARADOXAL DA NOÇÃO DE PESSOA

Nos dois primeiros capítulos discorremos sobre quão problemático é buscar a melhor forma de resolver os conflitos atualmente, especialmente porque há uma crescente insatisfação com as formas tradicionais – leia-se estatais – de resolução de conflitos, mas as mais diferentes alternativas que tem se despontado têm contribuído mais para o acirramento da forma jurídica que para sua superação.

Desta forma, no presente capítulo buscar-se-á problematizar as noções de indivíduo, ou melhor, de pessoa e de sociedade, assim como a relação entre ambos. Por mais que possam parecer óbvias, estas concepções se dão como um processo linguístico, ou seja, não remetem a realidades ou entes indiscutíveis. A intenção é mostrar, mais especificamente, como que na modernidade a forma de relacionar as noções de pessoa e sociedade acaba por deixar impensado o que há de mais fundamental a se pensar na própria relação.

Para tanto começaremos traçando uma concepção mais geral e abstrata sobre a ideia de pessoa, com o intuito de mostrar, a seguir, como que esta concepção é forjada na modernidade, sendo inclusive constitutiva desta. Tendo mostrado como que a noção de pessoa constitui-se como mediação entre o indivíduo e a sociedade e como tal relação se institui na modernidade, no último tópico a proposta é mostrar os aspectos fundamentais que são expostos e, especialmente, os que restam impensados ainda em nosso tempo.

O intuito é apontar a necessidade de se problematizar de uma forma autêntica a relação entre indivíduo e sociedade, ou seja, o sentido da sociabilidade humana, tarefa urgente em uma sociedade complexa como a atual, especialmente quando as formas tradicionais estão dando sinais claros de esgotamento.

Nos valeremos do diálogo com a psicanálise, mais especificamente com a noção de mal-estar como desenvolvida por Freud, buscando mostrar sua importância para melhor compreender as questões discutidas, mas também como que ela acaba, em última instância, reverberando em alguma medida a forma jurídica que temos como alvo principal de crítica.

3.1 PESSOA COMO DISPOSITIVO

A noção de dispositivo a que nos referimos neste capítulo é a desenvolvida por Foucault, especialmente no período em que se ocupa do governo dos homens, o que chama de governabilidade. Apesar de sua importância, Foucault não chegou a definir o termo dispositivo,

mas destacou os seus contornos, por assim dizer, em uma entrevista, da qual Agamben aponta três pontos principais:

- 1) É um conjunto heterogêneo, que inclui virtualmente qualquer coisa, linguístico e não linguístico no mesmo título: discursos, instituições, edifícios, leis, medidas de segurança, proposições filosóficas etc. O dispositivo em si mesmo é a rede que se estabelece entre esses elementos.
- 2) O dispositivo tem sempre uma função estratégica concreta e se inscreve sempre em uma relação de poder.
- 3) É algo de geral (um *resseau*, uma "rede") porque inclui em si a episteme, que para Foucault é aquilo que em uma certa sociedade permite distinguir o que é aceito como um enunciado científico daquilo que não é científico.¹³⁶

A princípio podemos dizer que um dispositivo é aquilo que perpassa e entrelaça tudo o que se produz no convívio social. Os dispositivos possibilitam, desta forma, uma compreensão mínima entre os atores sociais, o que é necessário para que eles possam se entender. Não estão, portanto, à disposição dos seres humanos, como instrumentos que podem ser usados como e quando quiser para compreender algo, mas antecipam a própria possibilidade de uso ou apropriação.

De acordo com Agamben, ainda, Foucault percebeu a importância, na obra de seu professor Hyppolite, do termo “positividade”, que era tomado como elemento histórico por Hegel, com uma carga de regras, ritos e instituições impostas aos indivíduos por um poder externo¹³⁷. Daí é que Foucault desenvolve a noção de dispositivo, porém com uma abordagem diferente, que desloca o foco do que confere o poder dos dispositivos de um ente ou qualquer outra coisa que lhe seja externa para o solo comum que possibilita e condiciona a convivência humana: a língua.

Foucault, já pensando desde o advento da reviravolta pragmático-linguística da filosofia, reconhece os dispositivos como sendo aquilo que enquanto mediatiza o encontro dos seres humanos entre si e com as coisas de que se ocupam, possibilitam que tais relações tenham sentido e, portanto, constituam mundo, isto é, um espaço de vida compartilhado linguisticamente.

Dando sequência em sua abordagem genealógica, Agamben aponta que dispositivo deriva de *dispositio*, termo que os padres latinos usam para traduzir o termo grego *oikonomia*.

¹³⁶ AGAMBEN, Giorgio. *O que é um dispositivo*. Tradução de Nilcéia Valdati. Revista Ilha de Santa Catarina, 2º semestre de 2005. Pág. 9-10.

¹³⁷ AGAMBEN, Giorgio. *O que é um dispositivo*. Tradução de Nilcéia Valdati. Revista Ilha de Santa Catarina, 2º semestre de 2005. Pág. 10.

Oikonomia em grego significa a administração, a gestão da casa. Ao ser introduzido na teologia, este termo passa a ter como função principal dar conta de um problema delicado e dos mais importantes para o catolicismo, a economia da Trindade. No entanto, não serve apenas para explicá-la, como também para fundamentar a idéia de um governo divino providencial¹³⁸.

Agamben desenvolve melhor esta ideia de *oikonomia* em outro lugar, no livro *O reino e a glória*, onde o termo, entendido como o dispositivo que possibilita à fé cristã cuidar do governo divino que pode oferecer aos cristãos a salvação, o que é feito a partir de uma condição fundamental: a divisão do poder. Este sempre aparece como dividido entre um poder divino e um poder material¹³⁹.

Esta divisão do poder, contudo, não implica uma exclusão recíproca. Muito pelo contrário, o segundo poder, o material, está incluído no primeiro, o espiritual. Isto devido ao fato deste poder ser perfeito, porém lhe faltar algo, que é a efetividade da execução¹⁴⁰. E a divisão entre eles não é casual, mas atende a um melhor funcionamento da máquina governamental. Esta se mantém em movimento e com o mesmo funcionamento, independentemente dos polos que se digladiam em torno do poder, ou mais propriamente, tendo como condição de possibilidade a divisão poder e sua manutenção em tensões que nunca se resolvem.

A *oikonomia*, operando a divisão do poder em uma tensão que poderíamos chamar fundamento-efetividade, se estabelece como o pano de fundo em que se desenvolve toda a cultura ocidental, o que deixa sem resposta, e até mesmo sem nem sequer ser percebido, o problema político decisivo, pois de acordo com Agamben “o arcano central da política não é a soberania, mas o governo, não é Deus, mas o anjo, não é o rei, mas o ministro, não é a lei, mas a polícia – ou seja, a máquina governamental que eles formam e mantêm em movimento”¹⁴¹.

Os dispositivos têm a função elementar de conferir sentido à vivência cotidiana desde os fundamentos com os quais justificamos a própria vida, de modo que as ligações estabelecidas

¹³⁸ AGAMBEN, Giorgio. *O que é um dispositivo*. Tradução de Nilcéia Valdati. Revista Ilha de Santa Catarina, 2º semestre de 2005. Pág. 12.

¹³⁹ AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer*, II. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011. Pág. 115.

¹⁴⁰ AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer*, II. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011. Pág. 117.

¹⁴¹ AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer*, II. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011. Pág. 299.

pelos dispositivos entre estas duas dimensões é que sustentam, que dão sentido ao viver. Porém, como adverte Deleuze, o dispositivo é, antes de mais nada,

uma meada, um conjunto multilinear, composto por linhas de natureza diferente. E, no dispositivo, as linhas não delimitam ou envolvem sistemas homogêneos por sua própria conta, como o objecto, o sujeito, a linguagem, etc., mas seguem direções, traçam processos que estão sempre em desequilíbrio, e que ora se aproximam ora se afastam uma das outras. Qualquer linha pode ser quebrada – está sujeita a *variações de direcção* – e pode ser bifurcada, em forma de forquilha – está submetida a *derivações*. Os objetos visíveis, os enunciados formuláveis, as forças em exercício, os sujeitos numa determinada posição, são como que vectores ou tensores.¹⁴²

O dispositivo, definitivamente, não é algo que pode ser instrumentalizado pelo ser humano, pois é o que dá sentido ao próprio processo de subjetivação, isto é, do compreender-se enquanto humano, o que é correlato da criação de mundo que se dá na convivência.

Neste sentido podemos dizer que dispositivo é tudo aquilo que estabelece uma ponte, uma ligação, uma mediação entre o indivíduo e o mundo, estabelecendo relações de sentido ente ambos, o que não quer dizer que o sentido das relações seja unívoco ou estático.

Muito pelo contrário, talvez devido à inerente multiplicidade dos sentidos, Agamben chega à seguinte formulação:

(...) generalizando posteriormente a já amplíssima classe dos dispositivos foucaultianos, chamarei literalmente de dispositivo qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes. Não somente, portanto, as prisões, os manicômios, o panoptico, as escolas, as confissões, as fabricas, as disciplinas, as medidas jurídicas etc., cuja conexão com o poder é em um certo sentido evidente, mas também a caneta, a escritura, a literatura, a filosofia, a agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os telefones celulares e - porque não - a linguagem mesma, que é talvez o mais antigo dos dispositivos, em que há milhares e milhares de anos um primata - provavelmente sem dar-se conta das consequências que se seguiriam - teve a inconsciência de se deixar capturar.¹⁴³

As relações de sentido que os dispositivos estabelecem entre os indivíduos e o mundo são múltiplas porque oferecem várias possibilidades de compreensão e também porque são perenes, elas acontecem de forma ininterrupta. Mais propriamente podemos dizer que há uma des-continuidade entre essas relações e, conseqüentemente, entre os sentidos produzidos.

¹⁴² DELEUZE, Gilles. *O que é um dispositivo*. In.: *O mistério de Ariana*. Ed. Vega – Passagens . Lisboa, 1996. Tradução e prefácio de Edmundo Cordeiro.

¹⁴³ AGAMBEN, Giorgio. *O que é um dispositivo*. Tradução de Nilcéia Valdati. Revista Ilha de Santa Catarina, 2º semestre de 2005. Pág. 13.

Isto quer dizer que os próprios dispositivos são constituídos e transformados no processo comunicativo que eles mesmos propiciam e, se os seres humanos se compreendem enquanto tal desde os dispositivos, a compreensão que temos de nós mesmos é sempre condicionada – histórica, social, politicamente etc. – e contingente. Neste sentido Deleuze nos diz que:

Pertencemos a dispositivos e neles agimos. À novidade de um dispositivo em relação aos que o precedem chamamos actualidade do dispositivo. O novo é o actual. O actual não é o que somos, mas aquilo em que nos vamos tornando, aquilo que somos em devir, quer dizer, o Outro, o nosso devir-outro. É necessário distinguir, em todo o dispositivo, o que somos (o que não seremos mais), e aquilo que somos em devir: *a parte da história e a parte do actual*. A história é o arquivo, é o desenho do que somos e deixamos de ser, enquanto o actual é o esboço daquilo em que vamos nos tornando. Sendo que a história e o arquivo são o que nos separa ainda de nós próprios, e o actual é esse Outro com o qual coincidimos desde já.¹⁴⁴

O que nos importa destacar é justamente o fato de que, enquanto seres humanos, nós propriamente não somos, no sentido de termos uma identidade que remete a um ser ou uma essência. Em outros termos, não somos uma subjetividade, mas um incessante processo de subjetivação, em que nos compreendemos enquanto alguma forma de subjetividade a partir da convivência mediada por dispositivos.

A subjetividade em que nos reconhecemos não se restringe, necessariamente, à noção de “eu” como a conhecemos hoje. Na verdade, esta noção é fruto de uma série de construções históricas que iremos abordar em breve. No momento, porém, há de se reconhecer que, nas formas mais originárias de sociabilidade humana sequer havia essa noção de “eu” enquanto indivíduo ou consciência individual, a qual surge posteriormente, em formas de organização social já mais complexas¹⁴⁵.

Além do mais, a noção de “eu” como indivíduo também não é a mesma em todos os tempos e lugares, mas passa por várias transformações e assume significados diferentes de acordo com a civilização que a produz. O que parece existir em todas as culturas, também de forma sempre contingente, é a noção de pessoa, ao ponto de Marcel Mauss se referir a ela como “uma categoria do espírito humano”.

¹⁴⁴ DELEUZE, Gilles. *O que é um dispositivo*. In.: *O mistério de Ariana*. Ed. Vega – Passagens . Lisboa, 1996. Tradução e prefácio de Edmundo Cordeiro.

¹⁴⁵ De acordo com Marcel Mauss, a Índia é a mais antiga civilização a ter essa noção do “eu” como indivíduo ou consciência individual. A palavra *ahamkara* significa, segundo o autor, “a fabricação do eu”, e nomeia a consciência individual, sendo que *aham*, que se pode traduzir por “eu”, equivale à palavra indo-europeia *ego*, mas para eles o “eu” estava mais para algo ilusório, e não gozava do prestígio que possui nas sociedades ocidentais. In.: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Tradução de Paulo Neves. 2ed. São Paulo: Cosac Naify, 2015, pg. 381.

É neste sentido que pensamos a pessoa como um dispositivo, ou seja, como aquilo que possibilita não somente a constituição do processo de subjetivação e da sociabilidade, de uma vida em comum, mas também a mediação entre ambos. Esta mediação, contudo, não é uma simples ligação, direta, unívoca, contínua. Está mais para um processo perene, ambíguo, múltiplo e paradoxal, posto que cada continuidade se dá, também, como uma descontinuidade.

A convivência é marcada por um indissolúvel, contraditório e (des)contínuo entrelaçamento entre o indivíduo e a sociedade que se dá na forma paradoxal de unidade e separação. A pessoa, enquanto dispositivo, remete justamente ao modo como esta relação entre unidade e separação acontece em cada forma social, em como o indivíduo a habita.

Falamos em habitar como algo que remete à condição humana, a qual não se satisfaz somente com a existência, mas está sempre em (busca de) um existir que faça sentido. A pessoa enquanto dispositivo é que garante a produção de sentidos para a existência, operando a mediação entre os indivíduos e criando mundo(s) somente na medida em que os seres humanos possam se sentir reconhecidos pelos seus pares.

Sobre isso Agamben afirma que:

O desejo de ser reconhecido pelos outros é inseparável do ser humano. Este reconhecimento é-lhe, mais ainda, tão essencial que, segundo Hegel, o ser humano está disposto, para o obter, a pôr a sua própria vida em jogo. Não se trata, com efeito, simplesmente de satisfação ou de amor-próprio: mas é antes, somente através do reconhecimento dos outros, que o homem pode constituir-se como pessoa.¹⁴⁶

Este desejo de ser reconhecido pelos outros significa, por um lado, que o indivíduo adquire na convivência e no reconhecimento dos demais o seu papel, a sua função, a sua identidade social. Este fato, por outro lado, indica que a própria constituição da pessoa pressupõe uma zona não pessoal, ou menos que pessoal, a partir da qual esta cobra relevância¹⁴⁷.

O nosso intuito no presente trabalho não é oferecer uma descrição histórica detalhada sobre as diferentes concepções que a noção de pessoa vai adquirindo ao longo dos tempos, mas sim ressaltar que funciona como um dispositivo, e focar em seus contornos atuais, buscando desvelar em sua constituição como ser psicológico a importância da pessoa como *persona* e, no tópico seguinte, de sua concepção cristã nos interstícios entre o medievo e a modernidade.

Nos interessa mais especificamente demonstrar como que a pessoa enquanto dispositivo acaba por reunir diferenças e contradições – entre indivíduo e sociedade, o que perpassa toda e

¹⁴⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Nudez*. Tradução de Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2009, pg. 61.

¹⁴⁷ ESPOSITO, Roberto. *El dispositivo de la persona*. Traducción de Herber Cardoso. Buenos Aires: Amorrortu, 2011. Pág. 17.

qualquer relação dos indivíduos entre si – que não são passíveis de serem completamente dissolvidas.

A grande questão, então, passa a ser o modo como essas tensões são reunidas, abrigadas, elaboradas. A noção de pessoa adquire um novo status entre os romanos – ou mais propriamente entre os latinos – porque passa a ser “mais do que um elemento de organização, mais do que um nome ou o direito a um personagem e a uma máscara ritual, ela é um fato fundamental do direito”¹⁴⁸.

De acordo com Esposito todo o direito romano pressupõe e é perpassado pela divisão entre homem e pessoa:

Persona no sólo no coincide, en Roma, con homo (término empleado, sobre todo, para designar al esclavo), sino que constituye el dispositivo orientado hacia la división del género humano en categorías claramente diferenciadas y rígidamente subordinadas unas a otras. La *summa divisio de iure personarum* – establecida por Gayo y reformulada en las *Instituciones justinianas* –, por un lado, incorpora en el horizonte de sentido de la persona a toda clase de hombres, incluso al esclavo, que técnicamente es asimilado al régimen de la cosa; por el otro, procede por medio de sucesivos desdoblamientos y concatenaciones – al principio, entre servi y liberi, y luego, dentro de estos últimos, entre ingenui y liberti –, que tienen la precisa tarea de encuadrar a los seres humanos en una condición definida por la recíproca diferencia jerárquica. Dentro de tal mecanismo jurídico – que unifica a los hombres por vía de su separación –, sólo los patres, es decir, aquellos que tienen la facultad de la pesesión em virtud del triple estado de hombres libres, ciudadanos romanos e individuos independientes de otros (sui iuris), resultan *personae* en el pleno sentido del término¹⁴⁹.

O dispositivo, já no direito romano, se prestava à capacidade de incluir todas as diferenças possíveis entre os seres humanos no tocante às funções que exerciam ou status que ostentavam no convívio social, de modo que suas definições eram normalmente conseguidas pela oposicionalidade, fundamentando-se reciprocamente.

Os filhos, por exemplo, em relação ao pai – que era autenticamente pessoa, se comparado aos primeiros – dependiam não só de condições como idade e renda para serem considerados pessoas, mas também deste sob o poder de quem estavam, podendo, por exemplo, serem emancipados. Ou seja, ninguém poderia gozar durante toda a vida, em Roma, da qualificação de pessoa. Não se tratava de uma categoria que o indivíduo simplesmente possuía ou não, mas poderia obtê-la como também perdê-la.

O que devemos enfatizar é que

¹⁴⁸ MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Tradução de Paulo Neves. 2ed. São Paulo: Cosac Naify, 2015, pg. 383.

¹⁴⁹ ESPOSITO, Roberto. *El dispositivo de la persona*. Traducción de Herber Cardoso. Buenos Aires: Amorrortu, 2011. Pág. 19-20.

em virtud del dispositivo romano de la persona, resulta claro no sólo el rol de una cierta figura jurídica, sino un aspecto que atañe al funcionamiento general del derecho, es decir, la facultad de incluir por medio de la exclusión. (...) Sólo si existen hombres – y mujeres – que no Sean del todo, o no lo Sean en absoluto, considerados personas, otros podrán serlo o podrán conseguirlo. Desde este punto de vista (...) el proceso de personalización coincide, si se lo mira desde el otro lado del espejo, con los de despersionalización o reificación.¹⁵⁰

Esta característica do dispositivo da pessoa, de atribuir ao indivíduo uma subjetividade e, ao mesmo tempo, despersionalizá-lo no sentido de lhe retirar o que lhe é mais próprio, ou melhor, individual, é característico de todo e qualquer processo de subjetivação e, portanto, a todo e qualquer dispositivo, mas há diferenças fundamentais de como isto acontecia em Roma, por exemplo, e o que acontece hoje.

Em Roma, até mesmo pela origem da palavra pessoa, que está ligada à máscara usada pelos atores no teatro¹⁵¹, a pessoa é o dispositivo através do qual os indivíduos desempenham suas funções sociais, ou seja, há uma separação entre o homem enquanto indivíduo e a pessoa.

No teatro é ainda mais facilmente verificável, como mostra Agamben, a ambivalência, a distância ética entre o homem enquanto indivíduo e a sua máscara social, sua pessoa. Isto fica evidente nas pinturas e mosaicos romanos que representam o diálogo silencioso do ator com sua máscara, em que normalmente esta se apoia na mão esquerda ou em um pedestal diante daquele que está sentado ou de pé¹⁵².

Mas há um motivo pelo qual há esta separação entre homem e pessoa. Não havia, em Roma, a idéia de um indivíduo (ontologicamente) independente do todo enquanto convívio social. É somente com o cristianismo que o indivíduo, grosso modo, se percebe como sendo constituído pela transcendência suprema, Deus, antes e separadamente da dimensão mundana.

Até então, e mesmo para os romanos, o divino e o mundano estão mais diretamente ligados que separados, no sentido de que o divino se manifesta na forma social como um todo, e a pessoa mediatiza o indivíduo em relação àquelas duas dimensões reciprocamente, e não de forma separada

¹⁵⁰ ESPOSITO, Roberto. *El dispositivo de la persona*. Traducción de Herber Cardoso. Buenos Aires: Amorrortu, 2011. Pág. 22-3.

¹⁵¹ “Hobbes observou em *Leviatã* que “tal como em latim *persona* significa o disfarce ou a aparência exterior de um homem, imitada no palco. Por vezes, mais particularmente aquela parte dela que disfarça o rosto, como máscara ou viseira. Do palco a palavra foi transferida para qualquer representante da palavra ou da ação, tanto nos tribunais como no teatro (...) sentido usado por Cícero quando diz: *Unus sustineo tres Personas; Mei, Adversarii et Judicis*”. As pessoas devem ser trazidas diante da lei a fim de adquirirem direitos, deveres, poderes e competências que conferem ao sujeito personalidade jurídica. A pessoa jurídica é a criação do artifício jurídico ou teatral, o produto de uma performance institucional.” In.: DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*. Tradução de Luzia Araújo. São Leopoldo: Unisinos, 2009. Pág. 36.

¹⁵² AGAMBEN, Giorgio. *Nudez*. Tradução de Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D’Água Editores, 2009, pg. 63.

De modo diferente, com o advento do cristianismo, Deus passa a ser a referência de unidade, do *uno* a partir do qual o indivíduo se reconhece como pessoa, isto é, que é anterior e independe do mundo social. Verifica-se a passagem da noção de *persona*, enquanto o ser humano investido de um estado, um lugar na forma social, à noção de pessoa simplesmente como ser humano, de onde deriva a valorização da pessoa humana¹⁵³.

Porém, para que a noção de pessoa chegasse ao que ela se tornou nos últimos dois séculos e meio foi preciso ainda uma última transformação, que de acordo com Mauss é correlata do Renascimento e que só adquire forma precisa com Kant. A partir daí, então, surge a noção de pessoa como um “eu” enquanto ser psicológico, o que vai muito além da noção cristã, mais restrita à dimensão religiosa e ontológica que à propriamente política. O “eu” é reconhecido como forma fundamental do pensamento e da ação, reconhece-se que cada indivíduo é um “eu”, dando eco às Declarações dos Direitos modernas.

Esta noção de pessoa como emancipação do indivíduo é constitutiva da modernidade e, portanto, merece maior atenção de nossa parte. Obviamente que não é algo que acontece de uma forma simples e muito menos contínua, mas é o resultado de um longo e complexo processo permeado por tensões e ressignificações em que a própria noção de pessoa como dispositivo sofre uma alteração essencial, o que abordaremos, então, com mais calma.

3.2 O PARADOXO DA NOÇÃO DE PESSOA ENQUANTO DIGNIDADE

Optamos por pensar a noção de pessoa como um dispositivo porque, como mostramos, ela não é estanque, não possui nenhuma essência, mas é sempre contingente e complicada, pois abarca uma série de tensões e contradições que acabam, normalmente, ficando encobertos e, conseqüentemente, esquecidos, no sentido de não serem problematizados.

E decidimos privilegiar o processo de constituição da modernidade porque ocorre aí uma ruptura única em relação ao passado, a qual pensamos ser de fundamental importância para compreender a complexidade dos problemas que temos atualmente, uma vez que estes ainda ecoam o referido processo.

Devido à própria noção de dispositivo que expusemos há que se reconhecer as diferenças de sentido da noção de pessoa de acordo com a civilização em que ela é pensada, e não são poucas. Mas diante da ruptura que buscamos aqui problematizar somos levados a

¹⁵³ MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Tradução de Paulo Neves. 2ed. São Paulo: Cosac Naify, 2015, pg. 390-91.

assumir que, apesar destas diferenças, há uma marca comum que pode ser percebida em todas elas em alguma medida, que é o fato de que em todas elas há sempre uma tensão entre o indivíduo e a forma social, mas não uma separação, ao menos em termos políticos.

A separação operada pela noção cristã é, em sua origem, de índole mais religiosa, ou seja, não que exclui totalmente a dimensão política - até mesmo porque não havia uma diferenciação tão nítida como a que surge com a modernidade -, mas não opera em termos de organização político-social uma cisão entre indivíduo e sociedade. Isto só ocorrerá em determinado momento da modernidade, onde esta efetiva sua diferença em relação à antiguidade e ao medievo.

O Direito Natural clássico e medieval expressava uma ordem correta do *cosmos* e das comunidades humanas dentro dele, uma ordem que dava ao cidadão seu lugar, sua hora e sua dignidade, ao passo que a modernidade emancipa a pessoa humana, transforma o cidadão em indivíduo e o situa no centro da organização e da atividade social e política. O cidadão atinge a maioridade quando é liberado das obrigações e compromissos tradicionais para agir como um indivíduo, que segue seus desejos e emprega sua vontade no mundo natural e social. Esta libertação da vontade humana e sua entronização como princípio organizador do mundo teve inúmeras aplicações políticas importantes. A liberdade ilimitada pode destruir a si mesma. A vontade liberta deve ser restringida por leis e sanções, os únicos limites que ela entende. Estes não são intrínsecos a ela nem fazem parte dela, mas são empíricos e externos. Liberdade e coerção, lei e violência, nascem no mesmo ato. O grande feito de Hobbes, o primeiro e provavelmente o melhor teórico do liberalismo e dos direitos naturais modernos, foi entender que, quando a natureza humana passa a ser soberana e liberta, ela precisa como seu contraponto de um poder público que tenha em todos os detalhes as características do livre-arbítrio indiviso e singular do indivíduo e torne literal seu poder ilimitado metafórico. A soberania da vontade inabalada irá encontrar seu complemento perfeito e imagem especular na soberania do Estado. O Leviatã é a imagem especular e o parceiro perfeito, perfeito demais, do homem emancipado.¹⁵⁴

Esta cisão, em termos (ontológico) políticos, só ocorre com o advento da modernidade, de modo que pode ser caracterizada como seu traço fundamental, entendendo isto tanto no sentido de ser o seu fundamento como no sentido de que, enquanto tal, permeia todas as relações que ocorrem em seu âmbito. Não por acaso esta lógica se replica tanto em relação ao processo de subjetivação do indivíduo quanto à própria constituição da sociabilidade.

A noção de pessoa, de forma inédita, passa a mediar indivíduo e sociedade não mais como duas dimensões estranhas entre si, cada qual com sua própria lógica ou sentido, que precisam achar o equilíbrio, a medida da convivência, mas como duas dimensões que, apesar

¹⁵⁴ DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*. Tradução de Luzia Araújo. São Leopoldo: Unisinos, 2009. Pág. 37.

de ainda estranhas, separadas uma da outra, parecem (precisar) funcionar na mesma lógica. Daí porque concordamos com Douzinas quando se refere à genialidade de Hobbes, quem melhor entendeu isso entre os contratualistas.

Esta lógica que ressignifica os dispositivos, inclusive o da pessoa, e perpassa toda a modernidade tem como uma de suas principais características o fato de que o conhecimento – do homem em relação a si mesmo, do mundo, dos objetos – aparece para o ser humano como uma questão, como um problema, posto que entram em crise as narrativas religiosas como forma de explicar os fenômenos e legitimar as instituições e relações sociais.

Ao contrário do que diz o senso comum, o mundo medieval, especialmente nos seus últimos séculos, foi palco de grande desenvolvimento de ideias e de frutíferas discussões que geraram, entre outras coisas, as primeiras universidades. A racionalidade de matriz grega também foi muito desenvolvida neste período, de modo que o medievo não tem como característica um pensamento totalmente unívoco e infrutífero. Muito pelo contrário, há uma série de tensões e um pensamento múltiplo e rico.

O que talvez gere confusão é o fato de que, apesar da multiplicidade, os pensamentos possuíam um ponto em comum, que era a figura de Deus como referência máxima. Desta forma, a “unidade” existente se dava muito mais neste âmbito de construção de pensamento, isto é, em relação a quem era seu fundamento último do que ao conteúdo atribuído a tal fundamento, o que se pode perceber de forma ao menos incipiente nas diferenças existentes entre ordens da Igreja. E isto se reflete no âmbito político, em que apesar de Deus configurar como fundamento último de todo poder e de toda ordem, tem-se uma fragmentação muito grande, de modo que cada feudo possui sua própria organização e demasiada autonomia.

Aliás há multiplicidade também no que diz respeito ao próprio cristianismo, e é justamente dos embates internos entre ordens da Igreja católica que vai resultar a Reforma protestante, mais especificamente do embate entre a ordem franciscana e o papado, na qual Guilherme de Ockham¹⁵⁵, na esteira de Duns Scotus, na defesa da primeira postula ser impossível conhecer Deus e, conseqüentemente, de conhecer a verdade, pois tudo o que podemos conhecer concerne ao mundano, já que nossa compreensão é finita¹⁵⁶, assim como nós mesmos. Nas palavras de Willis Santiago Guerra Filho:

Considerando Deus como causa primeira, aquela que nenhuma outra precede e que possui em si mesma sua razão de ser, e sendo Ele, como para Scotus, um ser infinito dotado de um poder absoluto, o mais excelente de todos os

¹⁵⁵ OCKHAM, Guilherme de. *Obras políticas*. Tradução de José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. Pág. 170-224.

¹⁵⁶ REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*: Vol. 2 Patrística e Escolástica. São Paulo: Paulus, 2005. p. 314

seres ou o Ser por excelência, a causa primeira que Ele é seria do tipo eficiente: Deus é assim associado à criação da existência, como sua origem e suporte – causa primeira e “*causa efficiens per conservationem*” –, donde não poder com ela se identificar. A partir dessa causa primeira estabelece-se um encadeamento de causas e efeitos cuja finalidade só se poderia explicar conhecendo a causa final última, que, novamente, é Deus, o que está excluído de nossas capacidades mentais.¹⁵⁷

Este pensamento afigura-se-nos como fundante da modernidade pois aponta para a incomunicabilidade entre o conhecimento humano e sua causa última, que no caso seria Deus, o que ensejará a desconfiança crescente em relação a afirmações filosóficas “muito presunçosas”¹⁵⁸, ou seja, colocará em xeque a possibilidade de se justificar a priori e cabalmente a verdade daquilo que se diz. Isto está diretamente ligado, no pensamento de Ockham, à negação dos universais, pois em última instância a existência de qualquer essência universal deveria implicar, em última instância, em uma restrição – inaceitável, conforme expõe Ockham – à onipotência divina¹⁵⁹.

O ponto principal é que a tese occamiana da onipotência divina aponta tanto a falibilidade como, especialmente, a incompletude do conhecimento humano, o que ensejará a este respeito um novo paradigma, pois o modo como o conhecimento era articulado foi profundamente alterado, assim como a noção de ser humano a ele atrelado. É neste sentido que podemos falar no início da modernidade, pois de seu pensamento exsurdirá um novo modo de o ser humano (se) compreender. Conforme lição de André de Muralt:

Manifesta-se, por conseguinte, que a hipótese occamiana introduz o *Cogito* como princípio da filosofia bem antes das *Meditações metafísicas*, mas que, mais radicalmente ainda, ela opera, bem antes da *Crítica da razão pura*, a verdadeira revolução copernicana pois define, por oposição à crítica aristotélica, o conhecimento por um *a priori* subjetivo e torna de antemão caduca as construções metafísicas clássicas que Kant rejeitará como se agisse em seu nome.¹⁶⁰

A tese de Guilherme de Ockham ao levar às últimas consequências a onipotência divina acaba por lhe retirar a autoridade enquanto fundamento do conhecimento humano, uma vez que este é finito e, portanto, incapaz de compreender completamente a razão divina. Com isto, a questão do conhecimento passa a ser, cada vez mais, a de suas condições de possibilidade, no

¹⁵⁷ GUERRA FILHO, Willis Santiago. *Sobre a Origem Medieval de Noções Modernas como a de Direitos Humanos*. In.: PANÓPTICA - Direito, Sociedade e Cultura, [S.l.], v. 8, n. 2, p. 15-40, dez. 2013. Disponível em: <<http://www.panoptica.org/seer/index.php/op/article/view/308>>. Pág. 24.

¹⁵⁸ GUISALBERTI, Alessandro., Guilherme de Ockham. Porto Alegre: Edipucrs, 1997. Pg. 208.

¹⁵⁹ Verbetes: “universales” e “nominalismo” in: MORA, Jose Ferrater. *Diccionario de Filosofía*. Tomo II. 5ª edição. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1965.

¹⁶⁰ MURALT, André de. *A metafísica do fenômeno: as origens medievais e a elaboração do pensamento fenomenológico*. Tradução de Paula Martins. São Paulo: Ed. 34, 1998. Pág. 157.

sentido de explicitar o quê o ser humano é capaz de compreender, dentro de suas limitações, e como isto ocorre. É justamente a assunção de modo radical da finitude (da compreensão) humana que se constitui como traço mais fundamental da modernidade.

A radicalidade do pensamento de Ockham está em apontar para o caráter problemático de todo e qualquer fundamento – ao qual, de modo derradeiro, não podemos ter acesso em termos de conhecimento, senão através da fé –, o que irá implicar no enfraquecimento de toda forma de pensar metafísica, pois evidencia suas limitações, fraquezas e incongruências. Abre-se aí uma fissura entre a vida, entendida esta no sentido mais amplo possível, ou seja, desde o seu sentido último até o conjunto das práticas cotidianas que a compõem, e a compreensão que se tem dela, de toda e qualquer justificativa em relação a seu respeito. Toda a modernidade será constituída desde esta questão, com o caráter problemático de todo e qualquer fundamento, independentemente de termos consciência ou não dela.

O grande problema é que o fato de o ser humano se ver – ou melhor, acreditar – liberado das instâncias transcendentais que imperaram até o advento da Modernidade, passando a se reconhecer como uma unidade que deve ser entendida como anterior, isto é, que deve preceder o pacto social, não o desobriga deste. Ou seja, ainda é necessário justificar a co-existência, a ordem social, mas falta um fundamento, uma referência (transcendente) comum que dê conta desta tarefa.

Com o declínio da sociedade medieval e a superação da metafísica clássica, pululam as diferenças e, com elas, a violência generalizada que toma conta de grande parte da Europa. Isto gera um anseio cada vez maior por autoridade e ordem que serão conseguidas através de um direito uno, capaz de se impor no limites territoriais do Estado a que pertence.¹⁶¹

Daí que não seja tão simples afirmar que Hobbes foi o grande responsável pelo absolutismo, nem que seu principal escopo fosse justificar tal forma de organização político-social-jurídica. Ao transformar o súdito em cidadão a preocupação era conter as guerras civis e religiosas que estavam descontroladas, ou seja, o intuito com o Estado era garantir a vida, e por isso era necessário conferir-lhe o poder de soberania.¹⁶²

Ocorre que é deste empreendimento que surgirá a figura elementar de toda a modernidade em termos de sua sociabilidade, a qual pode ser chamada de sujeito universal.¹⁶³ Trata-se de uma formulação capaz de justificar a nova ordem, de modo que o sujeito universal

¹⁶¹ DALLARI, Dalmo de Abreu. *Elementos de Teoria Geral do Estado*. 26ª ed. São Paulo: Saraiva, 2007, p. 66-72.

¹⁶² Cf. RIBEIRO, Renato Janine. *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra seu tempo*. 2.ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

¹⁶³ SOARES, Luiz Eduardo. *A invenção do sujeito universal: Hobbes e a política como experiência dramática do sentido*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1995.

consegue integrar o conjunto de todos os indivíduos enquanto uma concepção ideal, fruto da razão. Estamos falando de uma estrutura paradoxal¹⁶⁴, pois confere ao Estado poder absoluto para que este consiga garantir a vida dos indivíduos, mas estes acabam se vendo submetidos de tal forma ao poder soberano que ficam tão protegidos quanto desprotegidos.

Nós vimos, especialmente nos capítulos precedentes, como que funciona esta captura do indivíduo na lógica soberana enquanto vida nua. Mas agora gostaríamos de destacar esta problemática de um outro viés, tão paradoxal quanto, enfocando, porém, aspectos diferentes desta relação complexa no intuito de mostrar o quão fundamental é este processo do ponto de vista do ser humano enquanto indivíduo que, apesar de capturado pelo poder soberano, acaba por possibilitar – de forma falaciosa, pois na prática, como já dissemos, isto significa mais é a subjugação do indivíduo pelo Estado¹⁶⁵ – ao seu exercício algumas limitações, as quais irão depender, obviamente, do seu reconhecimento como um humano sujeito de direitos.

O direito clássico ou jus era uma limitação ao excesso individual; os direitos modernos não têm limites inerentes sobre eles: eles constituem a legalização do desejo e, como tal, a santificação do ilimite individual. (...) A lei traduz o desejo em direito e o transforma no fundamento do compromisso social. Os desejos são postulados por vontades individuais; os direitos são seu reconhecimento formal e as pré-condições da humanidade: quanto mais direitos um indivíduo tem, mais humano ele é.¹⁶⁶

¹⁶⁴ Vale ressaltar aqui o quão paradoxal é essa noção de sujeito universal, que perpassa tudo, que tem no indivíduo o valor e referência máximos, isto é, que o pressupõe o tempo todo, sendo que, a rigor, o sujeito só pode se individualizar, propriamente, a cada momento. Este aspecto resta encoberto nesta formulação, neste novo modo de o ser humano compreender a si mesmo e o mundo, de forma que a compreensão de “si” é falsa, sendo que o “si”, na verdade, sempre lhe escapa. Conforme Nancy, “tem-se um contorno mais complicado do que a suposição, que é o gesto mesmo de supor, o gesto ocidental filosófico por excelência, quer dizer, o gesto principal. Em consequência, o sujeito, enquanto ele mesmo, (se ousar dizer, o que originou esse gesto, como suposição de si, e isso se dará em vários sentidos), não se evidencia, independente de qualquer acontecimento. O sujeito é, de qualquer modo, a figura realizada, desenvolvida, de um gesto, numa modalidade pré-subjetiva, que é, na verdade, o gesto fundador ocidental, o gesto da suposição e da pressuposição.” In.: NANCY, Jean Luc. *Um sujeito?* In.: *O homem e o sujeito*. Tradução de Francisco R. de Farias. Rio de Janeiro: Revinter, pág. 33.

¹⁶⁵ “Em outras palavras, mal o homem havia surgido como ser completamente emancipado e isolado, que levava em si mesmo a sua dignidade, sem referência a alguma ordem superior que o incorporasse, dilui-se como membro do povo. Desde o início, surgia o paradoxo contido na declaração universal dos direitos humanos inalienáveis: ela se referia a um ser humano ‘abstrato’, que não existia em parte alguma, pois até mesmo os selvagens viviam dentro de algum tipo de ordem social. E, se uma comunidade tribal ou outro grupo ‘atrasado’ não gozava de direitos humanos, é porque obviamente não havia ainda atingido aquele estágio de civilização, o estágio da soberania popular e nacional, sendo oprimida por déspotas estrangeiros ou nativos. Toda a questão dos direitos humanos foi associada à questão da emancipação nacional; somente a soberania emancipada do povo parecia capaz de assegurá-los – a soberania do povo a que o indivíduo pertencia. Como a humanidade, desde a Revolução Francesa, era concebida à margem de uma família de nações, tornou-se gradualmente evidente que o povo, e não o indivíduo, representava a imagem do homem.”

In.: ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. Pág. 396.

¹⁶⁶ DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*. Trad. Luzia Araújo. São Leopoldo: Unisinos, 2009. Pág. 249.

É neste sentido da transformação da tradição clássica e medieval do jus objetivo em direitos subjetivos que Douzinas, na esteira do pensamento de Michel Villey, reconhecem o derradeiro e crucial aspecto na genealogia dos direitos humanos¹⁶⁷. Entendem eles que tal movimento, consubstanciado na separação entre Deus e natureza e na absolutização da vontade acabou por significar não somente o prelúdio para a total abdicação do direito divino, como também a pedra fundamental da soberania onipotente secular, sobre a qual se funda o positivismo jurídico e o autoritarismo do Estado.

Porém, o voluntarismo do Direito Natural moderno não pode proporcionar uma fundação suficiente para os direitos humanos. Seu inevitável entrelaçamento com o positivismo jurídico significou que a tradição que criara os direitos naturais e, mais tarde, os direitos humanos também contribuiu para as repetidas e brutais violações da dignidade e da igualdade que têm acompanhado a modernidade como sua inescapável sombra.¹⁶⁸

Na opinião de Douzinas, portanto, o autoritarismo do Estado moderno se funda, em última instância, no reconhecimento indevido da individualidade que ganhará espaço até se colocar no lugar de Deus e, com isso impede a possibilidade de se pensar e fundar qualquer ordem político-social legítima, corroborando as palavras de Michel Villey, para quem:

O individualismo está por toda parte no mundo moderno. Responsável por isso é a filosofia do conhecimento, herdada do nominalismo e largamente difundida, assim como a metafísica - a da substância individual. O primeiro objeto de conhecimento é o indivíduo, ponto de partida de toda doutrina - seja quando Descartes extrai seu sistema da evidência subjetiva de sua própria existência, seja quando Hobbes, Locke ou Espinosa reconstróem o universo social a partir do homem do "estado de natureza", previamente separado e isolado pela análise. Forma atenuada e sem dúvida um tanto bastarda dessa mesma tendência, a escola moderna do direito natural procede a todas as suas construções raciocinando sobre a "natureza do homem" individual (já Montaigne descobria no seu próprio eu a "forma inteira da humana condição"), o que a opõe da maneira mais radical à doutrina dita do direito natural clássico - que procedia a partir da natureza cósmica dos grupos sociais, das pólis -, e a leva a conclusões totalmente diferentes.¹⁶⁹

Há de se destacar que essa crítica atribui especialmente a Guilherme de Ockham a principal responsabilidade pelo advento e reconhecimento do indivíduo enquanto sujeito de direito e fundamento da modernidade e sua filosofia¹⁷⁰. Que o pensamento de Ockham se

¹⁶⁷ DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*. Trad. Luzia Araújo. São Leopoldo: Unisinos, 2009. Pág. 74.

¹⁶⁸ DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*. Trad. Luzia Araújo. São Leopoldo: Unisinos, 2009. Pág. 82.

¹⁶⁹ VILLEY, Michel. *A Formação do Pensamento Jurídico Moderno*. Trad. de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2005, pg. 176-77.

¹⁷⁰ "Ainda que alguns dos germes do nominalismo possam ser encontrados em certos filósofos heterodoxos da Antiguidade, sua plena eclosão, ligada ao nome de Guilherme de Ockham, é, a nosso ver, solidária da mística do

coloque como fundamental para a constituição da modernidade e da própria ideia de sujeito, não resta dúvidas. Mas a crítica feita por Douzinas e, mais especificamente por Villey, mostra-se problemática, não no sentido de estar errada, mas por deixar o mais importante sem ser pensado.

Obviamente que a concepção de direitos humanos surgida na modernidade apresenta uma série de problemas e contradições, dos quais já destacamos alguns, mas isto não justifica, em nossa opinião, a postura de Villey, para quem os direitos humanos são contrários à própria noção de direito, de que o melhor seria simplesmente aboli-los e, assim como todo este modo de pensar moderno, e retornar ao pensamento clássico, do qual pode-se derivar uma ordem justa.

Ora, é necessário reconhecer que, apesar das contradições, houve grandes conquistas com os direitos subjetivos, como, por exemplo, o aspecto permissivo da normatividade¹⁷¹, que surge somente neste momento. E houve também uma mudança fundamental no que diz respeito ao conhecimento, o qual irradia para a política e toda a organização social e, o que é mais importante, abre possibilidades até então impossíveis, justamente pelo lugar que o indivíduo assume no mundo, o que Heidegger destaca a respeito de Kant, por exemplo¹⁷².

cristianismo, da ideia cristã do poder absoluto de Deus, da ideia cristã da pessoa. E, em Guilherme de Ockham, já vimos o nominalismo engendrar o positivismo jurídico e a ideia do direito subjetivo. É de fato com o nominalismo de Guilherme de Ockham que se abrem oficialmente as portas da filosofia moderna.

Após o triunfo da "via moderna" nos séculos XIV e XV, por exemplo em João Gerson ou Gabriel Biel, o nominalismo servirá de ponto de partida para as grandes filosofias do direito da era moderna propriamente dita: Hobbes, Locke, Bentham etc. Será por intermédio dele que o lugar central da ciência do direito será ocupado pela ideia de poder individual ou de direito subjetivo, e por seu derivado, o de lei concebida como emanção do poder individual; que toda outra fonte possível da ordem jurídica será rejeitada; que se virá a negar que, da natureza, se possam extrair relações de direito. Embora o nominalismo ainda permita conservar (como o farão Hobbes e Locke) uma lei natural moral, desembocará necessariamente no positivismo jurídico que resume a doutrina de Hobbes e de sua inumerável linhagem, à qual muito provavelmente ainda pertencemos." In.: VILLEY, Michel. *A Formação do Pensamento Jurídico Moderno*. Trad. de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2005, pg. 292.

¹⁷¹ GUERRA FILHO, Willis Santiago. *Sobre a Origem Medieval de Noções Modernas como a de Direitos Humanos*. In.: PANÓPTICA - Direito, Sociedade e Cultura, [S.l.], v. 8, n. 2, p. 15-40, dez. 2013. Disponível em: <<http://www.panoptica.org/seer/index.php/op/article/view/308>>. Pág. 2.

¹⁷² "O entendimento puro é <<não somente o poder das regras>>, mas até mesmo a fonte das regras. Isto quer dizer que o entendimento puro é o fundamento da necessidade das regras em geral. Para que aquilo que vem ao nosso encontro, para que aquilo que se mostra por si mesmo, quer dizer, para que os fenômenos em geral, possam vir até nós, como o que <<está diante>>, o que se mostra por si mesmo deve ter previamente a possibilidade de aceder, de qualquer forma, à estabilidade e à permanência. Mas o que se mantém em si mesmo, o que não se desagrega, é o que está reunido em si mesmo, quer dizer, o que está unificado, o que está presente nessa unidade e nela subsiste. A permanência é a pre-sença unificada em si mesma e a partir de si mesma. Esta presença é também possibilitada pelo entendimento puro. A acção deste último é o pensar. Mas o pensar é um <<eu penso>>, represento-me qualquer coisa em geral, na sua unidade e homogeneidade. A presença do objecto mostra-se no acto de representar, no tornar-se presente para mim, através da representação pensante, quer dizer, unificante. Mas a quem é apresentada esta presença do objecto, se é a mim, enquanto <<eu>> ocasional, com seus caprichos, desejos e opiniões, ou a mim como um eu que, recusando tudo o que é <<subjectivo>>, deixa o próprio objecto ser aquilo que é, isto depende do próprio eu, nomeadamente do alcance e extensão da unidade e das regras sob as quais a unidade das representações é conduzida. Quer dizer, depende, no fundo, do alcance e do modo da liberdade, em

Foucault também destaca essa mudança paradigmática:

Mas nos domínios onde a atribuição a um autor é de regra – literatura, filosofia, ciência – vê-se bem que ela não desempenha sempre o mesmo papel; na ordem do discurso científico, a atribuição a um autor era, na Idade Média, indispensável, pois era um indicador de verdade. Uma proposição era considerada como recebendo de seu autor seu valor científico. Desde o século XVII, esta função não cessou de se enfraquecer, no discurso científico: o autor só funciona para dar um nome a um teorema, um efeito, um exemplo, uma síndrome. Em contrapartida, na ordem do discurso literário, e a partir da mesma época, a função do autor não cessou de se reforçar: todas as narrativas, todos os poemas, todos os dramas ou comédias que se deixava circular na Idade Média no anonimato ao menos relativo, eis que, agora, se lhes pergunta (e exigem que respondam) de onde vêm, quem os escreveu; pede-se que o autor preste contas da unidade de texto posta sob seu nome; pede-se-lhe que revele, ou ao menos sustente, o sentido que os atravessa; pede-se-lhe que os articule com sua vida pessoal e suas experiências vividas, com a história real que os viu nascer. O autor é aquele que dá à inquietante linguagem da ficção suas unidades, seus nós de coerência, sua inserção no real.¹⁷³

Aqui fica um pouco mais evidente a complexidade da questão, pois, se em alguns campos passa-se a reconhecer a preponderância do ser humano enquanto indivíduo como nas artes, em outras o que passa a prevalecer é o conhecimento justamente em que se libera da figura de seu autor. A verdade é que a radicalidade do pensamento franciscano acaba por fazer surgir uma falha radical no modo de pensar do ser humano, da qual não se poderá mais escapar, sob o risco de cair numa defesa como a de Villey de retorno a um estágio “pré sujeito”, buscando reviver uma ordem jamais existente, mas que até então apresentava-se de modo mais plausível, o que parece mais um ato de desespero que só confirma a radicalidade do pensamento instaurado e da dificuldade em lidar com ele.

Agamben acaba por apontar uma possibilidade que exsurge do franciscanismo que restou impensada:

Para além da diversidade das posições e da sutileza dos argumentos teológicos e jurídicos dos franciscanos que intervêm na controvérsia (...), o princípio que, do início ao fim, se mantém inalterado e inegociável para eles pode ser resumido nos seguintes termos: o que está em questão, seja para a ordem, seja para o seu fundador, é a *abdication omnis iuris*, isto é, a possibilidade de uma existência humana fora do direito. O que os franciscanos não cansam de ressaltar (...) é a liceidade dos irmãos de se servirem dos bens sem ter sobre eles direito algum (nem de propriedade nem de uso) (...). Dessa maneira, na perspectiva que aqui nos interessa, o franciscanismo pode ser definido - e nisso consiste sua novidade, ainda hoje impensada e, nas atuais condições da sociedade, totalmente impensável - como a tentativa de realizar uma vida e uma prática humanas absolutamente fora das determinações do direito. Se

virtude da qual eu próprio sou um <<eu mesmo>>”. In.: HEIDEGGER, Martin. *O que é uma coisa?* Tradução de Carlos Morujão. Lisboa, Portugal: Edições 70. Pág. 182-3.

¹⁷³In.: FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 23 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013. Pág. 25-6.

chamarmos de “forma de vida” essa vida inatingível pelo direito, então podemos dizer que o sintagma *forma vitae* expressa a intenção mais própria do franciscanismo.¹⁷⁴

O que Agamben destaca dentro de seu projeto de apreender e denunciar o estado de exceção que impera justamente a partir desses fenômenos, é que aí, na origem do que veio a ser o Estado moderno e seu modo próprio de institucionalizar a soberania, reside o problema do nexos essencial entre uso e forma de vida, que agora mostra-se inadiável, de modo que é somente retomando essa questão em sua radicalidade é possível que a superemos atualmente.

Concordamos com o posicionamento de Agamben quanto à fundamentalidade de se retornar à radicalidade do pensamento ockhamiano para podermos pensar o que há de mais fundamental a ser pensado hodiernamente. Mas acreditamos encontrar um outro caminho, que não invalida sua hipótese, mas que afigura-se-nos mais promissora do que a necessidade de cortar o vínculo, o nexos essencial entre o uso no sentido franciscano e forma de vida, ou seja, o vínculo a partir do qual o indivíduo é reconhecido e, no mesmo movimento, capturado na e pela lógica soberana.

Não se trata de negar essa lógica e o fato de que existe essa captura, mas de pensar que o evento mais originário a que ela responde só pode ser autenticamente compreendido para além da possibilidade do nexos e, mais ainda, de seu corte, entre o uso e a forma de vida. Isto não equivale a dizer que o nexos existe e, ao mesmo tempo, não existe, mas que existe sempre, todavia nunca de modo completo.

Isto aponta, em primeiro lugar, para o caráter paradoxal de se assumir o indivíduo enquanto sujeito, que está por trás de todos os paradoxos de se reconhecer a partir daí a dignidade da pessoa, de modo que o indivíduo acaba por se confundir sobremaneira com seu espaço social, com seu personagem, a ponto de se pressupor como singular, o que não verifica, pois não existe, não se sustenta algo assim como uma singularidade. O que existe é apenas o ato de singularizar¹⁷⁵, tão fugidio quanto o tempo.

¹⁷⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima Pobreza: regras monásticas e formas de vida*. Trad. de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014, pg. 116.

¹⁷⁵ “Diria que o sujeito enquanto suposto é sempre, seja antecedente, seja sucedente, já dado ou sempre a ser dado. O existente singular é, ao contrário, se podemos afirmar isso, simplesmente presente, mas de acordo com duas condições: em princípio, é presente, não sobre o modo de ser presente para si, que é o modo da suposição, mas sobre o modo de ser exposto a cada instante. Como acabamos de ver, exposto cada vez aos outros singulares, aos singulares como outros. Não é presente para si como mesmo. É presente para si como outro. Em segundo lugar, esse presente não é mais o presente de uma pura presença para si da substância, imóvel e permanente. É um presente essencialmente temporal. É o presente de cada vez do *je* alemão, do *jemand*. É cada vez, cada instante, que o singular se singulariza. Isso se deve ao fato de que o singular é o ato mesmo de sua singularização: esse ato de se singularizar o é, ou o faz, a cada momento.” In.: NANCY, Jean Luc. *Um sujeito?*. In.: *O homem e o sujeito*. Tradução de Francisco R. de Farias. Rio de Janeiro: Revinter, Pág. 71.

Mas há algo além disso. Conforme aponta André de Muralt, se a hipótese fundamental de Ockham da impossibilidade do conhecimento de Deus (*potentia* absoluta) acaba resultando em consequências tão contrárias à sua inspiração fundamental, é que muito provavelmente ela violenta uma exigência da natureza.¹⁷⁶ Entendemos aqui esse violentar não simplesmente como uma transgressão, mas sim como um desvelar aquilo que é o mais fundamental, o que não se sustenta. Este mais fundamental que existe diz respeito, justamente, na falta de qualquer fundamento último para a vida e, ao mesmo, a impossibilidade de não haver fundamento algum, do ponto de vista pragmático do agir e da ordenação social.

Esse pensamento radical permite que se vislumbre o caráter paradoxal da sociabilidade em si, em que a grupalidade só existe em contraposição aos indivíduos, e o indivíduo só existe em relação ao grupo, mas de uma forma que ambos constituem-se e se desconstituem permanentemente, e nunca como duas realidades que se comunicam. É exatamente desta condição paradoxal que o poder se apodera, deste espaço nunca vazio nem nunca completo de que consiste a sociabilidade.

Hay entonces que deducir el poder de la impotência (...) del existente a auto-administrarse, a *organizarse* en el sentido fuerte y ontológico del término. Se debe entender el poder conforme a esta deducción. Se trata de encontrar la manera de hacer que el constreñimiento ingrese en vez de buscar denegarlo como lo hace el ‘contrato social’ (o bien se debe reconocer que el ‘contrato’ procede de esta necesidad *por falta* del poder). Se debe también, entonces, renunciar a proyectar sobre el poder la asunción del en-común: el poder regula, controla, lo común – y lo amenaza, constantemente – aunque no puede darle su sentido. Se puede decir que el poder es un lugar de sinsentido, un lugar de ruptura del sentido: ni un lugar de sentido pleno, ni un lugar de apertura o de escape del sentido hacia su propio más allá, hacia su verdad. El poder bloquea el sentido y la ausencia de sentido, lo que explica por qué parece tener sentido y sólo es constreñimiento.¹⁷⁷

A sociabilidade aparece, assim, como uma necessidade impossível, ela é algo que precisamos pressupor, que queiramos ou não, acontece, mas que só se explica pela necessidade que temos de a considerar, mesmo sem poder compreendê-la completamente. Talvez por isso, podendo assumir descrições as mais variadas, ela sempre nos escape e, assim, também a sua problematização. Mas devemos insistir nesta tarefa.

¹⁷⁶ MURALT, André de. *A metafísica do fenômeno: as origens medievais e a elaboração do pensamento fenomenológico*. Tradução de Paula Martins. São Paulo: Ed. 34, 1998. Pág. 168.

¹⁷⁷ NANCY, Jean Luc. *La comunidad enfrentada*. Tradução de Juan Manuel Garrido. Buenos Aires: Ediciones La Cebra, 2007. Pág. 45-6.

3.3 O CONFLITO COMO SINTOMA DO MAL-ESTAR E DO (DES)AMPARO HUMANO

A convivência humana não é tarefa fácil, pois as relações entre os seres humanos são perpassadas por inúmeros conflitos, os quais se entrelaçam de formas as mais variadas e nunca totalmente definidas. Este caráter conflituoso das relações humanas acaba por ser percebido de modo tão natural que apresenta-se irrefutável ou não necessário de ser questionado.

Isto também pode ser percebido quando se fala que o ser humano é um ser eminentemente social, condição esta difícil de ser contestada, pois sua constatação parece surgir de modo espontâneo e direto tão logo seja questionada. É uma condição que apresenta-se tão “natural” que acaba por se constituir, enquanto senso comum, como uma verdade apriorística, que é o que acontece, por exemplo, com o brocardo romano atribuído a Ulpiano – *Ubi homo ibi societas; ubi societas, ibi jus* – tantas vezes repetido sem maiores elaborações ou questionamentos.

Este reconhecimento de que onde está o homem, há sociedade e, onde há sociedade, há direito, aponta não só para a existência inquestionável da sociabilidade humana como também para a conflituosidade e o direito, entendido este de modo amplo como forma de lidar com os conflitos, como suas condições inerentes. Estas afirmações apresentam-se como um fato, uma verdade apriorística, não no sentido de ser absoluta, mas no sentido de que pode ser tomada como um ponto de partida que não demanda maiores explicações ou problematizações.

Algo parecido nos é apresentado por Santo Agostinho em suas confissões em relação ao tempo, a respeito do qual sabemos o que é na medida em que ninguém nos questiona sobre ele, mas tão logo isso aconteça, e buscamos explicá-lo, nada mais sabemos¹⁷⁸. E, assim como o tempo continua “existindo” apesar da compreensão ambígua que dele temos, nós também continuamos a lidar com os conflitos como se soubéssemos de antemão que se trata de relações entre seres humanos enquanto indivíduos, os quais se relacionam em um determinado espaço social.

Por um lado, isto nos proporciona reconhecer, com Norberto Bobbio, que “qualquer grupo social, qualquer sociedade histórica pode ser definida em qualquer momento de acordo com as

¹⁷⁸ Em suas palavras: “Se ninguém me pergunta, eu o sei; mas se me perguntam, e quero explicar, não sei mais nada.” AGOSTINHO, Santo. As confissões. Trad. Frederico Ozanam Pessoa de Barros. São Paulo: Edameris, 1964. (1964, XI, 14, 17).

formas de conflito e de cooperação entre os diversos atores que nela surgem”¹⁷⁹. Mas, por outro lado, os conflitos que emergem em determinada sociedade, ao mesmo tempo em que dizem muito do modo como ela funciona, acabam por encobrir na própria institucionalização de seu funcionamento que tais conflitos resultam do modo pelo qual são articulados. Mas isto não é tudo, pois os conflitos não são apenas expressão do processo social, sendo também, ao mesmo tempo, o modo pelo qual este processo se institucionaliza, deixando encoberto a própria questão da sociabilidade.

Dito de outro modo, os conflitos não simplesmente expressam tensões que emergem da convivência, mas o modo como os conflitos são expressos, institucionalizados e, principalmente, enfrentados, funcionam como que uma defesa – no mais das vezes inconsciente – das instituições sociais, dos valores e ideologias dominantes em determinada sociedade. E, também, como defesa dos indivíduos em relação a si próprios, que acabam por se alienarem através dos conflitos como estes lhe aparecem, isto é, ficam tão absorvidos pelos conflitos que se preocupam apenas em buscar saídas, respostas, soluções para os mesmos, sem colocar em xeque a própria relação conflituosa em suas tensões, ambiguidades e paradoxos.

Os conflitos por dizerem muito sobre uma sociedade, não podem sobre ela dizer o que há de mais essencial. Com isto não se trata de rechaçar toda e qualquer teorização sobre os conflitos, mas de reconhecer que qualquer teoria que careça de uma “ontologia”, ou melhor, que não proceda de uma abordagem ontológica, acaba mais por re-velar, velar novamente e de modo ainda mais profundo o conflito em sua própria expressão, revelação.

A mediação fenomenológico-hermenêutica assegura-nos, mais que tudo, não nos deixarmos capturar por nenhum sentido, a não ser em sua precariedade. Isto significa que não podemos saber o que é “o conflito em si”, pois isto só existe enquanto uma objetificação, uma construção mental a qual atribuímos status de realidade. Importa mais é, compreendendo o conflito como expressão – e, ao mesmo tempo, encobrimento – das relações sociais, tentar vislumbrar os conflitos como narrativas decorrentes do modo como se corresponde ao apelo do ser.

Isto nos possibilitará perceber nos conflitos, para além daquilo que eles expressam, o que eles encobrem, o que acabará por possibilitar novas elaborações, isto é, muito mais que novas soluções – liberando-nos do jogo de perguntas e respostas –, novos problemas, os quais possam

¹⁷⁹ BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. Dicionário de Política. trad. Carmen C. Varriale et al.; coord. trad. João Ferreira; rev. geral João Ferreira e Luis Guerreiro Pinto Cacaís. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1ª ed., 1998. V.1. p.225.

constituir-se não como fuga, mas como enfrentamento da condição fundamental da qual emergem: a nossa finitude.

Daí que o maior perigo é não nos apropriarmos da tarefa de elaboração – autêntica e democrática – dos conflitos, do que nos afasta justamente a pré-ocupação em buscar para eles solução. Esta busca encontra sua força justamente na medida em que o enfrentamento dos conflitos deixa-nos cada vez mais entregues na busca por soluções melhores, mais rápidas, menos custosas, mais eficientes etc. E isto é o que, mantendo-nos (pré)ocupados, desvia nossa atenção – nosso cuidado –, da inutilidade de todos esses conflitos e, conseqüentemente, dos esforços em relação a eles, camuflando a nossa condição tão paradoxal e angustiante.

Afirmar que o conflito é inerente à sociabilidade humana é tão verdadeiro quanto enganador, equivalendo a simplesmente afirmar que somos, enquanto seres linguísticos, na e pela linguagem, assumindo com isso um pressuposto que prescinde de elaboração. Porém, como adverte Heidegger:

Somos, antes de tudo, na linguagem e pela linguagem. Não é necessário um caminho para a linguagem. Um caminho para a linguagem é até mesmo impossível, uma vez que já estamos no lugar para o qual o caminho deveria nos conduzir. Mas será que estamos mesmo nesse lugar? Será que somos e estamos na linguagem a ponto de fazermos a experiência de sua essência, de a pensarmos como linguagem, percebendo, numa escuta, o próprio da linguagem? Será que já estamos na proximidade da linguagem mesmo sem uma ação nossa? Ou será o caminho para a linguagem como linguagem o mais longo e extenso que se pode pensar? E não apenas o mais longo, mas também o mais cheio de obstáculos oriundos da própria linguagem tão logo tentamos pensar, genuinamente e sem desvios, a linguagem no que lhe é mais próprio?¹⁸⁰

Não é porque estamos sempre em conflito(s) que compreendemos, autenticamente, o que isso significa, ou melhor, o que isso diz sobre nós, nossa condição humana precária, assustadora, angustiante, que resta sempre encoberta pelas relações conflituosas em que estamos sempre enredados. Defendemos, então, que a tarefa fundamental da mediação nos termos que a temos desenvolvido não é se manter pré-ocupada na resolução de conflitos, mas possibilitar um caminho para o conflito, de modo que seu sentido possa ser melhor compreendido. Por isso que é tão fundamental, nessa empreitada, questionar antes de tudo o ser que se (des-)encontra em conflito, o próprio ser humano.

Curioso destino da espécie que precisa correr atrás do sentido da vida, intuindo que ela não tem, e que a luta contra o sem sentido da existência é o que lhe dá, finalmente, sentido. Todos temos que ser mitômanos da

¹⁸⁰HEIDEGGER, Martin. *O caminho para a linguagem*. In: *A caminho da linguagem*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 6ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2012. Pág. 191-2.

transcendência, para acreditar em procuras impossíveis que dão sentido à nossa existência. Procuramos fazer com que as impossibilidades existenciais da espécie tornem possível ao homem encontrar nessas lutas o sentido da existência. É impossível amar, governar, educar, decidir os conflitos dos outros com justiça, porém nas lutas por realizar esses impossíveis, encontramos o único sentido possível da existência. Nossas pessoais e únicas formas de tentar realizar os impossíveis são as únicas verdades que podemos atingir.¹⁸¹

Acreditamos que é justamente a não elaboração da nossa finitude que nos captura em relações inautênticas, nas quais nos mantemos capturados por serem pré-compreendidas como não apenas possíveis, mas as únicas possíveis. E tanto mais acreditamos no modo como elas se nos apresentam quanto menos conseguimos enfrentar o vazio e a falta de sentido a que correspondemos de modo inautêntico. Para podermos compreender o conflito precisamos, antes, pensar a nossa relação originária com a linguagem, que é sempre pressuposta em toda ciência e filosofia.¹⁸²

Heidegger proclama o fim da Filosofia, dizendo com isso que o fim desta não significa simplesmente seu término, mas seu acabamento, seu triunfo que acontece com seu desdobramento nas ciências. Estas, assim como a Filosofia – enquanto metafísica – são caracterizadas por não pensarem a diferença entre ser e ente, apesar de sempre pressuporem tal diferença¹⁸³. Não pensam, exatamente, a linguagem de modo essencial, não pensam a abertura na qual o ser dá-se ao Dasein como linguagem.

Nesta abertura é que os entes se apresentam ao Dasein, que os compreende na medida em que já antecipou o ser, mas este antecipar é o que fica encoberto. Pois a própria abertura ao se dar-se, se vela. Heidegger esclarece melhor a questão fazendo uma referência à clareira de uma floresta. Diz que podemos percebê-la ao ser iluminada, mas não porque a luz cria a clareira; muito pelo contrário, a luz, o iluminar pressupõe a clareira. A relação entre ambas encobre um jogo entre claro e escuro, pois na abertura em que acontece a iluminar do ente que se apresenta, o ser dá-se encobrendo-se. A filosofia, aliás, o Dasein – e, portanto, tudo o que é humano – acontece da dimensão do aberto, da clareira. Aí, no encontro, há o conhecer, a possibilidade de todo conhecimento, mas da clareira mesma, desta abertura, a Filosofia nada sabe¹⁸⁴.

¹⁸¹ WARAT, Luis Alberto. *Surfando na pororoca: o ofício do mediador*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004, pg. 18.

¹⁸² OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Linguístico-Pragmática na filosofia contemporânea*. 2ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001. Pág. 205.

¹⁸³ HEIDEGGER, Martin. *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*. In.: Coleção os Pensadores. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 2000. Pág. 95-98.

¹⁸⁴ HEIDEGGER, Martin. *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*. In.: Coleção os Pensadores. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 2000. Pág. 102-104.

Heidegger indica o caminho no sentido de que, para podermos pensar essa relação originária é preciso dar um salto no abismo, isto é, para dentro da clareira, “de onde, porém, vem e como se dá a clareira? O que fala no dá-se?”¹⁸⁵ O fim da Filosofia reserva ainda, portanto, a tarefa de pensar(-o-Ser).

A clareira “vem”, ou melhor, existe pela própria condição do Dasein que destacamos no início do caminho: sua finitude. Esta o caracteriza como ec-sistente e, assim, como vazio, como uma falta que é falta de sentido. Esta não é percebida propriamente, pois a clareia encobre-se enquanto tal e o fato de não existir um ente transcendente – pelo menos não um que possa ser por nós conhecido – que justifique nossa existência não invalida isto. Pelo contrário, pois o que está em jogo é não “A coisa” em sua realidade efetiva, mas seu lugar, a partir do qual o Dasein se re-conhece.

O que queremos dizer é que, mesmo não sendo-nos possível acessar o que antes designamos como Real, o vazio, o mistério, existe o mundo e a realidade. Heidegger fala numa quadratura entre céu e terra, divinos e mortais. E diz que

o manifestante jogo de espelhos da <<unicidade>> de terra e céu, divinos e mortais, chamamos nós mundo. O mundo é, enquanto ele <<munda>>. Isto quer dizer, o <<mundar>> do mundo não é explicável por qualquer outra coisa, nem prescrutável a partir de qualquer outra coisa.” Porém, “os Quatro unidos são logo sufocados no seu ser, quando os representamos apenas como realidades desmembradas, que devem ser fundadas umas sobre as outras e explicadas umas a partir das outras¹⁸⁶.

Somente pelo caráter de finitude que marca o Dasein este é fundamentalmente ec-sistência, então, somente por ser originariamente não-ser, por carecer de sentido “em si mesmo” e, apesar disso, existir deste modo, é que pode o Dasein, simbolicamente, reconhecer-se na relação de transcendência. Não é que o Dasein reconheça-se como carente de sentido e, então, busque preencher essa falta. Pelo contrário, por já desde sempre se reconhecer enquanto subjetividade ao antecipar a compreensão do ser, o Dasein encontra-se, originariamente, na errância.

Deste modo, o ser não é compreendido na sua essência, isto é, como abertura, mas é (in)compreendido como a transcendência e/ou seu fundamento. Por isso que não é somente por colocar no lugar do Outro um ente – uma divindade, espíritos, um mito – que o Dasein encontra-se na errância, mas justamente por haver o lugar da transcendência que é, antecipadamente, incompreendido. Esta incompreensão será a condição de possibilidade dos fundamentos.

¹⁸⁵ HEIDEGGER, Martin. *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*. In.: Coleção os Pensadores. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 2000. Pág. 108.

¹⁸⁶ HEIDEGGER, Martin. *A coisa*. Tradução de Eudoro de Souza. In.: SOUZA, Eudoro de. *Mitologia*. Lisboa: Guimarães Editores, 1984. Pág. 267-8.

Assim, o “fundamento do fundamento”, ou melhor, sua essência, reside no modo-de-ser-impróprio em que o Dasein já desde sempre se encontra. Por se compreender, e tomar tal compreensão como uma realidade, o Dasein pode fundamentá-la. A realidade do mundo – enquanto “mundar” – portanto, não é simples decorrência da linguagem, mas está ligada ao fato desta ser tomada onticamente, ou seja, ter sua essência encoberta pela língua. Esta não apenas o institui, mas convoca o Dasein a re-conhecê-lo, isto é, conhecer o mundo como realidade, como dado, assumindo a relação que se instaura na abertura como condição de possibilidade para compreensão do ente em sua totalidade.

O fundamento está necessariamente ligado à língua que constitui o mundo e que se apresenta(m) ao Dasein com uma força quase que irresistível. É neste sentido que Lacan usa a palavra Letra, como sendo a língua que condiciona o encontro de ser e Dasein em determinado momento, em que a força daquela não repousa em sua objetualidade, mas à sua função, pois a Letra não simplesmente um signo. Isto é, o Dasein não se reconhece, digamos, nos textos que se estabelecem, mas em seu modo de leitura em que os repete, recompondo-os. A força-da-Lei não está no que ela diz, pois isto não é algo (pré)determinável, mas sim no fato de ser a possibilidade de se dizer algo, de se estabelecer e re-conhecer sentidos. Como nos diz Nancy, fazendo uma leitura de Lacan, a força está no título da Letra (significante), que não é mera letra (signo)¹⁸⁷. Ao se permanecer na errância, o Dasein é convocado a descobrir o sentido que está na base de toda e qualquer fundamentar; e não se atenta para o caráter ficcional – podemos até dizer impróprio – deste modo-de-ser, que não é des-encoberto.

A língua é o que possibilita o relacionar, mas somente na medida em que implica uma alienação do Dasein quando fala, em que se compreende, antecipadamente, como uma subjetividade, sem o que seu discurso não poderá fazer sentido. Não somos nós que falamos, portanto. É a língua que fala através de nós. “Mas a língua, como desempenho de toda linguagem, não é nem reacionária, nem progressista; ela é simplesmente: fascista, pois o fascismo não é impedir de dizer, é obrigar a dizer”¹⁸⁸.

O que acontece é que, na verdade, não dizemos, mas somos-ditos. Através de nós fala o Outro, ou melhor, fala a relação que se estabelece desde o lugar do Outro, que é vazio. Quando falamos, o que acontece é que a língua toma o lugar deste vazio e se apresenta como sentido, mas este não chega a nós apenas como uma possibilidade, mas como Lei. Se dissemos que a

¹⁸⁷ NANCY, Jean-Luc. *O título da letra: uma leitura de Lacan*. Tradução de Sérgio Joaquim de Almeida. São Paulo: Escuta, 1991. Pág. 53-57.

¹⁸⁸ BARTHES, Roland. *Aula: aula inaugural da cadeira de semiologia literária do Colégio de França*. Pronunciada em 7 de Janeiro de 1977. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Editora Cutrix. Pg. 13.

clareira vem da condição do Dasein como e finitude e, portanto, existência, dizemos agora que o que dá-se na clareira é seu próprio encobrimento, em que o Dasein originariamente reconhece-se como uma subjetividade, encobrindo sua essência, que é não-ser.

Porém, apesar de se reconhecer originariamente na errância, submetido às relações de Poder que o conformam, o Dasein é essencialmente abertura. A língua institui (um)a realidade, mas não consegue nunca tocar o Real. Ela mascara o mistério, mas, não consegue oferecer uma solução para a questão fundamental do Dasein. Na verdade, como diz em ensaio primoroso João Bosco Abero, “língua e realidade nada têm em comum. O real é unitário. A linguagem é binária”¹⁸⁹.

O autor mostra que a realidade, que se institui na e através da língua, na verdade mascara a realidade, ou melhor, o Real. Ao instituir (um)a realidade a partir da qual dá-se o sentido que possibilita e condiciona as relações humanas, na verdade encobre-se o que há de mais humano: o fato de não-sermos. A língua não tem uma ligação com o que chamamos Real, muito pelo contrário, ela impede que o compreendamos enquanto tal. Aqui chegamos a uma formulação que nos parece de fundamental importância:

Gramática é fração. A um sujeito se atribui uma ação ou dele se declara um estado. A isso se reduz a mecânica frasal.

Sujeito é uma fração do real e, portanto, sua negação. O sujeito, que é um termo, poderia ser representado por um círculo traçado num plano. A parte abrangida pelo círculo implica a renúncia de toda a porção infinita que circunda o círculo. Dentro do círculo, haverá, de igual modo, renúncia a n pontos integrantes do plano. Sendo o plano a realidade, tem-se que, à base da renúncia à quase totalidade do plano, forma-se um termo apto a desempenhar a função de sujeito. Por procedimento análogo, chegaremos ao predicado.

Os termos da mecânica binária da linguagem (sujeito e predicado) formam-se à base da escolha arbitrária de n elementos contidos na trama do real.¹⁹⁰

Pois bem, resumindo, temos que em seu modo-de-ser-impróprio o Dasein já se compreende como uma subjetividade, isto é, assujeitado. E a sujeição não lhe aparece, primariamente, como algo negativo, mas algo necessário. A sujeição é intrinsecamente relacionada ao sentido que vigora – (n)a língua. Daí a ambiguidade e a importância da noção de pessoa que desenvolvemos acima. É através desse dispositivo que o indivíduo se aliena como condição de possibilidade da vida comum, mas que também resta a possibilidade de se compreender em sua singularidade.

O Dasein, portanto, estará sempre inacabado. E, por mais que se pretenda e até se reconheça como unidade, esta jamais será isenta de sintomas que acenam para a incompletude

¹⁸⁹ ABERO, João Bosco. *Linguagem versus realidade: ensaio*. Bagé, RS: J. B. Abera, 1998. Pág. 9.

¹⁹⁰ ABERO, João Bosco. *Linguagem versus realidade: ensaio*. Bagé, RS: J. B. Abera, 1998. Pág. 14-15.

que é inerente ao ser humano. Como diz Lacan, “essa aparência nodal, essa forma de nó, se posso dizer assim, é o que dá segurança ao real. Direi, portanto, nesse caso, que o que testemunha o real é uma falácia, posto que falei de aparência”¹⁹¹.

O *sinthoma*, portanto, aponta para a Abertura, onde dá-se ser. Ao acenar para o lugar do Outro, o *sinthoma* faz um falso-furo com o simbólico, como diz Lacan, e daí convoca o Dasein a agir¹⁹².

Não podemos inferir que o *sinthoma* esteja ligado a um modo-de-ser específico, seja o próprio ou o impróprio. Ele nos permite olhar para a Abertura onde ambos são possíveis, acontecem, mostrando o que possuem em comum. O que vai diferenciar o modo-de-ser próprio do impróprio não é o fato deste se constituir como uma ficção, pois o Dasein mesmo só existe no plano simbólico, mas como este vai re-agir ao apelo do ser, pois a “psicanálise, ao ser bem-sucedida, prova que podemos prescindir do Nome-do-Pai. Podemos sobretudo prescindir com a condição de nos servirmos dele”¹⁹³.

O que o *sinthoma* nos permite perceber é que o ser humano, devido à sua finitude, está sempre em busca de algo com o que suprir, de algum modo, essa falta que o constitui. Posto que não existe “A coisa”, como já tinha mostrado Heidegger, e as ficções que são o resultado do agir humano, gerando a Lei e, assim os desejos, só nos permitem satisfazer estes no âmbito dos objetos, do entes, o que por um tempo encobre a questão fundamental da falta constitutiva, mas sempre re-torna o apelo, Lacan nos mostra que o modo como lidamos com nosso vazio é o que constitui a humanidade do ser humano.

O Dasein, portanto, sempre busca algo, o qual, por estar no âmbito do Real, do mistério, nunca pode ser encontrado. Ele funciona sempre como desejo, mas este não tem um objeto determinado, pelo menos não um que o satisfaça, donde Lacan falar que não é um desejo de algo, mas desejo de desejo, ou seja, o desejo de resolver sua incompletude. Ele vai denominar isso de objeto *a*, como sendo o que resta de irreduzível na operação total do advento do sujeito no lugar do Outro¹⁹⁴. O objeto *a* não é o quê, exatamente, o Dasein busca, mas o fato de este se constituir e existir como uma busca incessante, de superar o vazio, ou seja, busca de redenção. Mas, justamente porque é não-ser, o Dasein não se angustia por não encontrar redenção, mas

¹⁹¹ LACAN, Jacques. *O seminário, livro 23: o sinthoma*. Tradução de Sergio Laia. Rio de Janeiro: Zahar, 2007. Pág. 107.

¹⁹² LACAN, Jacques. *O seminário, livro 23: o sinthoma*. Tradução de Sergio Laia. Rio de Janeiro: Zahar, 2007. Pág. 114.

¹⁹³ LACAN, Jacques. *O seminário, livro 23: o sinthoma*. Tradução de Sergio Laia. Rio de Janeiro: Zahar, 2007. Pág. 132.

¹⁹⁴ LACAN, Jacques. *O seminário: livro 10: a angústia*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2005. pg.179.

por já ser desde sempre incompletude, está aberto para ele a possibilidade, diante da falta, tanto de angustiar-se propriamente, quanto de manter-se-na-errância¹⁹⁵.

Neste sentido, a nossa questão pode ser elaborada desde uma outra perspectiva, que não se resume a reconhecer a existência dos conflitos e de buscar as melhores formas de solucioná-los, mas que permite-nos questionar de modo fundamental esta lógica, este modo de narrativa, e não apenas os seus conteúdos. Podemos então perceber por trás disto, encoberto no dizer os conflitos e nas soluções propostas, a incapacidade de co-responder autenticamente à nossa finitude e, mais ainda, como isto resulta em formas de convivência cada vez mais violentas.

Não que seja possível instituir uma régua de medida nem que seja isto desejável, não é o intuito aqui simplesmente comparar formas de violência. O que pretendemos mostrar é que a violência, estando diretamente atrelada a um modo-de-ser inautêntico, tende somente a aumentar em nossa sociedade cada vez menos convidativa à reflexão. E este aumento não apenas um sentido quantitativo, pois como a sociedade encontra-se em um constante processo de transformação, cada vez mais acelerado, a violência acaba por assumir formas as mais variadas, mais sofisticadas e também menos explícitas, o que a torna muitas vezes imperceptível por quem a pratica – e até por quem a sofre, especialmente quando a pessoa se coloca na situação de violentar a si mesmo, sem que perceba.

Vivemos em uma sociedade global, cada vez mais conectada e interdependente. O constante crescimento comercial e tecnológico tem proporcionado às pessoas, às instituições e aos países desenvolverem em ritmo crescente relações e conexões, fazendo, contudo, com que as diferenças se tornem cada vez mais expostas, alterando significativamente o mundo, aumentando os problemas existentes e fazendo surgir novos.

Pode-se perceber que o mundo se encontra num processo cada vez mais complexo de integração e, também, desintegração. Ao passo em que as relações vão ganhando terreno mais problemas vão surgindo e, assim, as pessoas, instituições e países encontram maiores

¹⁹⁵ Como esclarece Heidegger: “De agora em diante se faz fenomenicamente visível aquilo diante-de-que o decair, como fuga, foge. Não diante do ente do-interior-do-mundo, mas precisamente para este como ente em que a ocupação, perdida em a-gente, pode manter-se numa tranquila familiaridade. A fuga que decai no ser em-casa da publicidade é fuga diante do não-ser-em-casa, isto é, ante o estranhamento que reside no Dasein como ser-no-mundo dejectado e entregue em seu ser à responsabilidade de si mesmo. Esse estranhamento persegue constantemente o Dasein, constituindo, mesmo que de modo inexpresso, uma ameaça à sua perda cotidiana em a-gente. Essa ameaça pode caminhar factualmente junto com uma total segurança, não necessitando da ocupação cotidiana. A angústia pode irromper nas situações mais anódinas. Dispensa até a obscuridade em que a-gente mais comumente e mais facilmente experimenta um estranhamento. No escuro não há certamente ‘nada’ para ver, acentue-se, embora o mundo ainda esteja precisamente ‘aí’ e até com mais insistência”. In.: HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012. Pág. 529.

dificuldades em lidar com elas e suas consequências. Vivemos o paradoxo de um mundo cada vez mais globalizado e, ao mesmo tempo, mais esfacelado.

É de fundamental importância que possamos compreender esta situação paradoxal em que estamos inseridos, pois uma das suas principais consequências é, justamente, tornar quase impossível sua compreensão. Mais propriamente falando, o que temos é um “conjunto” multifacetado de pontos de vista, de compreensões esparsas sobre o mundo multifacetado que buscam compreender, visões que formam um “conjunto” somente na medida em que recaem sobre um mundo cada vez mais fechado em si mesmo, pois tais visões têm sido cada vez menos capazes de se articularem em um mundo comum, que consiga integrar as diferenças. Vivemos, pois, em um mundo cada vez mais unitário e, ao mesmo, cada vez menos comum.

Contudo, se o mundo moderno parece ruir, se suas estruturas e instituições parecem não mais funcionar, isto só em parte significa uma ruptura com a modernidade e tudo o que esta representa, pois por outro lado é reflexo de seu *acabamento*, do aprofundamento tamanho de seus pressupostos mais fundamentais que estes perdem toda a sua força legitimadora, mas acabam por se tornar ainda mais fortes enquanto fundamento de um modo de ser, da organização política e social hodierna, que alguns chamam de pós-moderna. Indicativo disto é a força aterradora que vem ganhando o discurso neoliberal, fundado em última instância na crença absoluta na liberdade individual, que não só vem sendo “ressuscitada”, como parece ganhar força quanto mais se mostra suas incongruências e debilidades.

O que se faz cada vez mais imprescindível de ser pensado não é um confronto entre modernidade e pós-modernidade, como se uma significasse a exclusão da outra, mas sim o quanto isso que se vem chamando de pós-modernidade apresenta-se como uma ruptura com a modernidade muito mais na superfície, enquanto esta não só se mantém, como se aprofunda naquela. Interessa-nos perceber as tensões, os paradoxos que existem na coexistência entre descontinuidades e permanências, pois somente na compreensão deste *acabamento* enquanto um processo que prolonga o fim é que o pensamento pode surgir como uma possibilidade em que viceje, autenticamente, um novo tempo.

É por isso que temos insistido na grafia “(neo)liberalismo”, reconhecendo que há diferenças, mas há uma continuidade entre o neoliberalismo e a constituição do liberalismo, que diz respeito à cisão entre indivíduo e sociedade que faz da vida em comum um perene mal-estar.

O mal-estar na civilização¹⁹⁶ decorre do fato de que, se a sociabilidade se mostra como condição de sobrevivência para o ser humano, isto se dá sempre a partir de um modo específico de organização social, isto é, através de regras, valores e crenças que limitam o raio de ação dos indivíduos. Estas limitações geram, por sua vez, insatisfação para os indivíduos, de modo que o processo civilizacional se desenvolve desta forma paradoxal.

Para tanto é no mínimo razoável supor que o mal-estar não diz respeito, propriamente ou primeiramente - ontologicamente considerado - à tensão que perpassa as relações dos indivíduos entre si, mas, antes, diz respeito ao desajuste que existe em cada indivíduo, tanto em relação a si mesmo quanto em relação ao mundo, ou melhor, à sua existência no mundo.

A importância de se levar isto em consideração está no fato de que, seguindo o raciocínio exposto, pode-se perceber que a sociabilidade humana se estrutura em forma de guerra, mas isto decorre não de uma pretensa natureza humana - no caso, violenta -, e sim da docilidade com que os seres humanos se sujeitam à ordem simbólica em que estão inseridos.¹⁹⁷

Para ser mais exato, os seres humanos se sujeitam, isto é, tornam-se sujeitos e compreendem-se enquanto tais desde uma determinada ordem social e, assim, não propriamente se sujeitam à ordem, mas conforme os limites e possibilidades por ela institucionalizados. Mais precisamente, dentro do horizonte linguístico que constitui a sociedade da qual faz parte.

É muito importante compreender do que se trata esta noção de mal-estar, pois abre-se com isto um caminho, apesar de tortuoso, muito profícuo para uma melhor análise e compreensão das questões humanas e, mais precisamente, dos problemas que assolam a convivência, que sempre corre o risco de se ver destruída pela escalada da violência.

Desde esses pressupostos também é possível que os problemas sejam colocados de uma forma específica, que não se pretende única nem superior às demais, mas pelo menos tão importante quanto. Trata-se de recorrer a um fio condutor que nos possibilite perceber tanto as semelhanças quanto as diferenças no que diz respeito a um problema comum, que é o de se buscar, em forma social, um equilíbrio adequado entre as exigências individuais e as do grupo. E, ainda mais, que nos previne de “apoiar o preconceito que diz que a civilização equivaleria a aperfeiçoamento, seria o caminho traçado para o homem chegar à perfeição”¹⁹⁸.

¹⁹⁶ FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011, pg. 33.

¹⁹⁷ BROUSSE, Marie-Hélène. El psicoanálisis a la hora de la guerra. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tres Haches, 2015, pg. 210.

¹⁹⁸ FREUD, Sigmund. O Mal-estar na Civilização. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, pg. 58.

Freud destaca que é de extrema importância perceber que a civilização é construída sobre a renúncia instintual, que ela pressupõe a não satisfação de instintos poderosos e, assim, essa frustração “domina o largo âmbito dos vínculos sociais entre os homens”, afirmando que a mesma “é a causa da hostilidade que todas as culturas têm de combater”¹⁹⁹.

Vale destacar aqui que Freud entende por cultura “o curso de desenvolvimento necessário da família à humanidade”, concluindo que neste processo ocorre inevitavelmente o “acréscimo do sentimento de culpa, talvez a um ponto que o indivíduo ache difícil tolerar”²⁰⁰.

A ideia freudiana é que no desenvolvimento da cultura os indivíduos vão interiorizando as regras e limitações sociais, que não param de crescer, de modo que a civilização tem como pressuposto a diminuição da felicidade individual, o que faz que a mesma seja sentida como um fardo para os indivíduos que, por outro lado, mantêm ainda a necessidade da ligação social.

Prossegue o autor:

as duas tendências, a de felicidade individual e a de união com outros seres, têm de lutar uma com a outra no interior de cada indivíduo; assim os dois processos, de evolução individual e cultural, precisam defrontar-se e disputar-se um ao outro o terreno.²⁰¹

Este ponto é de fundamental importância, especialmente, pelo fato de que este processo talvez seja o mais íntimo de cada um de nós e, no entanto, o mais obscuro, pois diz respeito à (in)compreensão que o ser humano tem de si mesmo. Isto ocorre porque o ser humano se reconhece enquanto tal desde sempre não simplesmente através da linguagem, mas na linguagem, já inserido num laço social que é originariamente linguístico.

Remontando ao que dizemos sobre a falta de essência como nossa condição de seres finitos, a qual não sabemos suportar muito bem e que é para nós, originariamente estranha, podemos dizer que o conflito enquanto sintoma do mal-estar não pode ser compreendido de forma simplória como a expressão de uma pretensa tensão fundamental entre indivíduo e sociedade. O conflito enquanto sintoma, em verdade, ao expressar as tensões sociais encobre seu caráter ficcional e, mais ainda, (co)institui a relação que mostramos ser paradoxal, descontínua, entre indivíduo e sociedade falsificando-a como se fosse uma relação unidimensional e, enquanto tal, capaz de ser percebida como basilar, elementar, fundamental, ficando assim fora de questionamentos.

¹⁹⁹ FREUD, Sigmund. O Mal-estar na Civilização. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, pg. 60.

²⁰⁰ FREUD, Sigmund. O Mal-estar na Civilização. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, pg. 105.

²⁰¹ FREUD, Sigmund. O Mal-estar na Civilização. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, pg.115-16.

Encontramos aqui a importância da filosofia e da psicanálise para nos livrar deste que identificamos como sendo o modo fundamental do errar moderno, (neo)liberal, que sustenta a cisão ontológica entre indivíduo e sociedade, mas que no âmbito ôntico deixa o primeiro abandonado à segunda. A ideologia (neo)liberal é tão eficiente pois possibilita deixar sem pensar essa distância, esse vácuo entre o social e o indivíduo, camuflando assim que

o mais íntimo do ser humano nos leva ao mais essencial do social, que os problemas fundamentais da sociedade se inscrevem no corpo e no psiquismo. O conjunto desses problemas se condensa nos fenômenos de poder e de vínculo social, que são para nós os fenômenos originários, na medida em que nos colocam diretamente nas questões (...) essenciais às quais todo ser humano, como todo corpo social, deve responder, sob risco de desaparecer ou de subsistir no estado de ectoplasma, de folclore ou de fóssil.²⁰²

Enquanto não se leva isso a sério, mantém-se a perversão da relação política originária, em que a guerra é aprioristicamente concebida como uma possibilidade a ser evitada, constituindo o seu enquadramento como lógica de governamentalidade, quando na realidade, devemos, com Foucault, pensar tal relação de modo originário. Isto implica vislumbrar não mais a guerra como expressão do poder, mas sim perceber que “o poder e a guerra, é a guerra continuada por outros meios”²⁰³, de modo a perceber o esquema binário da guerra, da luta, do enfrentamento das forças como o fundamento da sociedade civil, a um só tempo o princípio e o motor do exercício do poder político.

Quando falamos, portanto, em mal-estar na atualidade, juntamente com a indisposição do indivíduo em se submeter às regras sociais, que limitam seu prazer, temos que pensar que há para ele um ganho nisso, o de encontrar algum conforto, segurança, poder se identificar. O grande problema que enfrentamos é que essa possibilidade mostra-se cada vez mais difícil, pois quanto mais a civilização se diferencia, menos se promulga leis únicas, e mais o indivíduo perde suas referências identificatórias. Assim, mais a sua identidade é colocada em causa, fica despedaçada, e é necessário elaborar o luto e os processos de reorganização da personalidade.²⁰⁴

O mundo enquanto totalidade – nunca acabada nem plenamente compreendida – das relações humanas constitui-se, como mostramos, em um processo perene de des-continuidades, estando sempre a se des-integrar, ou seja, se desintegra, mas se integra em movimentos contraditórios e inter-relacionados. Porém, quando reina a lógica (neo)liberal, este movimento

²⁰² ENRIQUEZ, Eugène. Da Horda ao Estado: psicanálise do vínculo social. Tradução de Teresa Cristina Carreteiro e Jacyara Nasciutti. 2ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991, pg. 24.

²⁰³ FOUCAULT, Michel. Em Defesa da Sociedade: curso no Collège de France (1975-1976). Trad. de Maria Ermantina Galvão. 2ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, pg. 15.

²⁰⁴ ENRIQUEZ, Eugène. Da Horda ao Estado: psicanálise do vínculo social. Tradução de Teresa Cristina Carreteiro e Jacyara Nasciutti. 2ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991, pg. 77.

torna-se superficial, de modo que ambas são radicalizadas, mas de uma forma em que acabam por se confundir e se negarem reciprocamente, pois a integração não é balanceada, mas se dá apenas enquanto desintegração, pois o ser humano é integrado somente como indivíduo, isolado, abandonado a uma vida cada vez mais sem sentido, posto que este só existe em comum.

O sociólogo Farhad Khosrokhavar, o melhor analista do martírio islâmico, entrevistou nas prisões francesas centenas de jovens radicalizados. E o que encontrou foi uma narrativa sistemática sobre o vazio da vida deles nas apodrecidas sociedades consumistas do Ocidente, na pobreza das relações humanas, na luta cotidiana por sobreviver no nada e para nada. No fundo, uma angústia existencial típica de todas as juventudes de sociedades em crise, mas agravada pela situação específica de não pertencer a nenhum país, a nenhuma cultura, até se encontrar nesse islã mítico que abarca todas as promessas de subjetividade em um ato totalizante e no qual o sacrifício do humano dá sentido à sua humanidade.²⁰⁵

O problema é que cada vez mais o laço social se mostra frágil, incapaz de oferecer uma vida com-partilhada, e os indivíduos percebem-se como não pertencentes a nada, nem ao seu próprio país, nem a “si mesmos”. Não por acaso Lacan já afirmava que “Nosso futuro de mercados comuns encontrará seu equilíbrio numa ampliação cada vez dura dos processos de segregação.”²⁰⁶

Se compreendemos que “a linguagem é uma condição de existência do homem, e não um objeto, um organismo ou sistema convencional de signos que podemos aceitar ou desprezar”, como adverte Octavio Paz, e que “a linguagem, em sua realidade última, nos escapa”, uma vez que “essa realidade consiste em ser algo indivisível e inseparável do homem”²⁰⁷, podemos perceber a urgência de pensarmos nossa relação originária com ela, sob pena de nos vermos totalmente capturado pela língua que se impões cada vez mais como falatório, como mera comunicação operando esse processo de des-integração devastador.

Deste modo, qualquer discurso que não compreenda e, conseqüentemente, reproduza essa lógica, acaba por dilatar a crise que perpassa as sociedades contemporâneas, sendo que no âmago desta crise a questão mais decisiva é a da significação ética do ser humano. Como aduz o professor Tércio Sampaio Ferraz Junior, “na verdade, trata-se de uma questão decisiva entre

²⁰⁵ CASTELLS, Manuel. Ruptura: a crise da democracia liberal. Trad. de Joana Angélica d’Avila Melo. Rio de Janeiro: Zahar, 2018, pg. 35.

²⁰⁶ LACAN, Jacques. Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola. In.: Outros escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003, pg. 263

²⁰⁷ PAZ, Octavio. O Arco e a Lira. Trad. de Ari Roitman e Paulina Wacht. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

todas, pois da resposta que para ela for encontrada irá depender o destino dessas sociedades políticas no sentido original do termo, isto é, sociedades justas”²⁰⁸.

²⁰⁸ FERRAZ JUNIOR, Tercio Sampaio. O Direito, entre o futuro e o passado. São Paulo: Noeses, 2014, pg. 112-113.

4. MEDIAR É (IM)PRECISO, VIVER NÃO É PRECISO

No presente capítulo buscaremos aprofundar e dar um desfecho para o percurso traçado, buscando explicitar, mais ainda, como que o caráter mediado da condição humana tem passado despercebido na sociedade atual e, paradoxalmente, como tem contribuído sobremaneira para isso o crescimento vertiginoso de formas que se pretendem alternativas – ou adequadas – de resolução de conflitos.

É importante frisar que não se trata de uma discussão banal, e muito menos de simplesmente apresentar (mais) uma forma de resolução de conflitos, assim como deixar ainda mais em evidência, também, que a aposta ingênua nos métodos não judiciais tem contribuído para aumentar – e, ao mesmo tempo encobrir, como mostramos no capítulo precedente – a condição de mal-estar no mundo atual.

Como temos insistido, o grande problema que identificamos é o discurso (neo)liberal que reina operando uma cisão na relação entre indivíduo e sociedade e, considerando tal relação desde uma perspectiva unidimensional, prossegue-se à captura do indivíduo enquanto vida nua, sem sentido. Vamos mostrar, primeiramente, o quão difícil é superar esta situação, quais os empecilhos e riscos envolvidos.

Por fim, indicaremos como se faz urgente nos livrarmos de crenças ingênuas, entre elas o que se tem oferecido como mediação, para conceber não um novo modelo de resolução de conflito, mas sim a mediação como, antes de tudo, condição de possibilidade de pensar, mas também de se deixar alienar.

4.1 O TRIUNFO DA VONTADE (DE DEUS)

Conforme já dissemos, a busca de ruptura com a metafísica que é constitutiva da modernidade e de sua concepção de sujeito acaba consistindo mais numa substituição que numa superação do pensamento metafísico, ou mais propriamente dizendo, uma inversão da metafísica²⁰⁹, inversão esta que, se por um lado nos libera de pensamentos tidos como ingênuos, por outro nos conduz a uma ingenuidade no mínimo tão grande quanto pelo fato de o ser humano se colocar como o ser pensante, mas fora do mundo, separado deste e dos fenômenos que busca compreender. A isso Heidegger chama de “o tempo da imagem no mundo”, que não significa propriamente uma imagem que se faz do mundo, mas remete a uma decisão essencial

²⁰⁹ NEVES, A. Castanheira. *A Crise Atual da Filosofia do Direito no Contexto da Crise Global da Filosofia*. Coimbra: Coimbra Editora, 2003. Pg.14.

sobre o ente na totalidade, em que o ente só é algo que é na medida em que é posto pelo homem representador-elaborador²¹⁰.

A questão fundamental, portanto, passa por uma autêntica superação do pensar metafísico, o que não pode implicar, simplesmente, na proposição de um modo de pensar anti-metafísico, seja este entendido como a negação de tudo que escape à racionalidade como também a negação do pensamento racional. Não se pode cometer o mesmo erro e negar toda a ciência moderna e seus muitos frutos positivos.

Aí reside a grande dificuldade de nosso tempo: como superar o modelo de pensamento moderno racionalista sem abandoná-lo por completo. Este paradigma até hoje imperante tem como um de seus corolários a grande capacidade de disjunção, de separar para conhecer melhor, e isto foi o que proporcionou tamanho avanço tecnológico em tão pouco tempo. Contudo, ele já se mostra insuficiente, posto que não consegue mais lidar com tanta novidade e diferenças advindas de seu próprio desenvolvimento. A sua superação, sem prescindir de suas conquistas, ou seja, mantendo a lógica moderna, passa pela necessidade de integrá-la num pensamento complexo, capaz de integrar separação e não-separação²¹¹, de lidar com paradoxos em vez de fugir deles.

Senão a maior, com certeza uma das maiores dificuldades em superar o paradigma da modernidade não reside tanto na eficiência do pensamento científico e racional, mas talvez na sua debilidade, a qual consiste em colocar o ser humano no lugar mais importante, no centro de tudo, sem perceber o quão insuportável isto é. O ser humano se coloca como o centro de tudo, mas fica ele mesmo sem referências, tão mais vazio e perdido quanto mais alastra seu domínio - que é deveras violento - por todo o planeta. Na negação de tudo que antes fôra concebido como metafísico, ao mesmo tempo em que se liberta de muitas certezas “ingênuas”, agarra-se a outras muito mais nefastas, justamente por apresentarem-se como racionais. Na raiz de todas elas, a “certeza” que o ser humano passa a sustentar em relação a si mesmo.

Esta “certeza” se passa como tal não pelo verniz racional que ostenta, mas por consistir em uma crença, em um pressuposto que se assume pois, sem o qual, toda lógica moderna teria que se deparar com suas falhas, tensões, paradoxos. Não passa de uma “certeza” tão frágil quanto a situação existencial do homem moderno que reconhece-se como o centro do mundo, que se coloca como o que há de mais importante - seja enquanto “espécie” ou enquanto

²¹⁰ HEIDEGGER, Martin. O tempo da imagem no mundo. Trad. de Alexandre Franco de Sá. In.: Caminhos de Floresta. Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2012, pg. 112.

²¹¹ MORIN, Edgar. Por uma reforma do pensamento. In.: PENA-VEGA, Alfredo; ALMEIDA, Elimar Pinheiro de. (Org.) Rio de Janeiro: Garamond, 1999.

indivíduo -, mas que só sabe de “si mesmo” enquanto uma mera pressuposição. Basta(ria) uma fâisca de questionamento para que toda a “certeza” se esfumace.

O que acontece, então, que essa certeza, a de sermos, tem é se alastrado? É isso que precisamos entender, pois como mostramos, os indivíduos têm se mostrado cada vez mais doentes. Ao contrário do que prega o senso comum, a ignorância – especialmente esta em relação à nossa finitude – não é fonte de felicidade. Se o fosse, a sociedade não estaria se degradingolando em velocidade tão espantosa.

O que se passa é, sendo a finitude nossa condição essencial, não podemos dela escapar e, quanto mais o fazemos, mais nos enredamos nos dispositivos pelos quais buscamos fugir, constituindo um círculo vicioso que é, por sua vez, correlato ao que acomete a lógica jurídica que denunciemos nos capítulos precedentes. Ou seja, assim como esta, quanto o indivíduo falha em negar a finitude e se sujeitar a uma imagem de si, mais ele se sujeita a – ou melhor, em – tal processo.

Ora, como assumimos desde o começo, com Nietzsche, a maior questão para o ser humano não é a morte em si, pois esta é, ainda, nossa única certeza. O problema fundamental é o do sofrimento ou, mais propriamente, de que este precisa fazer sentido, sem o que toda a vida não consegue se sustentar. É para isto que aponta o problema da finitude, não para o morrer, mas para o sentido de viver, pois é disso que se trata em última instância.

Neste sentido pode-se dizer, com Vilém Flusser²¹², que o ser humano é um ser intrinsecamente religioso, na medida em que essa religiosidade antecede o vínculo a qualquer religião em específico, pois diz respeito a este modo de ser em que se faz necessário, sempre, atribuir sentido à vida, às relações, às ações. E, enquanto seres linguísticos, o sentido do viver constitui-se linguisticamente, donde poderemos perceber, então, a importância do mito para a organização social.

Os mitos permitem, grosso modo, que as tensões e diferenças sejam elaboradas, que os sem sentido, as falhas na própria comunicação possam ser, nela, ressignificadas. Os mitos operam interligando contradições sem as negar, isto é, não funcionam numa lógica binária, daí a dificuldade em se estabelecer o seu sentido ou funcionamento de modo cabal.²¹³

Nesse sentido a linguagem opera a ligação, mas, também, a separação entre os indivíduos, donde falarmos no caráter mediado da condição humana. Mas é necessário destacar, aqui, a respeito da cisão entre indivíduo e sociedade constitutiva da modernidade, que ela

²¹² FLUSSER, Vilém. *Da Religiosidade: a literatura e o senso de realidade*. São Paulo: Escrituras Editora, 2002.

²¹³ Cf.: VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Sociedade na Grécia Antiga*. Tradução de Myriam Campello. 3ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.

encontra sua origem mais remota na “mitologia religiosa” judaico cristã, onde se instaura, pela primeira vez, a justificação do indivíduo, isto é, de sua vida e do seu sentido, diretamente em Deus, deixando em segundo plano a mediação entre as dimensões do sagrado e do profano.

Nós vimos anteriormente que esse reconhecimento se desenvolve ao ponto de, na modernidade, o indivíduo radicalizar isso, concebendo-se como a “razão de si mesmo”, tendo a si próprio como fundamento e razão de ser de toda a ordem política e social. Isso não significa, porém, que tenha se livrado da condição religiosa e, nem mesmo, da religião “superada”. É importante entender como isso é possível, até mesmo porque é mais paradoxal do que parece à primeira vista.

De acordo com Max Weber:

(...) qual a razão dessa predisposição particularmente forte das regiões economicamente mais desenvolvidas para uma revolução na Igreja? E aqui a resposta não é assim tão simples como à primeira vista se poderia crer. Com certeza, a emancipação ante o tradicionalismo econômico aparece como um momento excepcionalmente propício à inclinação a duvidar até mesmo da tradição religiosa e a se rebelar contra as autoridades tradicionais em geral. Mas cabe atentar aqui para o que hoje muitas vezes se esquece: **a Reforma significou não tanto a eliminação da dominação eclesiástica sobre a vida de modo geral, quanto a substituição de sua forma vigente por uma outra. E substituição de uma dominação extremamente cômoda, que na época mal se fazia sentir na prática, quase só formal muitas vezes, por uma regulamentação levada a sério e infinitamente incômoda da conduta de vida como um todo, que penetrava todas as esferas da vida doméstica e pública até os limites do concebível.**²¹⁴ (Grifos nossos)

O processo de desencantamento do mundo apresenta, portanto, um duplo viés, apontando tanto para a desmagificação do mundo quanto para a perda de sentido, as quais podem ocorrer de forma isolada ou combinada.²¹⁵ Mas o que chama nossa atenção é que a perda da referência comum fez surgir nos indivíduos a necessidade de uma forma mais vigorosa de vivência da religião.

Tal fato aponta, novamente, para o mal-estar enquanto condição humana paradoxal, que reflete a necessidade de submissão e, ao mesmo tempo, necessidade de se afirmar, de insurgir contra a ordem externa. O ser humano quer as duas coisas e ao mesmo tempo, pois ambas dependem uma da outra, apesar de nunca se confundirem totalmente, numa relação de

²¹⁴ WEBER, Max. A ética protestante e o “espírito” do capitalismo. Trad. de José Marcos Mariani de Macedo ; revisão técnica, edição de texto, apresentação, glossário, correspondência vocabular e índice remissivo Antônio Flávio Pierucci. — São Paulo: Companhia das Letras, 2004, pg. 30.

²¹⁵ PIERUCCI, Antônio Flávio. O Desencantamento do mundo: Todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: Editora 34, 2003, pg. 58.

interdependência. E aí vê-se o gravíssimo erro de conceber o conflito como mera expressão das relações interpessoais, como se a vontade do indivíduo fosse una.

Porém, é tão equivocado quanto, pensar o conflito como expressão desta contradição interior, assumindo com isso que sua análise poderia levar ao conhecimento – seja da própria pessoa em relação a si mesma ou de um terceiro, no caso o mediador, em relação a ela – o que realmente deseja aquele indivíduo, e que domina a sua comunicação e o confunde.²¹⁶

Vale lembrar aqui do que falamos a respeito do desejo, que, a rigor, não possui objeto e, portanto, não tem fim. O desejo, neste sentido, é sempre o desejo do Outro, segundo Lacan, ao passo que René Girard concebe o desejo como sendo sempre do outro, ou seja, não mais da transcendência impossível, mas sim, por o Outro não existir – para ou como nós, pelo menos – , por não haver nada que possa satisfazer integralmente o desejo, desejamos o que outro indivíduo deseja. Assim nos fala o autor sobre o desejo mimético:

Há no homem, no nível do desejo, uma tendência mimética que vem do mais essencial dele mesmo, frequentemente retomada e fortificada pelas vozes de fora. O homem não pode obedecer ao imperativo “imite-me”, que ressoa por toda parte, sem se ver quase imediatamente remetido a um “não me imite” inexplicável, que vai mergulhá-lo no desespero e fazer dele o escravo de um carrasco na maioria das vezes involuntário. Os desejos e os homens são feitos de tal maneira que eles enviam perpetuamente uns aos outros sinais contraditórios, cada um ainda menos consciente de estar preparando uma armadilha análoga. Longe de ser reservado a certos casos patológicos, como pensam os psicólogos americanos que o evidenciaram, o double blind, o duplo imperativo contraditório, ou melhor, a rede de imperativo contraditórios na qual os homens incessantemente aprisionam-se mutuamente, deve ser considerada como um fenômeno extremamente banal, talvez o mais banal de todos, constituindo o próprio fundamento de todas as relações entre os homens.²¹⁷

Voltamos, novamente, ao nosso tema, o caráter paradoxal e des-contínuo das relações humanas, e agora perquirindo o papel fundamental que o desejo desenvolve nela. Girard propõe que o desejo mimético se liga à violência originária, a qual precisa ser exteriorizada, donde a

²¹⁶ Nas palavras de Vezzula: “A luta entre a procura de satisfação das necessidades; o respeito aos ideais (auto-estima), que podem entrar em contradição com essas necessidades; e o que os outros esperam do sujeito (como deve ser para ser querido), é a chave do conceito de tensão e conflito na ótica psicológica e de grande importância de ser compreendido pelos mediadores. Estes planos de querer, dever ser e procurar ser querido serão os que dominarão a comunicação dos problemas e confundirão os clientes, não só na elaboração dos seus discursos, mas, também, o próprio saber do que desejam realmente, e quais são seus interesses.” In.: VEZZULA, Juan Carlos. Teoria e Prática da Mediação. Curitiba-PR: Instituto de Mediação, 1994.

²¹⁷ GIRARD, René. A violência e o sagrado. tradução de Martha Conceição Gambini. São Paulo: Paz e Terra, 1990, pg. 186.

figura do bode expiatório ser fundamental para a constituição e manutenção da sociabilidade, de modo que o sagrado seria a origem da sociabilidade.

Apesar de muito interessante a tese de Girard, parece-nos mais condizente com a condição humana enquanto finitude como temos desenvolvido a tese de Huizinga, para quem o jogo é constitutivo da sociabilidade, de modo que a religião decorre dele, e não o contrário, como acredita Girard.

Acreditamos que a proposta de Huizinga nos (re)conduz, em última instância e de modo mais autêntico, à atitude ou modo-de-ser frente à questão fundamental que nos assola, que passa inevitavelmente à nossa condição de finitude. De modo mais preciso, assumimos que o modo como correspondemos a esta questão, que remete ao apelo do ser, condiciona o próprio sentido da vida. E, correspondendo autenticamente a tal apelo, nos deparamos com o assombro da inutilidade da vida.

Ao contrário do que possa parecer, esta inutilidade da vida, que aparece como possibilidade na medida em que compreendemos que “nada somos, somos contos contando contos, cadáveres adiados que procriam”²¹⁸, é justamente um caminho privilegiado não para a melancolia no seu sentido banal, pejorativo ou para a negação da vida. É a partir da desilusão, não com a vida - o que em última instância sempre nos escapa, não podemos apreender nem compreender totalmente - mas com as narrativas a respeito dela que abre-se para nós a liberdade de conviver com as diferenças, de criar de forma democrática outras narrativas, de assumir de forma autêntica a condição da qual não podemos - enquanto seres finitos e forjados na e pela linguagem - escapar: o caráter ficcional da vida.

Isto não quer dizer que a vida é “mera ficção”, mas que todas as nossas escolhas, das mais simples e cotidianas às mais importantes, cada ação, omissão e até mesmo indiferença são condicionadas pelo sentido que à vida é reconhecido. Assim, todo e qualquer sentido possui caráter de ficção, é uma narrativa *sobre* o vazio que nos constitui. Este vazio que nos habita e tanto nos assombra – e que apenas aparentemente se torna mais suportável na medida em que dele nos distanciamos – faz com que a vida apresente-se-nos como uma narrativa inacabada, e tudo o que fazemos é, antes de tudo, parte desta escritura, condicionado pelo sentido que está sempre sendo tecido.

É da própria condição de todo e qualquer sentido que se (re)produza *sobre* a vida que sua tecitura expresse a condição de tudo o que vive, isto é, que esteja sempre se (re)fazendo e,

²¹⁸ Poemas de Ricardo Reis. Fernando Pessoa. (Edição Crítica de Luiz Fagundes Duarte.) Lisboa: Imprensa Nacional — Casa da Moeda, 1994: 168a.

ao mesmo tempo, inacabado, ou seja, que viva morrendo, tendo a morte tão certa quanto inapreensível, posto que sua experiência coincide com a condição de não mais pode experimentar. É neste limiar intransponível que habitamos, em que assim como morte e vida não são simplesmente contrapostas, mas entrelaçam-se, só existem uma em razão da outra - de modo que morremos não de “uso”, “desgaste”, mas à custa do processo de rejuvenescimento²¹⁹ - o sentido não apenas convive, mas só é possível junto com a falta de sentido.

A mediação que propomos neste trabalho resta agora mais bem delineada como uma possibilidade no sentido de que propicia-nos compreender a condição paradoxal, ambígua que é a nossa, em que o sentido da vida se (des)faz continuamente, de modo que é sempre deste se (des)fazer que se trata, mesmo que inconscientemente, em tudo o que fazemos. Então a inutilidade da vida a que nos referimos apresenta-se de modo mais próprio desde esta ambiguidade do sentido, de modo que, como nos ensina João Cabral de Melo Neto, “fazer o que seja é inútil”, porém, “não fazer nada é inútil”, de modo que “mais vale o inútil de fazer (...) mas fazer o inútil sabendo que ele é inútil”²²⁰.

Isto se aplica, sobretudo, à busca pelo conhecimento de “si”, a qual é sempre desdobramento e *co-respondência* à falta de sentido que nos constitui, donde sempre nos reconhecemos enquanto uma imagem, formada desde o olhar dos outros, isto é, do convívio, mas sempre de forma incompleta. A compreensão que temos de nós mesmos é paradoxal, posto que implica uma falta e, também, é perpassada por um estranhamento do indivíduo consigo mesmo, já este “si mesmo” não passa de uma construção imaginário-simbólica que depende integralmente de um outro que não seu “eu”.

Enquanto seres de linguagem, jogados no mundo, finitos e inacabados, percebemo-nos e compreendemos o mundo sempre de modo mediado, isto é, numa relação ambígua, (des)contínua, assim como a própria a linguagem e o tempo. É por isto que não podemos chegar a ser(mos) plenamente - seja ampliando ou reduzindo o “si mesmo” ou, numa perspectiva psicanalítica, fortalecendo ou enfraquecendo o ego. Qualquer tentativa nesse sentido está fadada ao fracasso, sendo inútil, mas o grande problema é que isto não nos é claro, muito pelo contrário, vemo-nos originariamente enredados neste jogo - qualquer que seja forma que ele assuma faticamente -, do qual dificilmente nos libertamos.

E a dificuldade encontra-se no fato de que quanto mais absorvidos no e pelo jogo, mais ele se apresenta como um caminho que, se percorrido, nos conduzirá a algum sentido, nem que

²¹⁹ MORIN, Edgar. Por uma reforma do pensamento. In.: PENA-VEGA, Alfredo; ALMEIDA, Elimar Pinheiro de. (Org.) Rio de Janeiro: Garamond, 1999.

²²⁰ MELO NETO, João Cabral de. O Artista Inconfessável.

este encontre-se no próprio caminhar, como muito se propala atualmente em um mundo cada vez mais pobre de narrativas. Ocorre que o jogar nos é precedente, no sentido de que nos (pré)compreendemos desde sempre jogando e, além disto, não podemos sair totalmente desta condição, pois até mesmo a decisão de romper com determinado jogo acabar por, imediatamente, instituir outro. Todo agir humano acontece como um jogar, de modo que nos interessa aqui realçar é que o jogo, enquanto expressão do nosso modo-de-ser-originariamente-mediado, é também seu encobrimento. Como nos lembra Huizinga, “o autêntico jogo desapareceu da civilização atual, e mesmo onde ele parece ainda estar presente trata-se de um falso jogo, de modo que se torna cada vez mais difícil dizer onde acaba o jogo e começa o não-jogo”²²¹.

Assim, a mediação como a entendemos não propõe a inutilidade de todo agir apenas como uma forma de negação, mas aponta a possibilidade de agir de outras formas, nas quais o agir, embora não possa ser compreendido em sua totalidade, ao menos possa ser melhor compreendido em suas condicionalidades e consequências. Busca apontar, assim, para a relação de reciprocidade entre as práticas sociais e as regras que lhe servem de referência, de modo a explicitar que, a rigor, as regras não preexistem às práticas e, portanto, à sua aplicação. Na verdade, a regra “é aquilo que anima a prática a qualquer momento dado, em vez de alguma fórmula por trás dela, inscrita em nossos pensamentos, em nosso cérebro, em nossos genes ou qualquer coisa parecida”, razão pela qual “a regra é, em qualquer momento dado, aquilo que a prática faz dela”²²².

Isto não quer dizer, de modo algum, que a regra é simplesmente produto dos indivíduos enquanto se relacionam, como se estes pudessem cria-las ou manipulá-las como mero objeto. A regra é aquilo que a prática faz dela na medida em que a prática social não pode ser finalizada. As relações sociais podem, enquanto particularizadas, terem início e final reconhecidos e, inclusive, institucionalizados, mas a prática social, o conviver, não se encerra e, uma vez que se constitui na e pela linguagem, o seu sentido está sempre em jogo. Assim, a regra precisa ser constantemente re-elaborada no próprio processo de sociabilidade, está sempre em questão e pendente de um “novo” dizer a respeito de sua reafirmação ou ruptura.

A grande hipótese aqui aventada é que o mal-estar inerente ao homem decorre desta justaposição entre vida e jogo, em que estes elementos sustentam-se de forma oposicional e,

²²¹ HUIZINGA, Homo ludens: o jogo como elemento da cultura. Tradução de João Paulo Monteiro. São Paulo: Perspectiva, 2012. Pg. 229.

²²² TAYLOR, Charles. Argumentos Filosóficos. Trad. de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2000, pg. 193-194.

assim, acabam por encobrir-se mutuamente, obnubilando o sentido do que somos nós próprios, os humanos.

Ocorre que esta justaposição não se dá em um momento posterior na vida do homem, mas é justamente sua condição originária, é o modo primordial em que nós já nos compreendemos enquanto seres humanos. Com Heidegger, podemos dizer que, antes de “estarmos” jogando, nos relacionando com os outros na forma de jogo, com regras, nós “somos” seres jogados, lançados no aberto que é este mundo e, com isso, nossa condição de ser(mos) jogados é existencialmente encoberto porque a (pré)compreendemos como um estar(mos) jogando.

Decorre também desta perspectiva o reconhecimento da necessidade de regras para regular as relações humanas, mas nunca se consegue, a partir destas, melhorar de modo significativo o sentimento de mal-estar que perpassa os homens, posto que são as próprias regras (do e no jogo) que nos constituem enquanto seres humanos e que são a causa originária desta sensação que buscamos afastar, tanto individualmente quanto no convívio em comum.

Aliás, este é outro grande equívoco que decorre da confusão entre estar jogando e ser jogado: pressupomo-nos enquanto individualidades que se relacionam formando o tecido das relações sociais e instituições. Esta ilusão nos é causada pelo fato de o nosso mundo ser criado ficcionalmente, mas esta ficção apresentar-se como realidade, a realidade em que vivemos, a qual se sustenta, institucionaliza-se, a partir do jogo (inautêntico), como direito. Dito de outro modo, é somente neste jogo de encobrimentos que podemos nos compreender enquanto uma individualidade, mas a qual só é possível a partir da comunidade ou sociedade, e vice-versa.

Podemos afirmar, tendo por base essas considerações, que a condição paradoxal que é a nossa, em que nos percebemos com vontades contraditórias, não é expressão do desejo, mas uma forma de se proteger dele, de escamoteá-lo, uma vez que, radicalmente falando, o desejo do Outro nos assombra, é um indício do nada, do vazio que nos constitui, mas que também não é, para nós, uma possibilidade.

O nosso viver é, portanto, uma tentativa incessante de compor com o desejo (do Outro), com a falta primordial que nos constitui, seja na religião, na ciência, enfim, em todo o existir que é sempre um se relacionar com outros. É isso que condiciona inconscientemente nosso viver, desde os atos mais corriqueiros às decisões mais profundas.

Enquanto o viver esteve atrelado, com todos os seus paradoxos e contradições, a um mundo necessariamente compartilhado no sentido mais amplo possível, foi necessário elaborações ricas, porém custosas, que atendessem a essa demanda que perpassa o indivíduo “em si” e, também, a vida social, mostrando justamente o entrelaçamento que lhe é próprio.

Contudo, por mais ricas que fossem, tais narrativas sempre mantiveram intacta a relação paradoxal de des-continuidade, o que faz com que as narrativas sejam possíveis, mas ao mesmo tempo, que sejam sempre frágeis, demandando uma (re)elaboração constante, em que sempre subsiste o risco de se explicitar seu caráter ficcional e, assim, degradingá-la.

Em outras palavras, sempre se manteve a relação de interdependência e, também, de mútua exclusão, nunca total, entre o indivíduo e a sociedade. É isso que se quebra com a narrativa religiosa judaico-cristã, mais especificamente em sua radicalização moderna, quando se radicaliza no capitalismo. Lacan nos adverte sobre o poder dessa narrativa (não) mítica, referindo-se a ela como inquebrantável, a qual triunfará sobre muitas coisas, incluindo aí a psicanálise.

Fala, inclusive, sobre como o desenvolvimento da ciência, na medida em que esta introduz “um monte de coisas perturbadoras na vida de todos”, pois não assume nunca uma verdade cabal, confere ainda mais razões para o triunfo da religião, já que esta encontra neste cenário maiores razões para apaziguar os corações assustados com o (des)conhecimento científico.

O triunfo da religião aprofunda-se com o agravamento da des-integração do mundo, com a multiplicação de diferenças e paradoxos, porque tudo isto torna cada vez mais impossíveis, falhos, mancos os sentidos, as justificativas, enquanto que a religião consiste, basicamente, nisso, em dar sentido às coisas. Ela é capaz de dar um sentido realmente a qualquer coisa, inclusive à vida humana.²²³

“No começo era o Verbo”, concordo plenamente. Mas antes do começo, onde é que ele estava? É isso que é verdadeiramente impenetrável. Na Escritura judaica, a Escritura sagrada, vê-se muito bem para que serve que o Verbo tenha sido não no começo, mas antes do começo. É que, como ele era antes do começo, Deus se julga no direito de fazer todo tipo de reprimenda às pessoas, a quem dá um pequeno presente, do gênero “petit-petit-petit”, como se dá às galinhas. Ele ensinou Adão a nomear as coisas. Não lhe dou o Verbo, porque seria um negócio grande demais, ensinou-o a nomear. Não é grande coisa nomear, está totalmente na medida humana. Os seres humanos não pedem mais que isso, que as luzes sejam moderadas. A luz em si é absolutamente insuportável. Por sinal, nunca se falou de luz no século das Luzes, falou-se de *Aufklärung*. “Tragam-me uma luzinha, por favor”. Isso já é muito. Mais até do que podemos suportar.²²⁴

²²³ LACAN, Jacques. O Triunfo da Religião - precedido de Discurso aos Católicos. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005, pg. 65.

²²⁴ LACAN, Jacques. O Triunfo da Religião - precedido de Discurso aos Católicos. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005, pg. 73-74.

Retornamos, mais um vez, à relação originária com a linguagem. O que a religião cristã conseguiu, melhor que qualquer outra, foi justamente conceber uma narrativa que, em si, opera de forma radical essa cisão entre o indivíduo e sociedade, uma vez que aquele encontra o seu sentido unicamente em Deus, não sendo necessário a triangulação entre “eu”, outro(s) e Outro. Mas esta conformação só irá se radicalizar totalmente com o advento da modernidade e a internalização completa de Deus, a qual irá suprimir o caráter mediado do conviver, simplificando-o gresseira, mas eficazmente.

Trata-se, em última instância, de uma narrativa que se mostrou capaz de conferir sentido à vida, e que o faz cada vez mais num tempo em que isto se torna mais e mais difícil. Deste modo podemos compreender, desde este ponto de vista da necessidade psíquica, o falamos no começo sobre o Estado e sua dívida com a religião. Kelsen foi muito perspicaz em perceber a questão desde este prisma:

El problema religioso y el social muestran un notable paralelismo; en primer término, desde el punto de vista psicológico. Si se analiza el modo y la manera cómo los individuos experimentan a Dios y a la sociedad, a lo religioso y a lo social, se encuentra que, en sus aspectos fundamentales, la situación psíquica en ambos casos es la misma.

La experiencia de lo social se manifiesta en la conciencia del individuo como la unión con otros seres, a los que se experimenta como camaradas, como perteneciendo a una clase de seres similares, en virtud de que se presupone que éstos se encuentran unidos y vinculados entre sí por el mismo tipo de vínculo que une al sujeto de la experiencia social con ellos. Esta es sólo la primera etapa. Sabiéndose él unido a otros y vinculado a ellos en distintas direcciones, se siente incluido y atrapado en esta red de vínculos, en esta estructura de relaciones, como una parte no independiente de un todo, dentro del cual la pequeña función propia de miembro es completada a través de la función de los otros miembros; un todo cuyo sentido es, precisamente, esta unión en una armoniosa totalidad, el cual, precisamente por eso, es sentido por quien es solamente miembro, como estando sobre sí mismo, como algo superior, del cual depende la propia existencia como miembro y la hace posible, con relación al cual tiene necesariamente de generarse un sentimiento de dependencia. Esta idea de la subordinación y dependencia del propio yo se corresponde necesariamente con la representación complementaria de una autoridad creadora del nexo social, de la obligación o vínculo social, en la cual la sociedad - o dicho concretamente y no de forma abstracta - el grupo social se presenta en la conciencia del individuo. Esta es la segunda etapa.²²⁵

O Estado quando assume o papel que até então cabia à religião, na esteira de sua radicalização e, ao mesmo tempo, (aparente) fracasso, que deu início ao reino do sujeito, assim como este funcionará pela lógica da vontade, sendo por meio desta que se opera e se mantém

²²⁵ KELSEN, Hans. Dios y Estado. In.: Ensayos Sobre Jurisprudencia y Teología. Trad. de Ulises Schmill. México: Distribuciones Fontamara, 2003, pg. 45-6.

operante a cisão entre indivíduo e sociedade, o que só é possível, por sua vez, porque também opera uma obnubilação do desejo, que é totalmente capturado enquanto vontades.

Esse modo-de-ser (neo)liberal que corrompe da forma mais profunda possível a possibilidade de poder se apropriar da finitude e, assim, impossibilita qualquer convivência autêntica, transformando tudo em relação comercial, precisa, para se sustentar, coibir toda e qualquer forma de diálogo. E o faz, também, de maneira muito efetiva, que não é pela proibição, mas pela imposição do falatório, da comunicação massiva e sem profundidade.

O dialogar autêntico, para além da mera comunicação, implica uma relação sempre mediada no sentido radical a que nos referimos, em que os indivíduos só podem se afetar desde aquilo (todos) que possuem em comum, e que ninguém possui, que é a finitude. O diálogo não diz respeito a acordos, conflitos e à convivência cotidiana, mas suspende tudo isto em nome do perguntar mais originário, que é sempre um convite a todos e a ninguém especificamente. O diálogo é o compartilhar a condição humana, a finitude que nos escapa ao tentarmos compreendê-la, mas que nos aprisiona quando dela os esquecemos, e não compartilhar informações.

Assim, a questão fundamental é sempre a possibilidade do diálogo, que pode exsurgir em qualquer momento, em qualquer relação, desde que se deixem, os indivíduos, pensar, que se abandonem ao pensamento, isto é, a compartilhar a finitude e a inquirir o vazio, o tempo mítico, a origem sempre desconhecida.

As primeiras especulações filosóficas surgiram assim, derivadas das mitologias, em que o pensamento sistemático esforçava-se por identificar e compreender o “princípio absoluto” de que falam as cosmogonias, em desvendar o mistério da Criação do Mundo, em suma, o mistério do aparecimento do Ser.²²⁶

Na sociedade global em que vivemos, que não cessa de criar diferenças, em que o múltiplo se impõe sobre qualquer possibilidade de unidade, a psicanálise e, antes, a literatura, afiguram-se-nos como os melhores caminhos para o pensar, constituindo-se ambas, junto com a filosofia pós nietzscheana, as bases da mediação enquanto possibilidade de assumir a radicalidade da condição humana.

O que é mais interessante, é que somente quando se pensa radicalmente a condição humana, a finitude, é que a vida passa a ser autenticamente, e não hipocritamente, concebida. O peso de viver alienado da finitude pode ser experienciado, por exemplo, no conto “Os Imortais”, de Jorge Luiz Borges, para quem, vale frisar, a literatura, mesmo a fantástica, não é

²²⁶ ELIADE, Mircea. Mito e Realidade. Tradução de Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 2011, pg. 101.

fruto de invenções arbitrárias, mas símbolo do próprio mistério que constitui nossas vidas e, assim, reconhece o quanto literatura e filosofia se aproximam quando nos perguntamos se nossas vidas, o universo, pertencem ao gênero real ou ao gênero fantástico²²⁷. Compartilhemos suas palavras:

O conceito do mundo como sistema de precisas compensações influiu vastamente nos Imortais. Em primeiro lugar, tornou-os invulneráveis à piedade. Mencionei as antigas pedreiras que irrompiam nos campos da outra margem; um homem despençou na mais funda; não podia se ferir nem morrer, mas a sede o abrasava, até que lhe atirassem uma corda passaram setenta anos. O próprio destino também não tinha interesse. O corpo era um submisso animal doméstico e lhe bastava, todo mês, a esmola de algumas horas de sono, de um pouco de água e de um naco de carne. (...) todos os Imortais eram capazes de perfeita quietude; lembro-me de um que jamais vi de pé; um pássaro fizera ninho em seu peito.”²²⁸

É justamente a capacidade dessa dúvida, de coloca-la em prática que constitui a humanidade do homem, isto é, que o diferencia dos demais seres vivos. O homem, sabendo de sua morte, pode duvidar da sua (mera) vida. Isto é o que possibilita questionar todas as verdades que são (im)postas, em última instância, através do direito.

E a literatura, de modo geral, desde o final do século XVIII vem assumindo o lugar onde esta dúvida ainda pode ser colocada. Ela o faz a partir do momento em que a filosofia, capturada pela ciência que dela se originou, não mais consegue exercer essa função crítica. E o modo pelo qual pode fazê-lo é questionando a linguagem²²⁹. Neste sentido, podemos afirmar não só que a literatura permite uma abertura pra humanidade do homem, mas que ela, ao propiciá-lo, o faz somente na medida em que pode duvidar daquilo que está estabelecido, daquilo que é tido e cobrado como correto, do (que é) direito.

Ao contrário do discurso jurídico, que busca equalizar as relações entre os seres humanos a partir de um referencial, a literatura coloca em cheque a própria possibilidade desse discurso. Especialmente a partir do século XIX, quando se tem a consolidação do Estado noção, o qual se desenvolve a partir da necessidade de assegurar os direitos básicos do indivíduo, a literatura começa a questionar a possibilidade da concepção de um conceito monolítico de indivíduo e, por conseguinte, de nação²³⁰.

²²⁷ BORGES, Jorge Luis. In.: Versión taquigráfica de la conferencia pronunciada por Jorge Luis Borges en la inauguración del ciclo cultural 1967 de la Escuela Camillo y Adriano Olivetti, el viernes 7 de abril.

²²⁸ BORGES, Jorge Luis. O Imortal in: Aleph. p. 20

²²⁹ FOUCAULT, Michel. Linguagem e literatura. In.: MACHADO, Roberto. Foucault, a filosofia e a literatura. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2000.

²³⁰ SELIGMANN-SILVA, Márcio. Literatura y ficción científica: malestar en la cultura y biopolítica. In.: Tropelías. Revista de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada, 25 - 2016. Pg. 104.

Este indivíduo moderno, fraturado, que não se encontra mais no mundo, pois não tem mais lugar neste, vive solitário em busca de diversão que possa lhe fazer esquecer sua condição: ser plenamente abandonado. Porém, quando mais o indivíduo moderno se deixa levar nesta busca incessante de entretenimento, mais distante fica de sua humanidade e, assim, só aumento seu desconforto. E é na literatura que ele pode vislumbrar possibilidades diferentes, como assevera Seligmann-Silva:

Ese individuo moderno justamente se ve como la propia negación de la individualidad: él es dividido, vive en el espacio entre los lugares. Él tiene que aprender a localizarse en el mundo, a construir para sí una vivienda para abrigar a su frágil <<yo>>. La literatura para este sujeto es un importante medio de explorar el mundo, de salir de sí para penetrar en sí, en la misma medida en que construye ese frágil <<sí mismo>>. La literatura permite esas expediciones hacia lo desconocido, sobre todos a los dos grandes desconocidos, el mundo, o la esfera pública, y el <<yo>> y su esfera privada. Estos viajes literarios, de modo aparentemente paradójico, construyen al mismo tiempo el suelo sobre el cual navegan. En ellas, lo imaginario y lo simbólico se unen para crear fragmentos de realidad que los abrigan y eventualmente promueven un bienestar hacia más allá del continuo malestar en el mundo. Esta visión de la literatura la encara como un dispositivo de diseñar y explorar al mismo tiempo el mundo y el <<yo>>.²³¹

A literatura pode nos auxiliar a compreender melhor esses tempos sombrios de consumação da biopolítica, em que a vida de cada um, a despeito de uma corrida alucinante por prazer que determina o modo de se “viver” atualmente, não tem mais valor algum, podendo ser aniquilada por qualquer um, seja Estado ou indivíduo, a qualquer momento. Isto talvez se explique porque o modo originário do ser humano habitar este mundo é poeticamente, como nos dizem Hölderlin e Heidegger²³². Ou seja, a biopolítica está intrinsecamente ligada à perda da capacidade de se aproximar das questões mais fundamentais que afligem o ser humano em sua existência.

A psicanálise, por sua vez, nos permite entender melhor o discurso hipócrita sobre a vida que só alimenta ódio e promove a morte, que impera na ideologia (neo)liberal e que tomou conta de nosso país nos últimos anos.

²³¹ . Literatura y ficción científica: malestar en la cultura y biopolítica. In.: Tropelías. Revista de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada, 25 - 2016. Pg. 105.

²³² “O que o homem realiza e empreende é adquirido e conquistado por meio do seu próprio esforço. “Contudo” – diz Hölderlin em enfática contraposição – nada incide sobre a essência do seu habitar sobre esta Terra, nada disto alcança o fundamento do seu estar-aí humano. Este é “poético” no seu fundamento. Mas entendemos agora a poesia como o nomear fundante dos deuses e da essência das coisas. “Habitar poeticamente” significa: permanecer na presença dos deuses e ser atingido pela proximidade essencial das coisas. “Poético” é o estar-aí em seu fundamento – isto significa ao mesmo tempo em que o estar-aí, conforme é instituído (fundado) não o é em função de serviços prestados, mas por doação.” In.: HEIDEGGER, Martin. Explicações da poesia de Hölderlin. Trad. De Claudia Pellegrini Drucker. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2013. Pg. 52-3.

Pois é justamente isso que a psicanálise permite retificar. Trata-se de muito mais do que a vida. A vida, em suma, não sabemos grande coisa do que ela é. Sabemos tão pouco, que não nos agarramos tanto assim a ela, como vemos todos os dias, desde que sejamos psiquiatras ou, simplesmente, tenhamos vinte anos. Há em jogo alguma outra coisa que nunca foi denominada e que continua a não sê-lo até hoje, porque eu a chamo de *a*, e ela só faz sentido quando é posta em jogo, inversamente, com a idéia de moderação. A moderação, por sua essência, não tem nada a ver com Deus, mas é, de certo modo, a condição do pensamento. A partir do momento em que penso em alguma coisa, como quer que eu a denomine, isso equivale a chamá-la de universo, isto é, Um. Graças a Deus, o pensamento teve o bastante com que remexer, no interior dessa condição, para perceber que o Um não se faz sozinho, e a questão é saber que relação tem com o *Eu*. É isso que é descrito pelo fato de haver no segundo quadro um *a* que já não é a aposta, o *a* abandonado à sorte do jogo, mas que é o *a* na medida em que sou eu que me represento, em que ali eu jogo contra, e precisamente contra o fechamento desse universo que será Um, se quiser, mas eu, quanto a mim, sou *a* a mais.²³³

Ora, em última instância, já sendo, não podemos ser e, não podendo ser (completos), não podemos, também, não ser (nada). E, curiosamente, só podemos encontrar sentido, habitando essa mediação entre o ser e o que não somos. Nas palavras de Fernando Pessoa:

Tenho tanto sentimento

Tenho tanto sentimento
Que é frequente persuadir-me
De que sou sentimental,
Mas reconheço, ao medir-me,
Que tudo isso é pensamento,
Que não senti afinal.
Temos, todos que vivemos,
Uma vida que é vivida
E outra vida que é pensada,
E a única vida que temos
É essa que é dividida
Entre a verdadeira e a errada.
Qual porém é verdadeira
E qual errada, ninguém
Nos saberá explicar;
E vivemos de maneira
Que a vida que a gente tem
É a que tem que pensar.²³⁴

Enquanto nos abstermos de pensar, o que implica pensar a finitude, a falta de sentido e o absurdo da existência, estaremos condenados a viver de maneira errada, ou melhor, na errância. Neste sentido a mediação ou qualquer outra proposta que se apresente como forma alternativa – ou adequada – de resolução de conflitos, sem levar isto em consideração, estará

²³³ LACAN, Jacques. *O seminário: livro 16: de um outro ao outro*. Tradução de Vera Ribeiro; preparação de textos André Telles; versão final Angelina Harari e Jésus Santiago. Rio de Janeiro:Zahar, 2005.Pág. 175.

²³⁴ Fernando Pessoa. **Poesias**. 15ª ed. Lisboa: Ática, 1995, pg. 179.

contribuindo para o aprofundamento da crise em que estamos e, também, promovendo o estado de exceção e a lógica jurídica que lhe é correlata.

O objetivo principal era mostrar as incongruências e principais falhas em relação a como a mediação, em regra, tem sido desenvolvida em nosso país. Deste modo, é fundamental que se diferencie mediação como forma dialógica de elaboração das relações de meras formas ou métodos de resolução de conflitos.

Contudo, especialmente se levarmos a sério a proposta aqui apresentada, de se conceber a mediação como uma possibilidade de pensamento, quando voltada para o direito ela pode oferecer muito mais alternativas que simplesmente tentar resolver os problemas de morosidade e ineficiência. A mediação não pode se ater a tentar salvar o direito ou, mais propriamente, a lógica jurídica. Isto significa que pode apontar caminhos justamente para que o direito seja liberado da lógica perversa em que está capturado.

De modo mais específico e urgente, a principal contribuição que podemos oferecer é a necessidade de se diferenciar o quê deve ser judicializado ou não, de modo a desconstruir o mito de que a judicialização é ruim e as demais formas de resolução de conflito são boas. Este discurso tem se mostrado muito raso, tendo servido mais ao processo já preocupante de desregulamentação da sociedade que para o aperfeiçoamento do direito.

Por fim, acreditamos que o modo como o direito vem sendo exercido, de modo geral, reflete uma prática robotizada, tão mais blindada a críticas, apesar dos péssimos resultados para os servidores, os jurisdicionados, os juristas e a sociedade de modo geral, quanto mais distante do pensamento autêntico e radical.

5. Considerações Finais

Findo este percurso, faremos apenas algumas considerações no sentido de realçar os pontos principais da presente tese e alguns apontamentos, posto que, primeiramente, a proposta não permite uma conclusão, no sentido de findar o assunto. Muito pelo contrário, o que buscamos foi mostrar possibilidades de abertura.

Além disto, o próprio “método” através do qual nos guiamos demanda um movimento espiralado, em que o pensamento está sempre avançando e retroagindo, aprimorando-se a cada passo e, também, (re)colocando-se sob suspeita. Some-se a isto que a tarefa é bastante auspiciosa, dificultando ainda mais o trabalho de interromper o pensamento.

A bem da verdade, buscou-se mostrar como que o direito, isto é, a lógica jurídica predominante está distante das questões propriamente humanas, ou seja, de tudo o que pode conferir sentidos autênticos para a vida, e acaba assim não só capturada pelo estado de exceção e sua lógica (neo)liberal, como acaba sustentando-os.

Delineamos, em primeiro lugar, alguns aspectos fundamentais do que consiste o estado de exceção em que estamos imersos, destacando como ele não somente não é combatido pela formas que se pressupõem alternativas ou adequadas de resolução de conflitos, como tem se alimentado delas, ou seja, tem se aperfeiçoado graças às mesmas.

Em seguida, no segundo capítulo, destacamos os principais aspectos do que consiste o discurso (neo)liberal e, especialmente, como ele consegue se apresentar como uma possibilidade democrática enquanto toda a sua estrutura é perpassada pela lógica soberana da exceção. Destacamos, também, como tal ideologia serve, com suas narrativas perversas, para o escamoteamento e a promoção da guerra civil como o paradigma – encoberto – das relações humanas na modernidade.

Trabalhamos a noção de guerra, buscando sempre aproximá-la da noção de conflito, de modo a podermos pensá-los de forma mais profunda, em suas íntimas relações e, também, diferenças. Ficou claro a necessidade de lançarmos algumas considerações mais específicas, então, sobre a noção de pessoa, mostrando como ela é complexa e paradoxal.

No terceiro capítulo, depois de traçar algumas considerações sobre a noção de pessoa, compreendida enquanto dispositivo, demos uma atenção especial a como esta noção se desenvolveu desde o advento da modernidade, e como foi crucial para o seu desenvolvimento, quando o ser humano passa a se conceber como sujeito de direitos.

Ainda no terceiro capítulo, após as análises sobre o indivíduo e como ele se insere no convívio social, procuramos mostrar, desde um diálogo com a psicanálise, os traços principais

do mal-estar, como ele está estruturado e sua relação ambígua e complexa com a condição humana fundamental, isto é, a finitude.

No último capítulo optou-se por focar na explicitação da mediação como uma forma de possibilitar o pensamento, o que passa necessariamente pelo confronto com a finitude, e como o pensar e o diálogo constituem-se reciprocamente como condição de possibilidade um do outro. Em última instância, só há pensar autêntico se for dialógico, e todo diálogo autêntico conduz ao pensamento.

Explicitamos, por fim, que tanto as relações autênticas, isto é, dialogadas, como as inautênticas, isto é, de mera comunicação e reproduzidas da lógica soberana e do estado de exceção, constituem-se, em última instância, como mediações. Toda relação humana é uma mediação, posto que só nos constituímos enquanto seres humanos, de forma mediada, tanto em relação a nós mesmo quanto em relação aos indivíduos, o que confere, por consequência, à sociabilidade a condição de mediação.

É neste sentido que afirmamos que mediar é preciso, é necessário, é uma condição da qual não podemos nos furtar, pois até mesmo a inação absoluta é um modo de mediar a relação com os demais. Porém, enquanto nossa condição existencial, nela sempre já estamos capturados, de modo que a decisão fundamental consiste, a cada instante, em simplesmente permanecer na mediação em que já estamos desde sempre inseridos, e aí pouca diferença faz se para manter ou romper totalmente com o status quo, ou então inaugurar, a cada momento, a possibilidade do diálogo, para o que é necessário perceber que viver não é preciso. Viver não é preciso não simplesmente porque não é uma necessidade, tanto que morremos, mas porque quando realmente vivemos, nos liberamos das amarras metafísicas em que buscamos falsas seguranças e habitamos o mistério, o desconhecido, o abismo a partir do qual, e somente dele, podemos entrar em relações autênticas.

6. Referências

ABERO, João Bosco. *Linguagem versus realidade: ensaio*. Bagé, RS: J. B. Abera, 1998.

AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima Pobreza: regras monásticas e formas de vida*. Trad. de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014.

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção [Homo Sacer II, 1]*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. de Henrique Burigo. 2ed. Belo Horizonte: Editora UFMG

AGAMBEN, Giorgio. *Nota Preliminar Sobre el Concepto de la Democracia*. In: **Democracia, ¿en qué estado?** AGAMBEN, Giorgio; BADIOU, Alan; BENSÁID, Daniel (et al). Buenos Aires: Prometeo Libros, 2010.

AGAMBEN, Giorgio. *Nudez*. Tradução de Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2009.

AGAMBEN, Giorgio. *O que é Contemporâneo? & Outros Ensaios*. Chapecó: Editora Argos, 2009.

AGAMBEN, Giorgio. *O que é um dispositivo*. Tradução de Nilcéia Valdati. Revista Ilha de Santa Catarina, 2º semestre de 2005.

AGAMBEN, Giorgio. *O Que Resta de Auschwitz: O Arquivo e a Testemunha [Homo Sacer III]*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

AGAMBEN, Giorgio. *O Reino e a Glória: Uma Genealogia Teológica da Economia e do Governo [Homo Sacer, II, 2]*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.

AGAMBEN, Giorgio. *O Sacramento da Linguagem: Arqueologia do Juramento [Homo Sacer II, 3]*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2011.

AGAMBEN, Giorgio. *O Uso dos Corpos [Homo Sacer IV, 2]*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2017.

AGAMBEN, Giorgio. *Pilatos e Jesus*. São Paulo: Boitempo Editorial; Florianópolis: Editora da UFSC, 2014.

AGAMBEN, Giorgio. *Signatura Rerum: Sobre o Método*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2019.

AGAMBEN, Giorgio. *Stasis: La Guerra Civil Como Paradigma Político*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2017.

AGOSTINHO, Santo. *As confissões*. Trad. Frederico Ozanam Pessoa de Barros. São Paulo: Edameris, 1964.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

BAUDRILLARD, Jean. *À Sombra das Maiorias Silenciosas – O Fim do Social e o Surgimento das Massas*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

BARTHES, Roland. *Aula: aula inaugural da cadeira de semiologia literária do Colégio de França*. Pronunciada em 7 de Janeiro de 1977. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Editora Cutrix.

BENJAMIN, Walter. *Crítica da Violência – Crítica do Poder*. In: **Documentos de Cultura, Documentos de Barbárie: Escritos Escolhidos**. São Paulo: Cultrix/Editora da Universidade de São Paulo, 1986.

BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. Tradução de Nélcio Schneider e Renato Ribeiro Pompeu. São Paulo: Boitempo.

BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus Editora, 2015.

BLOCH, Marc. *Apologia da História ou O Ofício de Historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. trad. Carmen C, Varriale et ai.; coord. trad. João Ferreira; rev. geral João Ferreira e Luis Guerreiro Pinto Cacaís. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1ª ed., 1998. V.1.

BORGES, Jorge Luis. Versión taquigráfica de la conferencia pronunciada por Jorge Luis Borges en la inauguración del ciclo cultural 1967 de la Escuela Camillo y Adriano Olivetti, el viernes 7 de abril.

BORGES, Jorge Luis. O Imortal in: Aleph

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil, de 24 de janeiro de 1967*. Fonte: Planalto. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao67.htm>)

BROUSSE, Marie-Hélène. *El psicoanálisis a la hora de la guerra*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tres Haches, 2015.

BUTLER, Judith. *Quadros de Guerra: Quando a vida é passível de luto?* Tradução de Sérgio Tadeu de Niemeyer Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha. 5ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

CASTELLS, Manuel. *Ruptura: a crise da democracia liberal*. Trad. de Joana Angélica d'Ávila Melo. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

CESAR, Bel. *Grande Amor: Um Objetivo de Vida – Diálogos Entre Lama Michel Rinpoche e Bel Cesar*. São Paulo: Editora Gaia, 2015.

DALLARI, Dalmo de Abreu. *Elementos de Teoria Geral do Estado*. 26ª ed. São Paulo: Saraiva, 2007.

DELEUZE, Gilles. *O que é um dispositivo*. In.: *O mistério de Ariana*. Ed. Vega – Passagens . Lisboa, 1996. Tradução e prefácio de Edmundo Cordeiro.

DINAMARCO, Cândido Rangel ; CINTRA, Antonio Carlos de Araújo ; GRINOVER, Ada Pellegrini . *Teoria geral do processo*. 27. ed. São Paulo: Malheiros Ed., 2011.

DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*. Tradução de Luzia Araújo. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. Tradução de Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 2011

ENRIQUEZ, Eugène. *Da Horda ao Estado: psicanálise do vínculo social*. Tradução de Teresa Cristina Carreteiro e Jacyara Nasciutti. 2ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

ESPOSITO, Roberto. *El dispositivo de la persona*. Traducción de Herber Cardoso. Buenos Aires: Amorrortu, 2011.

FERRAZ JUNIOR, Tercio Sampaio. *O Direito, entre o futuro e o passado*. São Paulo: Noeses, 2014.

FIGAL, Günter. *Oposicionalidade: o elemento hermenêutico e a filosofia*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

FLUSSER, Vilém. *Da Religiosidade: a literatura e o senso de realidade*. São Paulo: Escrituras Editora, 2002.

FORBES, Jorge. *Você Quer o Que Deseja?* Barueri: Manole, 2016.

FOUCAULT, Michel . *A ordem do discurso*. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 23 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013..

FOUCAULT, Michel. *Em Defesa da Sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Trad. de Maria Ermantina Galvão. 2ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*. Rio de Janeiro: Graal Editora, 1999.

FOUCAULT, Michel. *Linguagem e literatura*. In.: MACHADO, Roberto. **Foucault, a filosofia e a literatura**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2000

FOUCAULT, Michel. *Soberania e Disciplina*. In: **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal Editora, 1979.

FREUD, Sigmund. *Escritos sobre a Guerra e a Morte*. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2009.

FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

FREUD, Sigmund. *O Mal-estar na Civilização*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Heidegger urgente: introdução a um novo pensar*. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. tradução de Martha Conceição Gambini. São Paulo: Paz e Terra, 1990.

GUERRA FILHO, Willis Santiago. *O Conhecimento Imaginário do Direito*. Curitiba: Editora Prismas, 2017.

GUERRA FILHO, Willis Santiago. *Para Uma Filosofia da Filosofia - Conceitos de Filosofia*. Fortaleza: Casa José de Alencar Programa Editorial, 1999.

GUERRA FILHO, Willis Santiago. *Sobre a Origem Medieval de Noções Modernas como a de Direitos Humanos*. In.: PANÓPTICA - Direito, Sociedade e Cultura, [S.l.], v. 8, n. 2, p. 15-40, dez. 2013. Disponível em: <<http://www.panoptica.org/seer/index.php/op/article/view/308>>.

GUERRA FILHO, Willis Santiago; CARNIO, Henrique Garbellini. *Teoria Política do Direito – A Expansão Política do Direito*. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2013.

GUISALBERTI, Alessandro. *Guilherme de Ockham*. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.

HAN, Byung-Chul. *Agonia do Eros*. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

HAN, Byung-Chul. *La sociedad del cansacio*. Traducción de Arantzazu Saratzaga Arregi. Barcelona, Espanha: Herder Editorial, 2012.

HAN, Byung-Chul. *Sociedade do Cansaço*. Tradução de Enio Paulo Giachini. 2ed. ampliada. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

HEIDEGGER, Martin. *A coisa*. Tradução de Eudoro de Souza. In.: SOUZA, Eudoro de. Mitologia. Lisboa: Guimarães Editores, 1984.

HEIDEGGER, Martin. *Explicações da poesia de Hölderlin*. Trad. De Claudia Pellegrini Drucker. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2013

HEIDEGGER, Martin. *O caminho para a linguagem*. In: ***A caminho da linguagem***. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 6ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2012.

HEIDEGGER, Martin. *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*. In.: Coleção os Pensadores. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 2000.

HEIDEGGER, Martin. *O que é uma coisa?* Tradução de Carlos Morujão. Lisboa, Portugal: Edições 70.

HEIDEGGER, Martin. *O tempo da imagem no mundo*. Tradução de Alexandre Franco de Sá. In.: Caminhos de Floresta. Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas: Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

HEIDEGGER, Martin. *Sobre o Humanismo*. 3ed. Introdução, tradução e notas de Emanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro Ltda, 2009.

HEIDEGGER, Martin. *Tiempo y Ser*. Madrid, Tecnos, 2000. Traducción de Félix Duque.

HOBBSAWM, Eric. *Era dos Extremos: O Breve Século XX (1914-1991)*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 1995.

HUIZINGA, Johan. *Homo ludens: o jogo como elemento da cultura*. Tradução de João Paulo Monteiro. São Paulo: Perspectiva, 2012.

INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS. "*Deus não morreu. Ele tornou-se Dinheiro*". *Entrevista com Giorgio Agamben*. In: Instituto Humanitas Unisinos. 30.ago.2012. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/512966-giorgio-agamben>>. Acesso em: 7.jan.2021

INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS. *Cristianismo como religião: a vocação messiânica. Artigo de Giorgio Agamben*. In: Instituto Humanitas Unisinos. 25.maio.2017. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/174-noticias/noticias-2010/567993-cristianismo-como-religiao-a-vocacao-messianica-artigo-de-giorgio-agamben>>. Acesso em: 7.jan.2021.

JHERING, Rudolf von. *O Espírito do Direito Romano: Nas Diversas Fases de seu Desenvolvimento (Vol. I)*. Rio de Janeiro: Alba Editora, 1943.

KELSEN, Hans. *Dios y Estado*. In.: **Ensayos Sobre Jurisprudencia y Teología**. Trad. de Ulises Schmill. México: Distribuciones Fontamara, 2003

KELSEN, Hans. *Jurisdição Constitucional*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2007.

KELSEN, Hans. *O Problema da Justiça*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2011.

KELSEN, Hans. *Teoria Geral do Direito e do Estado*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2005.

KANTOROWICZ, Ernst. *Os Dois Corpos do Rei: Um Estudo Sobre a Teologia Política Medieval*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 1998.

LACAN, Jacques. *O Mito Individual do Neurótico ou A Poesia e Verdade na Neurose*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2008.

LACAN, Jacques. *O seminário: livro 10: a angústia*. Tradução de Vera Ribeiro .Rio de Janeiro:Zahar, 2005.

LACAN, Jacques. *O seminário: livro 16: de um outro ao outro*. Tradução de Vera Ribeiro; preparação de textos André Telles; versão final Angelina Harari e Jésus Santiago. Rio de Janeiro:Zahar, 2005

LACAN, Jacques. *O seminário, livro 23: o sinthoma*. Tradução de Sergio Laia. Rio de Janeiro:Zahar, 2007.

LACAN, Jacques. *O Triunfo da Religião - precedido de Discurso aos Católicos*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

LACAN, Jacques. *Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola*. In.: **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

LAFER, Celso. *A Reconstrução dos Direitos Humanos: Um Diálogo com o Pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 1991.

LEVI, Primo. *Os Afogados e os Sobreviventes: Os Delitos, os Castigos, as Penas, as Impunidades*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1990.

LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio. Uma Leitura das Teses Sobre o Conceito de História*. São Paulo. Boitempo Editorial. 2018.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Tradução de Paulo Neves. 2ed. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

MELO NETO, João Cabral de. *O Artista Inconfessável*.

MORA, Jose Ferrater. *Diccionario de Filosofia. Tomo II*. 5ª edição. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1965.

MORIN, Edgar. *Por uma reforma do pensamento*. In.: PENA-VEGA, Alfredo; ALMEIDA, Elimar Pinheiro de. (Org.) Rio de Janeiro: Garamond, 1999.

MURALT, André de. *A metafísica do fenômeno: as origens medievais e a elaboração do pensamento fenomenológico*. Tradução de Paula Martins. São Paulo: Ed. 34, 1998.

NANCY, Jean Luc. *La comunidad enfrentada*. Tradução de Juan Manuel Garrido. Buenos Aires: Ediciones La Cebra, 2007.

NANCY, Jean-Luc. *O título da letra: uma leitura de Lacan*. Tradução de Sérgio Joaquim de Almeida. São Paulo: Escuta, 1991.

NANCY, Jean Luc. *Um sujeito?*. In.: **O homem e o sujeito**. Tradução de Francisco R. de Farias. Rio de Janeiro: Revinter,

NEVES, A. Castanheira. *A Crise Atual da Filosofia do Direito no Contexto da Crise Global da Filosofia*. Coimbra: Coimbra Editora, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral III*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

OCKHAM, Guilherme de. *Obras políticas*. Tradução de José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Linguístico-Pragmática na filosofia contemporânea*. 2ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

OLIVEIRA, Rafael Tomaz de. *Decisão judicial e o conceito de princípio: a hermenêutica e (in)determinação do direito*. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2008.

OXFAM, Brasil. *Bilionários da América Latina e do Caribe aumentam fortunas em U\$\$ 48,2 bilhões durante pandemia, enquanto maioria da população perdeu emprego e renda*. Revista digital Carta Maior. Acesso em 30.7.2020.

PAZ, Octavio. *O Arco e a Lira*. Trad. de Ari Roitman e Paulina Wacht. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

PESSOA, Fernando. *O Livro do Desassossego*. Edição de Jerónimo Pizarro. Rio de Janeiro: Tinta-da-china, 2016.

PESSOA, Fernando. *Poesias*. 15ª ed. Lisboa: Ática, 1995

PESSOA, Fernando. *Poemas de Ricardo Reis* (Edição Crítica de Luiz Fagundes Duarte.) Lisboa: Imprensa Nacional — Casa da Moeda, 1994: 168a.

PIERUCCI, Antônio Flávio. *O Desencantamento do mundo: Todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Editora 34, 2003.

PIKETTY, Thomas. *O Capital no Século XXI*. Rio de Janeiro: Editora Intrínseca, 2013.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: Vol. 2 Patrística e Escolástica*. São Paulo: Paulus, 2005.

RIBEIRO, Renato Janine. *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra seu tempo*. 2.ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2005.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A Gramática do Tempo – Para Uma Nova Cultura Política*. São Paulo: Cortez Editora, 2008.

SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Belo Horizonte: Editora Del Rey, 2006.

SCHMITT, Carl. *O Conceito do Político – Teoria do Partisan*. Belo Horizonte: Editora Del Rey, 2009.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. *Literatura y ficción científica: malestar en la cultura y biopolítica*. In.: Tropelías. Revista de Teoria de la Literatura y Literatura Comparada, 25 – 2016

SERRANO, Pedro Estevam Alves Pinto. *Autoritarismo e Golpes na América Latina: Breve Ensaio Sobre Jurisdição e Exceção*. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2016.

SLEE, Tom. *Uberização: a nova onda do trabalho precarizado*. Trad. de João Peres; notas da edição Tadeu Breda, João Peres. São Paulo: Editora Elefante, 2017.

SOARES, Luiz Eduardo. *A invenção do sujeito universal: Hobbes e a política como experiência dramática do sentido*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1995.

SOUZA, Jessé. *A Radiologia do Golpe: Entenda Como e Porque Você Foi Enganado*. Rio de Janeiro: Editora LeYa, 2016.

STEIN, Ernildo. *Racionalidade e existência: o ambiente hermenêutico e as ciências humanas*. Ijuí: Unijuí, 2008.

STEIN, Ernildo. *Racionalidade e existência: uma introdução à filosofia*. Porto Alegre: L&PM Editores, 1988.

TADDEO, Carlos Eduardo. *A Guerra não Declarada na Visão de um Favelado*. São Paulo, 2012.

TAYLOR, Charles. *Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Sociedade na Grécia Antiga*. Tradução de Myriam Campello. 3ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.

VEZZULA, Juan Carlos. *Teoria e Prática da Mediação*. Curitiba-PR: Instituto de Mediação, 1994.

VIEIRA, List. *O poder das multinacionais e o retorno do Estado*. Revista digital Carta Maior, acesso em 30.07.2020. [O poder das multinacionais e o retorno do Estado](#)

VILLEY, Michel. *A Formação do Pensamento Jurídico Moderno*. Trad. de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

WARAT, Luis Alberto. *Surfando na pororoca: o ofício do mediador*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004.

WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. Trad. de José Marcos Mariani de Macedo ; revisão técnica, edição de texto, apresentação, glossário, correspondência

vocabular e índice remissivo Antônio Flávio Pierucci. — São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ZAVERUCHA, Jorge. *Relações Civil-Militares: O Legado Autoritário da Constituição Brasil de 1988*. In: TELES, Edson; SAFATLE, Vladimir (Orgs.). **O Que Resta da Ditadura: A Exceção Brasileira**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010, p. 69).

<http://www1.folha.uol.com.br/equilibrioesaude/2014/12/1563458-depressao-ja-e-a-doenca-mais-incapacitante-afirma-a-oms.shtml>

<https://nacoesunidas.org/oms-suicidio-e-responsavel-por-uma-morte-a-cada-40-segundos-no-mundo/>

<https://epoca.globo.com/numero-de-escolas-publicas-militarizadas-no-pais-cresce-sob-pretexto-de-enquadrar-os-alunos-22904768#:~:text=Um%20levantamento%20feito%20por%20%C3%89POCA,gest%C3%A3o%20de%20militares%20nesses%20estados.>

<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-51822924>