THÈSE DE DOCTORAT EN COTUTELLE

LA « CHUTE DU MASQUE » DEVANT LES « RAISONS DE SÉCURITÉ » : UN PARCOURS GÉNÉALOGIQUE À TRAVERS LES RAISONS DE L'ÉTAT.

O "CAIR DA MÁSCARA" DIANTE DAS "RAZÕES DE SEGURANÇA": UM PERCURSO GENEALÓGICO PELAS RAZÕES DO ESTADO.

THÈSE PRÉSENTÉE À
L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES
ET
À L'UNIVERSITÉ DO VALE DO RIO DOS SINOS (UNISINOS)
COMME EXIGENCE PARTIELLE DU

DOCTORAT EN PHILOSOPHIE (UQTR)

PAR
EDUARDO TERGOLINA TEIXEIRA

JUILLET 2019

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

EDUARDO TERGOLINA TEIXEIRA

O "CAIR DA MÁSCARA" DIANTE DAS "RAZÕES DE SEGURANÇA":

Um Percurso Genealógico pelas Razões do Estado

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor, na modalidade de cotutela, pelos Programas de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS e da Université du Québec à Trois-Rivières – UQTR
Área de concentração: Filosofia Social e Política

Orientadores: Prof. Dr. Castor Mari Martín Bartolomé Ruiz
Prof. Dr. Sébastien Charles

São Leopoldo/Trois-Rivières
2019

T266c Teixeira, Eduardo Tergolina.
O "cair da máscara" diante das "razões de segurança": um percurso genealógico pelas razões do Estado / por Eduardo Tergolina Teixeira. – São Leopoldo; Trois-Rivières, 2019.

573 f. ; 30 cm.

Tese (doutorado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, São Leopoldo, RS; Université du Québec à Trois-Rivières, Département de Philosophie et des Arts, Trois-Rivières, Québec, 2019.
Área de concentração: Filosofia Social e Política.
Orientação: Prof. Dr. Castor M. M. Bartolomé Ruiz, Escola de Humanidades; Prof. Dr. Sébastien Charles, Département de Philosophie et des Arts.

1.Ciência política – Filosofia. 2.Estado. 3.Soberania. 4.Golpes de Estado. 5.Razão de Estado. 6.Segurança nacional. 7.Direito e política. I.Bartolomé Ruiz, Castor M. M. II.Charles, Sébastien. III.Título.

CDU 1:32
321.01
34:32

Catalogação na publicação:
Bibliotecária Carla Maria Goulart de Moraes – CRB 10/1252

Eduardo Tergolina Teixeira

O "CAIR DA MÁSCARA" DIANTE DAS "RAZÕES DE SEGURANÇA":

Um Percurso Genealógico pelas Razões do Estado

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor, na modalidade de cotutela, pelos Programas de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS e da Université du Québec à Trois-Rivières – UQTR

Aprovado em 17/09/2019.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Castor Mari Martín Bartolomé Ruiz – Universidade do Vale do Rio dos Sinos

---

Prof. Dr. Sébastien Charles – Université du Québec à Trois-Riviéres

---

Prof. Dr. Inácio Helfer – Universidade do Vale do Rio dos Sinos

---

Profª. Drª. Syliane Malinowski-Charles – Université du Québec à Trois-Riviéres

---

Prof. Dr. Daniel Arruda Nascimento – Universidade Federal Fluminense

A Raquel, amor da minha vida.

AGRADECIMENTOS

Manter o timão em governo, mesmo nos vários momentos em que a mão tremeu, apenas foi possível em virtude do imprescindível apoio de inestimáveis pessoas queridas. Nesse sentido, *agradeço* ao Professor Doutor Castor Mari Martín Bartolomé Ruiz, por haver dedicado seu tempo e atenção à zelosa orientação de seu aluno; pelo rigor filosófico-científico que imprimiu na aguda correção do presente trabalho; pelas incontáveis horas de aulas e encontros, pela generosidade, apenas encontrada no genuíno Professor, em transmitir seu imenso conhecimento filosófico e humano; e, sobretudo, pelo amparo nos momentos mais difíceis. Ao Professor Doutor Sébastien Charles, pela acolhida no Québec, pela recepção na UQTR, pelas orientações e pelo contato constantes, pelo apoio incondicional com vistas à concretização de meu sonho de estudar no exterior, por viabilizar a apresentação de parte da presente pesquisa na mesa temática *"Reconciling Freedom and Security: Reflections on Current Issues",* por ocasião do 15° Congresso da *International Society for the Study of European Ideas - ISSEI,* realizado em Łódź, Polônia, por me introduzir no universo dos pensadores franceses e por dedicar seu tempo e atenção à leitura e à correção desta tese e à transmissão de seu vasto conhecimento filosófico. À Professora Doutora Syliane Malinowski-Charles, Diretora do *Comité de programme de cycles supérieurs* da Filosofia na UQTR, pela acolhida na Universidade e em Trois-Rivières e por gentilmente incluir-me no *Laboratoire sur l'histoire et la pensée modernes (XVIe-XVIIIe siècles),* permitindo-me participar dos formidáveis debates filosóficos ali travados. À Professora Doutora Naïma Hamrouni e ao Professor Doutor Serge Cantin, pelos ótimos cursos *Théories de la Justice* e *Séminaire de recherche en philosophie politique et philosophie du droit.* Aos Professores Doutores Alfredo Santiago Culleton, Inácio Helfer e Luiz Rohden, pelas aulas excepcionais e inolvidáveis, por todo o conhecimento transmitido e pelo incansável, incondicional e imprescindível apoio à concretização do convênio de cotutela entre as Universidades. Aos Professores Doutores Alvaro Luiz Montenegro Valls e Gabriel Ferreira da Silva, pelas inúmeras conversas, pelos conselhos, recomendações e pelos amplos ensinamentos filosóficos transmitidos. Aos corpos administrativos da Unisinos e da UQTR, a seus bibliotecários, aos atendentes, aos secretários, cito aqui especialmente Luciane da Silva e Sabrina Dissiuta, Raphaëlle Morin, Mireille Lehoux e Anabel Demers. Aos queridos amigos que fiz na comunidade de brasileiros do Québec. A Oberto Marrama, pela acolhida em solo *trifluvien*, e a Alberto Luis López, pelas várias horas de convívio e amizade. A Hélène Champagne e Jocelyn Frenette, a Jean-Charles e Janine Corsetti, pela generosidade em me receberem em suas residências em Trois-Rivières,

bem como agradeço aos demais integrantes da comunidade católica de Saint-Jean-de-Brébeuf, por tão bem acolherem um estrangeiro. A Lise Gervais, por haver inserido Raquel no voluntariado humanitário *québécois*. Aos meus caríssimos amigos dos grupos de pesquisa da Unisinos *Ética, Biopolítica e Alteridade* e *Filosofia Política, Normatividade e Dialética*, aqui cito (obviamente, em caráter não exaustivo) Márcia Rosane Junges (querida amiga), William Costa, Odair Camatti, Joel Decothé, Adilson Feiler, José Roque Junges, Polyana Tidre, Sérgio Fernando Maciel Corrêa, Daniel Nery, Érika Peixoto, Vivian Ritter, Carolina Molina Reyes, dentre tantos colegas queridos. Aos amigos do Grupo de Trabalho *Filosofia Política Contemporânea* da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia – ANPOF (um autêntico oásis, que nos fornece lufadas de ar fresco e aplaca a aridez de nosso cotidiano), dentre os quais aqui cito Daniel Arruda Nascimento (inspiração constante) e Maria Cristina Müller, agradeço a todos os colegas do grupo pela ampla acolhida, pelo convívio e pelas profícuas trocas de ideias. A Jair Dupont e Mathilde Le Tourneur du Breuil, pelas excelentes aulas, imprescindíveis a me introduzir no conhecimento da difícil língua de Molière (nesse mesmo sentido, agradeço também a Hélène Champagne, pelas percucientes correções de meus textos acadêmicos em Trois-Rivières). Aos estimados colegas e amigos da Defensoria Pública da União, à falta de quem esta senda certamente não poderia ter sido trilhada. E, evidentemente, àquelas pessoas que formam meu núcleo absolutamente irrenunciável nesta vida, para quem o agradecimento não pode senão invadir o inefável: *minha Raquel; minha mãe,* Roselene, e *meu pai,* Jorge (sem os quais *nada*), e *minha irmã* querida, Elisa. A Deus, que faz novas todas as coisas e insiste em não me deixar desistir.

"Todo abismo é navegável a barquinhos de papel".
Guimarães Rosa (Desenredo)

RESUMO

A presente tese tem como objetivo promover um percurso orientado a uma tentativa de compreensão do conceito de *razão de Estado*, de seus elementos, de sua operabilidade e de uma eventual persistência desta concepção nos tempos atuais. "Estrela polar" da política moderna, a razão de Estado traz consigo uma disputa mais profunda: teorizada juntamente com o Estado, no alvorecer da Modernidade, ela reflete um embate entre a heteronomia e a autonomia e uma disputa em torno da perquirição sobre o conceito e os limites do próprio fenômeno estatal, inevitavelmente desaguando-se na questão sobre "qual a *razão* do Estado?". Havendo conhecido, nomeadamente nos séculos XVI e XVII, seu momento fulgurante (em que era, em profusão, calorosamente pensada e debatida, inclusive nos círculos não especializados), cabe indagar de que maneira esta razão de Estado chegou até nós e se, porventura, seguiria operante na contemporaneidade, mesmo que sob a forma de "assinaturas", ou quiçá revelando-se como uma "excrescência" ainda enraizada em nosso modelo democrático. Dessa forma, assumindo como pressupostos a vigência, na atualidade, dos imperativos de "necessidade" e de "segurança" e a (questionável) utilização do discurso do medo como estratégia política – no intuito de se engendrar um estado de crise permanente –, a presente pesquisa busca perquirir se tais elementos não permitiriam revelar-nos, ao fim e ao cabo, uma razão de Estado que segue em operação, mesmo que sob nova roupagem. Nesse contexto, a constatação estarrecedora de que o argumento da "segurança" não configuraria muito mais do que uma simples quimera permite indagar-se sobre uma razão de Estado que – malgrado ainda conserve sua imprescindibilidade – afigura-se, hodiernamente, quiçá cada vez mais mordaz. Transitando pelas engrenagens de uma máquina governamental, que articula os polos da *soberania* e do *governo*, a razão de Estado terminaria por capturar a vida humana, vida esta que – sofrendo um notório e diagnosticável processo de *despolitização* na atualidade – parece nunca haver se visto de tamanha forma controlada. Se tais constatações encontram, de fato, alguma procedência, calha pensar, alfim, sobre as potencialidades dessa vida que (a despeito de emaranhada nas malhas da estatalidade e sujeita, ante o *"cair da máscara"*, aos excessos de um poder que, "no frigir dos ovos", desconhece limites) deve, no ambiente democrático, ainda assim, buscar *resistir*, atentando, sobretudo, ao que toca à conservação de um *poder não fazer*, atributo sem o qual seguir chamando esta vida de *política* – ou mesmo seu titular de *persona* – se nos revela um desafio, a bem dizer, intransponível.

Palavras-chave: Razão de Estado. Soberania. Governo. Estado securitário. Razões de segurança.

RÉSUMÉ

L'enjeu de cette thèse est de présenter un cheminement théorique afin d'en venir à une tentative de compréhension du concept de *raison d'État,* de ses éléments constituants, de son opérabilité et d'une éventuelle survivance de cette conception de nos jours. « Étoile polaire » de la politique moderne, la notion de raison d'État met en jeu un conflit latent : théorisée conjointement avec la notion d'État à l'aube de la Modernité, elle renvoie à une opposition entre hétéronomie et autonomie et à un débat autour de la définition du concept et des limites du phénomène étatique lui-même. Tout cela débouche sur la question suivante : « quelle est la *raison* de l'État ? ». Ayant connu son « heure de gloire » surtout au XVI^{e} et au XVII^{e} siècle, où la raison d'État fut pensée et débattue avec chaleur et profusion, y compris dans des cercles non spécialisés, il est intéressant de se demander comment cette notion de raison d'État est arrivée jusqu'à nous et si elle continue d'opérer aujourd'hui, par des « signatures », ou sous la forme d'une « excroissance » encore enracinée dans notre modèle démocratique. Ainsi, en reconnaissant certains présuposés actuels comme ceux de « nécessité » et de « sécurité » et l'utilisation (questionnable) du recours à la peur comme stratégie politique (afin d'engendrer un état de crise permanente), notre recherche vise à évaluer la possibilité que ces éléments puissent nous révéler que le discours sur la raison d'État continue d'opérer, bien que revêtu de nouveaux oripeaux. Dans ce contexte, la constatation stupéfiante que l'argument de la « sécurité » ne serait qu'une simple chimère nous permet de nous interroger sur une raison d'État qui, bien qu'elle conserve encore son caractère indispensable, se montrerait peut-être, de nos jours, de plus en plus insidieuse. En se déplaçant à l'intérieur des engrenages d'une machine gouvernementale articulant le pôle de la *souveraineté* et celui du *gouvernement*, la raison d'État finirait par englober intégralement la vie humaine, une vie qui, en subissant un processus notoire et visible de *dépolitisation*, semble n'avoir jamais été si contrôlée qu'aujourd'hui. Si de telles constatations ont une quelconque pertinence, alors il convient de s'interroger au final sur les potentialités de notre vie qui, quand *le masque tombe*, apparaît prise dans les mailles du phénomène étatique et de la sujétion, et dans les excès d'un pouvoir semblant ne pas connaître de limite, et sur la possibilité, dans l'environnement démocratique qui est le nôtre, de *résister*, en concevant cette résistance avant tout comme un *pouvoir-de-ne-pas-faire,* sans lequel il serait impossible de continuer de caractériser notre vie de *politique* – ou même de faire du sujet de celle-ci une *persona* –, constat qui se révèle à nous comme un défi, à vrai dire insurmontable.

Mots-clés : Raison d'État. Souveraineté. Gouvernement. État sécuritaire. Raisons de sécurité.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO 12
1.1 UM ESTADO EM CRISE 12
1.2 UM ESTUDO GENEALÓGICO 23
1.3 O ITINERÁRIO 30

2 PRELÚDIO: A VIDA E A RAZÃO DE ESTADO 34
2.1 A VIDA HUMANA E A POLÍTICA COMO GESTÃO DAS NECESSIDADES 34
2.2 A MÁQUINA GOVERNAMENTAL 40
2.2.1 Soberania e governo: uma bipolaridade que não se pode resolver 40
2.2.2 Razão de Estado e Exceção Soberana 49
2.3 O IMPERATIVO DA SEGURANÇA 54
2.4 O ESTADO DA "RAZÃO DE ESTADO" 60

3 UMA IDEIA DE RAZÃO DE ESTADO NA ANTIGUIDADE E NA IDADE MÉDIA 71
3.1 ANTIGUIDADE 71
3.2 IDADE MÉDIA 74
3.2.1 A Análise de Gaines Post 74
3.2.1.1 A Resistência à Ideia 75
3.2.1.2 As Hipóteses 80
3.2.1.3 A Tradição Romana 85
3.2.1.4 João de Salisbury 87
3.2.1.5 Os Canonistas 90
3.2.1.6 Os Juristas 92
3.2.1.7 Os Filósofos Escolásticos 104
3.2.1.8 As Conclusões de Gaines Post 110
3.2.2 A Análise de Michel Senellart 116
3.3 LIMIAR 122

4 NICOLAU MAQUIAVEL: O PAI DA IDEIA DE RAZÃO DE ESTADO? 126
4.1 MAQUIAVEL SOB A LUPA DE FRIEDRICH MEINECKE: O FLORENTINO COMO PAI DA TEORIA DA RAZÃO DE ESTADO 127
4.2 MAQUIAVEL E O MAQUIAVELISMO NA VISÃO DE MICHEL SENELLART 142
4.3 A CRÍTICA DE CESARE VASOLI A FRIEDRICH MEINECKE QUANTO À PATERNIDADE DO CONCEITO DE RAZÃO DE ESTADO 154

4.4 LIMIAR 158

5 GIOVANNI BOTERO E A RAZÃO DE ESTADO: INTERESSE, ECONOMIA E A POLÍTICA INTEIRA 160

5.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS 160

5.2 O CONTEXTO EM QUE INSERTO O PENSAMENTO BOTERIANO: A ANÁLISE DE ROMAIN DESCENDRE 162

5.2.1 O Estado, da Palavra à Coisa 162

5.2.2 *Stato* e *Dominio* 165

5.2.3 Violência e Razão 173

5.2.4 Justiça e Religião 182

5.2.5 A Política Inteira 189

5.2.6 Fontes e Independência 193

5.2.7 Completude do Poder, Instituição do Saber 196

5.3 GIOVANNI BOTERO SOB A PERSPECTIVA DE MICHEL SENELLART 199

5.3.1 Estado e Razão de Estado em Giovanni Botero 199

5.3.2 O Paradigma da Guerra com vistas à Promoção da Paz Civil 207

5.3.3 Economia e Interesse 211

5.4 GIOVANNI BOTERO SOB O PONTO DE VISTA DE FRIEDRICH MEINECKE 225

5.5 LIMIAR 228

6 AUTONOMIA E HETERONOMIA, IMANÊNCIA E TRANSCENDÊNCIA: A RAZÃO DE ESTADO E O EMBATE ENTRE DOIS DISCURSOS 239

6.1 A RAZÃO DE ESTADO: UMA AÇÃO POLÍTICA QUE SE ABRE À INTERPRETAÇÃO 240

6.2 A RAZÃO DE ESTADO E O EMBATE ENTRE DOIS SISTEMAS: O SURGIMENTO DO ESTADO COMO UMA RELIGIÃO DE TODO TERRENA 247

6.3 O ESTADO DA RAZÃO DE ESTADO 268

6.4 TORNAR O ESTADO RACIONAL: O PENSAMENTO COMO DEFESA 272

6.5 SEGREDO E PUBLICIDADE 283

6.6 O SER HUMANO CONDENADO A SER AUTÔNOMO 290

6.7 LIMIAR 303

7 O GOVERNO DE TODOS E DE CADA UM: A RAZÃO DE ESTADO E A POLÍCIA . 307

7.1 UMA RACIONALIDADE POLÍTICA 308

7.2 O PODER PASTORAL 309

7.3 A RAZÃO DE ESTADO 321
7.4 A TEORIA DA POLÍCIA 330
7.5 LIMIAR 347

8 O GOLPE DE ESTADO: A RAZÃO DE ESTADO QUE MOSTRA SUA FACE VIOLENTA 354
8.1 NECESSIDADE, VIOLÊNCIA E TEATRALIDADE 354
8.2 A PERSPECTIVA DE GABRIEL NAUDÉ 358
8.2.1 Dados Biográficos do Teórico do Golpe de Estado 358
8.2.2 O Ministro e o Secretário: a Arte de Falar e de Calar 360
8.2.3 O Golpe de Estado em Gabriel Naudé 362
8.2.3.1 A Conceituação do Golpe de Estado e as Três Ordens do Político: uma Racionalidade Propriamente Política 362
8.2.3.2 Ação Política e Necessidade 368
8.2.3.3 O Abjeto e sua Justificação Política 371
8.3 LIMIAR 380

9 A RAZÃO DE ESTADO E O CONTRATUALISMO HOBBESIANO: O DECLÍNIO DE UM CONCEITO? 393
9.1 NOTAS INICIAIS 393
9.2 HOBBES E A RAZÃO DE ESTADO: APOGEU OU DECLÍNIO DO CONCEITO? ..405
9.2.1 Hobbes e a Razão de Estado na Ótica de Friedrich Meinecke 408
9.2.2 O Ponto de Vista de Micheline Triomphe 415
9.2.3 A Perspectiva de Noel Malcolm 419
9.2.4 A Compreensão de Gianfranco Borrelli 435
9.3 LIMIAR 437

10 A RAZÃO DE ESTADO À ÉPOCA DO "ESTADO DAS RAZÕES DE SEGURANÇA" 447
10.1 A TRANSFORMAÇÃO DE UMA RACIONALIDADE E A POLÍCIA ATUAL 447
10.2 AS RAZÕES DE SEGURANÇA E O ESTADO SECURITÁRIO 464
10.3 A RAZÃO DE ESTADO E AS RAZÕES DE SEGURANÇA 499

11 A TÍTULO CONCLUSIVO: PODEMOS NOS DESEMBARAÇAR DESSA RAZÃO? 514

REFERÊNCIAS 556

1 INTRODUÇÃO

"Governar significa fazer uma série contínua de pequenos golpes de Estado".
Giorgio Agamben

1.1 UM ESTADO EM CRISE

O Estado, ante a possibilidade de sua higidez encontrar-se em risco, cessa de compor e *golpeia duramente;* cessa de *conceder respeitar a lei* e adota *todas* as medidas *necessárias* à sua *preservação*. Não há direito, em expectativa ou já adquirido, não há *status* ou magistratura, não há regime jurídico, não há coisa julgada, não há garantias, quando se está diante da possibilidade do comprometimento da própria estatalidade ou na iminência de sua destruição. Ante o momento "crítico", *a máscara cai,* e desvela-se uma face menos amigável, a qual pronunciará apenas um único e claro recado: *"não enfrente o Estado"; "não se meta com a força estatal",* uma disputa com o Estado (detentor, em monopólio, do uso legítimo da violência) talvez não se afigure muito alvissareira.

Ousamos dizer se tratar de entendimento assentado aquele que defende que o "mais frio de todos os monstros frios" foi engendrado justamente para (tendo como sua vocação precípua) *proteger a vida humana,* conferir-lhe *segurança, quietude* e condições de *prosperidade.* Mas, no limite, para fazer valer seus propósitos e garantir sua integridade, o Estado pode, paradoxalmente, acabar por triturar esta vida humana. Este *"dominio"*[1], este ente soberano que (na insuperável visão de Thomas Hobbes) tem como finalidade precípua proteger o indivíduo, promover-lhe paz e segurança (apresentando-se como o paladino defensor da vida humana), poderá, entretanto, enveredar por outro caminho e – a fim de garantir a "preservação" do "bem comum", da "ordem pública" – não ver outra saída senão extinguir esta vida, varrer de sua frente todo direito, toda garantia, podendo demover o próprio ordenamento jurídico[2]. Agamben, aliás, aponta com mestria a situação paradoxal em que mergulhada esta vida a qual deveria ser objeto de proteção, mas que, atualmente, é apenas incluída nas malhas da estatalidade na medida de sua própria exclusão. Se esta constatação é, de fato, verdadeira, poderíamos arriscar concluir (até com certo grau de certeza) que Hobbes não saberia estar de acordo com uma tal situação.

---

[1] Na expressão empregada por Giovanni Botero, no alvor do Estado moderno.

[2] O paradoxo que recobre a relação do soberano com o ordenamento jurídico foi apontado por Carl Schmitt (In: SCHMITT, Carl. *Teología Política*. Tradução de Francisco Javier Conde e Jorge Navarro Pérez. Madrid: Trotta, 2009. p. 13 e seguintes) e retomado por Giorgio Agamben (In: AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*. Il potere sovrano e la nuda vita. Torino: Einaudi, 1995. p. 19).

Se vetustos brocardos como *necessitas legem non habet* e *salus populi suprema lex esto,* se o respeito à *ratio reipublicae*, à *ratio publicae utilitatis* são expressões e axiomas que se nos apresentam deveras atuais, conservando uma hodiernidade insofismável, as práticas políticas levadas a cabo ao longo dos séculos forjaram, por outro lado, um Estado de extrema particularidade neste final de século XX, início de século XXI. Se, por um lado, como nos revela Giorgio Agamben, não raro reconhecemos, nas práticas e nos discursos modernos, as assinaturas do arcaico – argumentos, justificativas e atos claramente remontando a (e encontrando seu fundamento em) estruturas antigas e medievais –, forçoso reconhecer, de outra parte, as peculiaridades que este cenário do Estado democrático de direito apresentou à humanidade, com seus inegáveis benefícios e avanços, mas também com seus talvez insuperáveis obstáculos e dificuldades, que arriscam, até mesmo, fazer ruir toda a estrutura jurídico-política construída e hoje vigente. Com efeito, ousamos dizer que este Estado que aparece a nós neste século XXI é um Estado que se encontra em um franco processo de descaracterização, de afastamento de sua vocação primeira de proteção da vida humana, lobriga-se que a "preservação" aqui é de outra coisa; trata-se de um Estado mergulhado no paradoxo e enredado em uma rematada *crise;* uma crise que pode mesmo estar a corroer as suas mais elementares bases constitutivas.

Giorgio Agamben, secundando a análise do pensador alemão Walter Benjamin, aponta para uma crise na própria dialética *poder constituinte – poder constituído;* em termos benjaminianos, entre a *violência que põe* e a *violência que conserva* o direito. Na esteira do alemão, sustenta o italiano a existência de um problema de base, insolúvel se continuarmos no interior desta estrutura dialética. A uma violência que põe o direito, seguir-se-á obrigatoriamente uma violência que deverá conservá-lo; à qual, no máximo seguirá uma nova violência, que estabelecerá um novo direito, e assim por diante. Exsurge de sua análise uma profunda descrença neste modelo, percebendo-se que a saída não virá nem do poder constituído, nem de uma revolução que possa estabelecer uma nova ordem jurídica. Na visão agambeniana este modelo de Estado falhou, e com ele o conceito de cidadania (a propósito, o filósofo lembra que *"a pátria será quando todos nós formos estrangeiros")*[3]. Na leitura enigmática de Agamben, tal crise apenas poderia ser superada se conseguíssemos modificar o paradigma jurídico-político em que estamos enredados; a solução poderia emergir apenas a partir de uma séria, escrupulosa e obstinada reflexão em direção à *"deposição" do direito,* à

[3] AGAMBEN, Giorgio. Perché non ho firmato l'appello sullo ius soli. *Quodlibet.* Roma, 18 out. 2017. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-perch-on-ho-firmato-l-appello-sullo-ius-soli>. Acesso em: 28 fev. 2019.

desativação dos dispositivos que lhe dão sustentação e legitimidade, uma reflexão dirigida à instauração não de um poder constituído ou constituinte, mas de poder *destituinte*[4], cenário no qual este direito, atualmente operante, ver-se-ia superado, apenas *"lembrado"* em suas instituições e estruturas, aberto então para um *novo uso*[5].

Tal demandaria uma revolução para lá de copernicana, destinada apenas aos bem-pensantes. De todo modo, não é entendimento que faça, por outro lado, exsurgir insuperáveis divergências a percepção de que o Estado democrático de direito não está atualmente a atravessar um rio tranquilo, mas, ao contrário, a enfrentar um tempestuoso processo de profunda *crise*. E esta crise talvez possa ser constatada, inclusive, na própria *utilização permanente,* em ações políticas de governo, do termo *"crise";* Agamben, a propósito, denuncia isso. Pedindo vênia a Hannah Arendt, poderíamos admitir que atualmente há algo como uma *"banalização da crise"*, ou a estratégica utilização, em permanência, do termo "crise", a fim, até mesmo, de "jogar fumaça" na verdadeira crise. A própria fabricação e instrumentalização da "crise" já denota, de saída, que nossos pressupostos já não estão muito certos e de que nos encontramos, de fato, mergulhados em uma crise (esta, sim, não discutida, não trazida ao debate, pois faria ruir o sistema).

Agamben nos ensina que, fundamentalmente, o termo *"crise"* associa-se a três acepções: uma, *jurídica*; outra, *médica* e uma terceira, de ordem *teológica*. Provinda do termo grego *"κρίνω" ("krino"), "crisis"* (i) pode designar o *julgamento em tribunal,* o momento em que a causa judicial alcança seu paroxismo, está "madura" e é, então, levada a ser decidida pela Corte; este é o momento de crise. Ademais, (ii) *"crisis"* pode significar, no âmbito das ciências médicas, o momento em que o médico deve "julgar" se o paciente irá morrer ou sobreviver; trata-se também de um paroxismo, de um momento crítico, *decisivo*. Agamben aponta que estes dias relacionados a este momento da decisão médica são chamados *"krisimoi",* os *"dias decisivos"*. (iii) No âmbito teológico, a seu turno, o termo *"crisis"* está associado ao tempo do Juízo Final, também um momento de paroxismo, quando Cristo vem e

---

[4] AGAMBEN, Giorgio. Vers une théorie de la puissance destituante. *Lundi Matin*, Paris, n. 45, 25 jan. 2016. Disponível em: <https://lundi.am/vers-une-theorie-de-la-puissance-destituante-Par-Giorgio-Agamben>. Acesso em: 12 nov. 2018; AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*. Edizione integrale 1995-2015. Macerata: Quodlibet, 2018b.
p. 1268; AGAMBEN, Giorgio. *O Uso dos Corpos*. Tradução de Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017b. p. 298.

[5] AGAMBEN (2018b), p. 228; AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção.* Tradução de Iraci Domenciano Poleti, 2ª. ed., São Paulo: Boitempo, 2007a. p. 98.

julga, no último dia[6]. É o momento da ruptura por excelência, da ruptura total. Agamben ressalta que, para Tomás de Aquino, referida *"crisis"* só pode se dar *no último dia:*

> O juízo diz respeito ao término, por meio do qual as coisas são conduzidas a seu fim (...) Não se pode dar um juízo de algo mutável antes da sua consumação (...) por isso é necessário que o juízo final aconteça no último dia, único no qual será possível decidir por completo e de forma manifesta o que diz respeito a cada homem[7].

Nesse sentido, vale perceber que, analise-se a questão sob o ponto de vista jurídico, médico ou teológico[8], *"crisis"* remete a um *ponto preciso no tempo,* a uma *decisão* que deve ser tomada em um *momento específico, bem definido*, o momento *crítico*. Há, pois, de um lado, a *decisão*; de outro, o *instante*, a *temporalidade bem definida,* específica, em uma conjuntura de exceção. A *decisão*, pois, em uma situação excepcional, na *crise*, é levada a efeito em um *momento* preciso, bem *definido*.

Ocorre que, no Estado do século XXI, conforme a crítica agambeniana, desconectou-se a "crise" de seu elemento temporal, passando a crise a ser a *"crise de todos os dias"*, paradoxalmente, uma *crise permanente.* O filósofo italiano enfatiza que, assim se procedendo, compromete-se uma categoria política, mas sobretudo *jurídica*, de cabal importância: precisamente, a categoria da *decisão;* a decisão, que justamente era o bastião por meio do qual Carl Schmitt buscava fundamentar o poder do soberano no momento do estado de exceção, é agora a categoria profundamente sacudida e inapelavelmente abatida, ante a *"exceção de todos os dias"*. A um processo de crise perene, de crise diária, de todos os dias, vai corresponder uma *impossibilidade de decisão* (como já vaticinava, com efeito, Walter Benjamin, em crítica à doutrina schmittiana); a propósito, nada sendo tão prejudicial e temível ao direito do que justamente um processo no qual se desenrolam todos os atos, mas no qual não há decisão, no qual a possibilidade mesma da decisão restou obstaculizada (talvez não seja por acaso que o direito também se encontre, de fato, em profunda crise).

O pensador italiano aponta que, na atualidade, antes que um momento específico, grave, excepcional, crítico, que enseja a instauração formal de um estado de exceção (a fim de restaurar a normalidade e preservar a ordem pública), a crise se convolou em *argumento*, em *técnica de governo,* operando em todos os dias da ação governativa, pautando o agir político

---

[6] AGAMBEN, Giorgio. *Pilatos e Jesus*. Tradução de Silvana de Gaspari e Patricia Peterle. São Paulo: Boitempo; Florianópolis: UFSC, 2014b. p. 75-6.

[7] AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. suplementar, questão 88, art. 1° e v. III, questão 59, art. 5°. In: AGAMBEN (2014b), p. 75-6.

[8] E calha referir, a propósito, que Carl Schmitt já lembrava que *todos os conceitos políticos mais relevantes da modernidade são conceitos teológicos secularizados* (SCHMITT, op. cit., p. 37).

em permanência. Ante a "crise", surgem as medidas excepcionais de todos os dias (não há mais necessidade de decretação formal do estado de exceção, na medida em que a situação é de exceção e de urgência todos os dias, a todo momento). Ante a necessidade, ante o imperativo de segurança, ante a crise em permanência, justificado está avançar-se e ultrapassar a linha que outrora guarnecia os direitos e as garantias fundamentais do indivíduo.

A uma plateia de pesquisadores gregos, em Atenas, em novembro de 2013, Agamben assim se pronunciou sobre a utilização atual, e em permanência, do termo "crise", aproximando-o à categoria do "golpe de Estado" (o que, como veremos adiante, assume manifesta pertinência, sobretudo se conectamos, na esteira de Foucault, referida ideia à instituição da polícia):

> A crise e o julgamento são separados do seu correspondente temporal e coincidem agora com o decurso cronológico do tempo, de modo que, não apenas na economia e na política, mas em todos os aspectos da vida social, a crise coincide com a normalidade e torna-se, deste modo, apenas uma ferramenta de governo. Consequentemente, a capacidade de decidir desaparece de vez, e o processo contínuo de tomada de decisões não decide absolutamente nada. Para o formular em termos paradoxais, podemos dizer que, encarando um estado de exceção contínuo, o governo tende a tomar a forma de um perpétuo golpe de Estado. Este paradoxo seria uma descrição precisa do que sucede tanto aqui na Grécia como na Itália, onde governar significa fazer uma série contínua de pequenos golpes de Estado[9].

Este é precisamente um dos indícios da "crise" estatal que nos aparece. Nesse processo que se nos apresenta *crítico,* em que o aspecto temporal é deturpado, inviabiliza-se a adequada tomada da decisão, elemento jurídico por excelência (e o direito, em decorrência,

---

[9] AGAMBEN, Giorgio. Por uma teoria do poder destituinte. *5dias.net*, San Francisco, 11 fev. 2014. Disponível em: <https://5dias.wordpress.com/2014/02/11/por-uma-teoria-do-poder-destituinte-de-giorgio-agamben/>. Acesso em: 26 fev. 2019. E vale, a propósito, ademais, conectar tal questão com as observações de Agamben, quando está a tratar do papel da polícia. Percebemos que justamente é a polícia que está autorizada a funcionar nesse espaço de crise contínua, de um estado de exceção que assumiu contornos de permanência e no qual comprometida está a possibilidade mesma de tomada de decisão: « le lieu de la police est proprement indécidable, et (...) il doit rester tel, car si elle était entièrement absorbée par la justice, la police ne pourrait plus exister. C'est la fameuse "marge d'appréciation" qui caractérise encore maintenant l'activité de l'officier de police : par rapport à la situation concrète qui menace la sécurité publique, celui-ci agit en souverain. Ce faisant, il ne décide pas ni ne prépare — comme on le répète à tort — la décision du juge : toute décision implique des causes, et la police intervient sur les effets, c'est-à-dire sur un indécidable. Un indécidable qui ne se nomme plus, comme au XVIIe siècle, "raison d'Etat", mais "raisons de sécurité" », AGAMBEN, Giorgio. Comment l'obsession sécuritaire fait muter la démocratie. *Le monde diplomatique*, Paris, p. 22-23, jan. 2014a. Disponível em: <https://www.monde-diplomatique.fr/2014/01/AGAMBEN/49997>. Acesso em: 01 mar. 2019. Em tradução nossa: "o lugar da polícia é propriamente indecidível, e (...) ele deve restar como tal, porque se ela fosse inteiramente absorvida pela justiça, a polícia não poderia mais existir. Trata-se da famosa 'margem de apreciação' que caracteriza ainda hoje a atividade do oficial de polícia: em relação à situação concreta que ameaça a segurança pública, ele age como soberano. Assim o fazendo, ele não decide nem prepara – como erroneamente se repete – a decisão do juiz: toda decisão implica causas, e a polícia intervém sobre os efeitos, é dizer sobre um indecidível. Um indecidível que não se chama mais, como no século XVII, 'razão de Estado', mas 'razões de segurança'".

não poderá senão, inarredavelmente, conduzir-se também a uma crise). Incapaz de *decidir* – e, por consequência, de exercer sua função precípua de promoção da proteção das liberdades e garantias fundamentais do indivíduo –, o direito acaba por se desvelar *instrumental* e por assumir um papel de mera e explícita *corroboração governativa,* de *chancela da estatalidade*, a serviço que está da manutenção, da preservação do que outrora se chamou *utilitas publicae*, mas que atualmente se apresenta nitidamente desconectada da proteção do cidadão; *utilitas publicae* a qual se denominava, outrossim, "bem comum", mas que hoje reconhecemos sobretudo sob a roupagem da *ordem pública* ou – mesmo mais ainda entre nós – sob a alcunha de "*segurança pública*".

Mas os indivíduos, integrantes da "sociedade ocidental", não deixam de *perceber* esta crise que há por detrás do argumento implícito da *continuidade,* ao qual também se associou o da *plenitude:* a crise é contínua e também é *total*, expandiu-se aos mais diversos âmbitos: a crise é econômica, a crise é previdenciária, é migratória, é ecológica, é urbana, é da educação, é da saúde, é da segurança pública, mas a crise é, sobretudo, *política*. Consoante dito alhures, o próprio argumento da crise contínua (e plena) é um autêntico sintoma de que, *politicamente*, *estamos, de fato, em crise.*

E, como a "crise aos quarenta", que repentinamente assalta o indivíduo, fazendo-lhe cair escamas dos olhos e lhe apresentando, de inopino, a nua, crua e implacável ideia da finitude, talvez a sociedade tenha começado a perceber que, assim como, ecologicamente falando, os ecossistemas, as águas, a vida natural, a *zoè*, não são para sempre, também o próprio Estado, tal qual o conhecemos, como obra humana que é (e com ele a vida qualificada, a *bios*), também não é para sempre e, aliás, dá sinais evidentes de uma – talvez profunda e irreversível – deterioração.

Os séculos XX e XXI estão sendo aqueles que definitivamente nos apresentaram *limites:* os limites do direito, de ir e vir (migrações), de se manifestar, de observância à propriedade, os limites do ter, do consumir, do usar, os limites da economia, das promessas estatais relacionadas à saúde, à educação e à segurança; mas, sobretudo e de maneira mais aflitiva, os limites da *política* mesma, os limites da própria *vida,* em particular da vida humana, tanto na sua dimensão mais qualificada, a *bios*, quanto na sua forma biológica, a *zoè* (pensemos, *v.g*, nas duas Grandes Guerras, as quais evidenciaram que a *técnica* já é dotada de capacidades em ordem a permitir a dizimação humana; a própria destruição total da vida já está ao alcance)[10]. Agamben, a propósito – agora, da Segunda Grande Guerra –, nos mostrou

[10] A propósito vale trazer o alerta que Friedrich Meinecke fez, no período entreguerras, sobretudo ante sua experiência por conta da Primeira Grande Guerra: « La révolution économique, qui remplaça les Etats agraires

como, justamente, o desenvolvimento da técnica pôde fazer Auschwitz se revelar tão monstruoso. Tal se pode constatar, exemplificativamente, na instrumentalização da vida humana, quando o filósofo trata das *Versuchepersonen*, as cobaias humanas[11].

E, no mesmo passo em que as técnicas científicas conheceram um desenvolvimento inaudito, as *técnicas governamentais* também se desenvolveram na modernidade de maneira surpreendente. Foucault nos mostra que, com a desenvolução da "ciência da polícia", enquanto "ciência da administração pública", aperfeiçoam-se, a partir do século XVIII, as formas infralegais de disciplina normativa, viabilizando uma regulamentação rápida, maleável, adaptável e despida de um controle social mais direto e efetivo, próprio ao processo legislativo formal. Nesta época, começam a se engendrar os atos normativos que hoje são dotados de uma inédita sofisticação: as normas regulamentares, as medidas administrativas, as instruções normativas, as resoluções, as ordens de serviço, as portarias

---

par les Etats industriels du grand capitalisme, avec leur énorme prolétariat, ne fit-elle pas, à la longue, plus de mal que de bien à l'humanité ? La vie toujours plus rationalisée et toujours plus technique ne menaçait-elle pas l'homme de lui ravir son humanité et de faire de lui une machine sans âme ? » ; a propósito da tríade "militarismo-nacionalismo-capitalismo", assim se posiciona o autor alemão: « [militarisme, nationalisme et capitalisme] Ils amenèrent d'abord ces Etats à un niveau de puissance et d'efficacité inconnus jusqu'alors, mais éveillèrent ensuite des tentations qui n'existaient pas encore quand la raison d'Etat n'opérait qu'avec des moyens plus modestes. Les moyens limités étaient alors le salut des peuples européens en les préservant d'une puissance hypertrophiée ; ils devinrent un redoutable danger lorsqu'ils parurent illimités » ; e, especificamente, sobre o capitalismo: « C'est le capitalisme en premier lieu qui, en développant la grande industrie et en stimulant l'esprit d'invention, a mis à la disposition de la politique de puissance les énormes moyens techniques de la guerre. Ce sont eux qui ont permis d'obtenir, dans l'offensive comme dans la défense des résultats inconnus jusqu'alors. Autrefois un seul jour de bataille pouvait sceller le sort d'une guerre, et un petit nombre de combats suffisaient à consumer les forces disponibles. Cette fois-ci les batailles furent innombrables, et celui qui avait essuyé plusieurs défaites pouvait encore se relever grâce aux effets techniques de la guerre de position. Mais si ses moyens étaient trop faibles, cet espoir était une illusion qui l'induisait à mettre en jeu tout ce qu'il possédait dans une entreprise aboutissant à une déconfiture inévitable. Auparavant les ressources de la guerre étaient plus restreintes, ce qui, il faut le répéter, imposait des limites à la politique ; l'abondance des ressources pouvait être une véritable malédiction », MEINECKE, Friedrich. *L'Idée de la raison d'État dans l'histoire des temps modernes*. Tradução de Maurice Chevallier. Genebra: Droz, 1973. p. 377-8 e 381. Em tradução nossa: "A revolução econômica, que substituía os Estados agrários pelos Estados industriais do grande capitalismo, com seu enorme proletariado, não fez ela, com o tempo, mais mal do que bem à humanidade? A vida sempre mais racionalizada e sempre mais técnica não ameaçava o homem de lhe retirar sua humanidade e de fazer dele uma máquina sem alma?"; a propósito da tríade "militarismo-nacionalismo-capitalismo", assim se posiciona o autor alemão: "Eles conduziram, primeiro, estes Estados a um nível de potência e de eficácia desconhecidos até então, mas despertaram, na sequência, tentações que não existiam ainda quando a razão de Estado não operava senão com meios mais modestos. Os meios limitados eram então a salvação dos povos europeus, lhes preservando de uma potência hipertrofiada; eles devieram um temível perigo no momento em que eles pareceram ilimitados"; e, especificamente, sobre o capitalismo, e a propósito nomeadamente da Primeira Grande Guerra: "É o capitalismo em primeiro lugar que, desenvolvendo a grande indústria e estimulando o espírito de invenção, colocou à disposição da política de potência os enormes meios técnicos da guerra. São eles que permitiram obter, tanto na ofensiva quanto na defesa, resultados não conhecidos até então. Outrora um só dia de batalha podia selar a sorte de uma guerra, e um pequeno número de combates era suficiente a consumir as forças disponíveis. Desta vez as batalhas foram inúmeras, e aquele que tinha experimentado diversas derrotas podia ainda se reerguer graças aos efeitos técnicos da guerra de posição. Mas se estes meios fossem demasiado frágeis, esta esperança era uma ilusão que o induzia ao colapso inevitável. Antes os recursos da guerra eram mais restritos, o que, é preciso repetir, impunha limites à política; a abundância dos recursos podia ser uma verdadeira maldição".

[11] AGAMBEN (2018b), p. 140 e seguintes.

etc., instrumentos reguladores que, ao arrepio das garantias próprias à formalidade do processo legislativo (escapando, até mesmo, a um adequado controle por parte do poder judiciário), obrigam o indivíduo e conduzem suas condutas. Tais medidas administrativas, com efeito, conectam-se estreitamente, como veremos, com o agir da instituição da *polícia*. Nesse sentido, governar, atualmente, é, sem dúvidas, saber utilizar estas medidas, até mesmo ao arrepio do poder de legislação; dando-se razão a Agamben, o governo corriqueiro se dá, com efeito, a partir da aplicação destes pequenos golpes.

Calha ressaltar, nesse passo, que o cenário atual é aquele de inédita conjugação entre o notório *desenvolvimento das técnicas governamentais* e o *aperfeiçoamento sem precedentes das técnicas científicas*, o que rendeu ao poder público a possibilidade de lograr um *controle total* (da multidão e de cada indivíduo, *omnes et singulatim*[12]). Se Giovanni Botero, no final do século XVI, confessou sua utopia – de que era preciso que houvesse um meio de o soberano, do alto de uma torre, poder tudo ver de seu reino sem ser visto, tudo saber e notar sem ser percebido –, podemos, com segurança, lhe responder: o século XXI é aquele em que definitivamente realizamos o sonho de Botero. A técnica apurada, instigada a partir do capitalismo, associou-se às técnicas governativas, em ordem a criar um cenário "político" de vigilância, monitoramento e controle totais. Ninguém mais passa despercebido. Agamben, a propósito, aponta que, se a *Schutzstaffel* fosse dotada, em seu governo, dos meios técnico-científicos hoje postos à disposição, a dizimação dos povos perseguidos poderia, efetivamente, ter sido total. Esse é, no fim das contas, o alerta que Agamben faz.

Pois bem. Dizíamos que o Estado democrático de direito enfrenta um processo de crise; que, em termos políticos, atravessamos, efetivamente, um momento *crítico*. Esse processo de crise pode ser vislumbrado sob outra ótica, não sem convergências, a partir da análise precisa daquilo que Marcel Gauchet apontou como a passagem (por parte do humano) da condição de *heteronomia* para a condição de *autonomia*. Tal movimento apresenta reflexos políticos manifestos (e até hoje quiçá não inteiramente aquilatados). Parece-nos que, ante a defenestração radical da *heteronomia* na política, o indivíduo agora se percebe, talvez, finalmente e pela primeira vez, absolutamente *condenado*, em toda crueza, a ser *autônomo*, a exercer sua *autonomia*. A religião, com efeito, saiu da cena política, e o indivíduo se descobriu a "marchar nas trevas" – e, agora, parece ter adquirido a devida consciência disso. Talvez a sociedade esteja, então, a atravessar, além de uma *crise política*, também uma autêntica *crise existencial*, provinda desta *autonomia* que (inapelavelmente, em um processo

[12] Nesse ponto, terá flagrante pertinência a análise de Michel Foucault sobre o paradigma do poder pastoral.

que parece sem volta) foi conferida ao indivíduo, e que este – ante a evidência dos limites e da finitude – já deu mostras de saber muito pouco o que fazer com ela. Instaura-se, então, a crise, já sendo estes aflitivos "dias decisivos" por demais longos e agoniantes. Tal tem reflexos eminentemente políticos, na medida em que, desaparecida a heteronomia, não há outra saída ao indivíduo senão se haver com seu semelhante justamente na cena *política* (onde ambos são "autônomos"); junte-se a isso o fato de que a própria cena política, estruturalmente, atravessa um momento crítico, de extensão temporalmente indefinida. Ante o desfraldar de um cenário como este, não pode senão vir à tona uma sensação de completa vertigem, de rematada indecisão, um pesaroso sentimento de impotência, de absoluta incapacidade em ordem a se promover uma verdadeira mudança. Consequência disso, no âmbito político, é o declínio evidente da participação da sociedade, sendo a atividade política hoje relegada, no mais das vezes, àqueles que a tomam como um ofício, como uma profissão: a ocupação do "político profissional". Esse é um outro indicativo da crise; o *desinteresse político, o declínio na participação política.*

De par com esta "crise indefinida", com o argumento da crise contínua, vem a instalação de um discurso baseado no *medo*, na desconfiança, e, decorrentemente, na necessidade de redução de direitos e garantias fundamentais para se fazer frente a determinadas *ameaças* (as quais – para o edifício estatal manter-se em pé – também, devem assumir um certo caráter de perenidade). O discurso baseado na ameaça e no medo conecta-se ao imperativo de *necessidade,* o qual, de sua vez, demandará uma ação, até mesmo em caráter *preventivo*, e em detrimento de liberdades e garantias individuais, longa e duramente conquistadas. Os tempos, com efeito, são de aumento das técnicas e dos dispositivos de controle e de monitoramento e de diminuição dos direitos e das garantias fundamentais, os quais são vilipendiados, sobretudo, *"por razões de segurança"*. As citadas medidas administrativas, instruções normativas, atos administrativos, portarias e ordens de serviço são impostos ao indivíduo, atualmente, sobretudo, *"por razões de segurança"*. Por meio do imperativo da segurança se determinam comportamentos, proibições, recomendações, mesmo que ao arrepio da legislação e de garantias e direitos de ordem constitucional. A crise do Estado democrático de direito nos parece, com efeito, passar inafastavelmente por este imperativo de segurança. O momento em que *a máscara cai* é, por excelência, aquele no qual está justificada a ação estatal por "razões de segurança". Ante o argumento das "razões de segurança", a máscara definitivamente cai, e não mais se busca uma composição; nenhum direito está mantido; nada do que foi, até então, adquirido está a salvo, embora, irônica e

paradoxalmente, *salus populi* continue sendo a *suprema lex*[13]. Poderíamos, em verdade, asseverar, atualizando o brocardo latino, que atualmente *"a segurança pública é a suprema lei"*. Com efeito, as ações governativas mais importantes são pautadas pelo imperativo e por razões de segurança.

É nesse passo que Agamben acaba por promover a intrigante afirmação que nos guiará durante este percurso e servirá de constante pano de fundo à presente investigação. Assevera o filósofo italiano que podemos afirmar, "*sem medo de errar*", que as "razões de segurança" devieram atualmente o que outrora se denominava "razão de Estado": "A palavra 'segurança' entrou de tal modo no discurso político que se pode dizer, sem medo de errar, que as 'razões de segurança' tomaram o lugar daquilo que outrora se chamava a 'razão de Estado'"[14]. No curso desta escritura, tencionaremos pensar essa frase para, ao final do trabalho, tentarmos apresentar uma compreensão de tal pensamento a partir de nosso ponto de vista.

Dessarte, a um crescimento nas técnicas científico-governativas, vemos um declínio na proteção jurídica do cidadão, e um declínio mesmo – talvez até mesmo em decorrência disso – no seu interesse e na sua participação política. A um controle administrativo meticuloso e detalhado correspondem instruções normativas abertas e genéricas, despidas de garantias ao indivíduo, que se desviam do processo legislativo formal e que viabilizam uma ampla margem de apreciação à autoridade pública. A um declínio no respeito dos direitos e das garantias fundamentais corresponderá, então, um incremento na utilização normativa de conceitos jurídicos indeterminados, abertos, hábeis a abarcar um grau extenso de avaliação e de subjetividade, permitindo ampla discricionariedade ao agente público. Este processo de gradativa inversão proporcional é também um indicativo de crise.

Com efeito, neste contexto, vale citar a necessidade de um contínuo reforço na instituição policial, nos aparelhos e mecanismos de vigilância, nos dispositivos de fiscalização e controle, sempre mais modernos e sofisticados, por vezes, inclusive, empregados com vilipêndio a direitos e garantias fundamentais. Tal também é fenômeno de uma crise no Estado democrático de direito. Aliás, tais são elementos próprios a identificar um Estado que,

---

[13] Aqui, consoante adiante veremos, mas podemos ora adiantar, percebemos a conexão da razão de Estado com uma outra problemática: a da exceção utilizada como tecnologia de governo.

[14] « Le mot "sécurité" est tellement entré dans le discours politique que l'on peut dire, sans crainte de se tromper, que les "raisons de sécurité" ont pris la place de ce qu'on appelait, autrefois, la "raison d'Etat" », AGAMBEN, Giorgio. De l'Etat de droit à l'Etat de sécurité. *Le Monde*, Paris, 21 dez. 2015a. Disponível em: <https://www.lemonde.fr/idees/article/2015/12/23/de-l-etat-de-droit-a-l-etat-de-securite_4836816_3232.html>. Acesso em: 14 de nov. 2018.

talvez, não tenha já senão devindo pouco mais do que uma mera lembrança do Estado democrático de direito, um Estado que se tornou, antes de tudo, *securitário*[15].

Diante de tais considerações, nossa pesquisa assume o objetivo de contrastar a hipótese articulada por Agamben – no sentido de que as "razões de segurança devieram atualmente o que outrora se denominava "razão de Estado" –, e, para tanto, formulamos as seguintes *questões problematizadoras:* (i) É lícito conceituar o Estado contemporâneo como um "Estado securitário", como um "Estado das razões de segurança"? Paralelamente a isto, (ii) podemos identificar a ação de uma razão de Estado na política hodierna? A razão de Estado segue operante na contemporaneidade? E, por fim, nesse propósito, (iii) trata-se a razão de Estado do arquétipo do que hoje costumamos denominar "razões de segurança"? O imperativo das "razões de segurança" assumiu o papel do que outrora se denominou "razão de Estado"? E, caso positivo, que implicações podem ter um fenômeno como este?

Quanto às *hipóteses* da presente pesquisa, são visualizadas três principais. Levando-se em conta (a) a proliferação dos dispositivos de segurança, (b) a utilização reiterada do argumento do *medo*, associado ao da *necessidade*, como forma hábil a legitimar a adoção de medidas políticas de ordem excepcional[16] e (c) a utilização deliberada, na técnica legislativa, de imprecisões, de conceitos genéricos, vagos, abertos, ante a utilização sistemática daquilo que juridicamente chamamos "conceitos jurídicos indeterminados", conferindo ampla discricionariedade, extensa margem de apreciação, possibilidade de dilatada avaliação subjetiva à autoridade pública (o direito perdendo em precisão, e o cidadão perdendo em garantias), abrindo-se, assim, caminho à adoção de medidas de exceção ao arrepio do efetivo controle legislativo e judiciário, consideramos como *hipóteses* de nossa pesquisa as seguintes: (i) é lícito asseverar que as "razões de segurança" marcam profundamente a forma de ação política e de associação política na contemporaneidade; (ii) é possível conceituar o Estado do século XXI como "Estado de segurança", "Estado securitário" ou "Estado das razões de segurança"; e (iii) é possível afirmar que, ainda hoje, a razão de Estado segue operante na contemporaneidade, podendo-se identificá-la, ao menos parcialmente, com as "razões de segurança" (isso conforme a conceituação de "razão de

---

[15] E, *en passant*, vale observar que, malgrado o Estado se utilize largamente do argumento securitário, há muito já delegou ao próprio indivíduo a responsabilidade por cuidar de sua própria segurança, devendo este se proteger como pode, cercando suas casas, refugiando-se em residenciais, confinando-se em condomínios, passando seu tempo de lazer, no mais das vezes, no interior de centros comerciais, onde aí se logra ter uma certa sensação de segurança. As saídas de casa à noite são evitadas. Este é, em solo brasileiro, o paradoxo dilacerador.

[16] Neste sentido, incontáveis são os exemplos, dentre os quais recolhemos aqui apenas dois: a aprovação da lei antimanifestações na França e a edição do decreto de urgência, por parte de Donald Trump, para fins de viabilizar a construção do muro na fronteira dos Estados Unidos com o México...

Estado" que adotamos). Neste sentido, estaríamos dando razão, ao menos parcialmente, à constatação de Giorgio Agamben.

1.2 UM ESTUDO GENEALÓGICO

Impor-nos-emos, assim, a tarefa de perscrutar este *vínculo de parentesco* ventilado por Agamben entre *"razão de Estado"* e *"razões de segurança"*. A "razão de Estado" é de fato o arquétipo das "razões de segurança"? Trata-se ela de um arcaico a operar na contemporaneidade? Cuidar-se-iam as "razões de segurança" de uma *assinatura*[17] da "razão de Estado" engendrada na passagem do século XVI para o século XVII? Estas são as indagações que nos guiarão e nos acompanharão em nossa reflexão. O primeiro passo, pois, nesse sentido, será promover um estudo descritivo, ainda que geral e perfunctório (dadas as nossas evidentes limitações no assunto) em busca de uma compreensão deste conceito da "razão de Estado"; a tanto seguir-se-á um exame desta nova modalidade estatal denunciada por Agamben, o "Estado de segurança". Em derradeiro, proporemos uma análise crítica sobre este *Estado securitário* (e suas "razões de segurança") e uma interpretação relativamente à concepção de razão de Estado, sobretudo vislumbrada a partir da pena do filósofo italiano.

Optou-se por apresentar este "cair da máscara" a partir de um percurso genealógico (*um,* dentre tantos possíveis). *Genealogia* que, etimologicamente, remete ao estudo da *origem*, da *gênese*, do *parentesco*. Frédéric Godefroy, em seu *Dictionnaire*, vincula

---

[17] Castor Ruiz nos aponta que se trata a *assinatura* daquilo que, em um signo ou conceito, excede-o, remetendo a um significado não explícito neste signo ou conceito, mas que lhe é inerente. "A assinatura transfere, desloca os signos e os conceitos de uma esfera para outra sem que se produza uma ruptura semântica". Da mesma forma que, ao assinar um documento, alguém transfere sua personalidade jurídica para este, documento que, então, pode ser levado a diversos locais, sem que se faça necessária a presença física do assinante, conceitos arcaicos podem seguir operantes na contemporaneidade, por meio de deslocamentos, agindo por intermédio de sinais, conceitos, instituições atuais, que constituem autênticas assinaturas deste arcaico – o qual, dessa forma, segue funcionando, mesmo que, à primeira vista, não se perceba. Dessa forma, nada obstante a assinatura seja "diferente" do indivíduo, ela "também é" o indivíduo, implica-o no que assinado, malgrado este indivíduo não apareça explícita e fisicamente. Mantém-se, pois, uma continuidade semântica, a despeito do deslocamento havido. A assinatura promove um deslocamento de significante e signo, mas mantém o significado. Exemplificando, Castor Ruiz assevera que "a secularização seria uma assinatura que transferiu a noção do sagrado para dentro das instituições modernas, mantendo aquilo que é essencial ao sagrado: a separação das coisas do uso comum para outra esfera não atingível pelas pessoas comuns". Nesse passo, as assinaturas "agem como elementos que correlacionam tempos e âmbitos diferentes, permanecendo o significado"; nesta ótica, o "método arqueogeneaológico desenvolvido por Foucault e Nietzsche pretende captar essas assinaturas presentes que passam inadvertidas como sentidos comuns em épocas e sociedades diferentes", RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. *Giorgio Agamben, controvérsias sobre a secularização e a profanação política*. São Leopoldo: Revista IHU On-Line, Ed. 414, 15.04.2013. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4881&>. Acesso em: 13 dez. 2018.

"*genealoge*" a "*naissance*"[18], e Louis de Jaucourt, na *Encyclopédie*, ao tratar do verbete "*généalogie*", apontará para uma inafastável ideia de *parentesco*, de uma sequência dos antepassados, podendo-se utilizar a metáfora da *árvore,* com seus ramos – diz, ademais, que se prova a *nobreza* pela *genealogia,* sendo tal o que se costuma chamar de *"faire ses preuves", fazer, "mostrar suas provas"*[19]. Jaucourt já percebia haver entre *"genealogia"* e *"história"* uma relação de complementariedade: "o estudo da genealogia é de uma importância extrema para a história", mostrando, dentre outras coisas, as ligações de parentesco, as sucessões[20]. Jaucourt, ademais, já nos faz entrever que o manuseio da genealogia faz emergir um *caldeirão de paixões,* de *situações conflituosas*[21], o que posteriormente será tão magistralmente apresentado – sob outro viés, é bem verdade – por Michel Foucault.

---

[18] GODEFROY, Frédéric. *Dictionnaire de l'ancienne langue française du IX^e au XV^e siècle.* Genebra/Paris: Slatkine. 1982. t. 4, p. 255.

[19] Justamente buscaremos aqui mostrar as provas dessa razão de Estado operante, ainda hoje, sob o signo das "razões de segurança".

[20] JAUCOURT, Louis de. Généalogie. In: DIDEROT, Denis e D'ALEMBERT, Jean le Rond (Org.). *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Genebra: Pellez, 1778. t. 7. p. 548-9.

[21] « Si l'on avoit la *généalogie* exacte & vraie de chaque famille, il est plus que vraissemblable qu'aucun homme ne seroit estimé ni méprisé à l'occasion de sa naissance. A peine y a-t-il un mendiant dans les rues qui ne se trouvât descendre en droite ligne de quelque homme illustre, ou un seul noble élevé aux plus hautes dignités de l'état, des ordres & des chapitres, qui ne découvrit au nombre de ses ayeux, quantité de gens obscurs. Supposé qu'un homme de la premiere qualité, plein de sa haute naissance, vit passer en revûe sous ses yeux, toute la suite de ses ancêtres, à-peu-près de la même maniere que Virgile fait contempler à Enée tous ses descendans, de quelles différentes passions ne seroit-il pas agité, lorsqu'il verroit des capitaines & des pastres, des ministres d'état & des artisans, des princes & des goujats, se suivre les uns les autres, peut-être d'assez près, dans l'espace de quatre mille ans? De quelle tristesse ou de quelle joie son coeur ne seroit-il pas saisi à la vûe de tous les jeux de la fortune, dans une décoration si bigarrée de haillons & de pourpre, d'outils & de sceptres, de marques d'honneur & d'opprobre? Quel flux & reflux d'espérances & de craintes, de transports de joie & de mortification, n'essuyeroit-il pas, à-mesure que sa *généalogie* paroitroit brillante ou ténébreuse? Mais que cet homme de qualité, si fier de ses ayeux, rentre en lui-même, & qu'il considere toutes ces vicissitudes d'un oeil philosophique, il n'en sera point altéré. Les générations des mortels, alternativement illustres & abjectes, s'effacent, se confondent, & se perdent comme les ondes d'un fleuve rapide ; rien ne peut arrêter le tems qui entraine après lui tout ce qui paroît le plus immobile, & l'engloutit à jamais dans la nuit éternelle », ibid. Em tradução nossa: "Se tivéssemos a genealogia exata e verdadeira de cada família, é mais do que provável que nenhum homem seria nem estimado ou nem desprezado por ocasião de seu nascimento. Dificilmente há um mendigo nas ruas que não descenda em linha direta de algum homem ilustre, ou um só nobre, elevado nas altas dignidades do Estado, das ordens e dos capítulos, que não descubra entre seus avós, uma quantidade de pessoas obscuras. Supondo que um homem da primeira qualidade, cheio de seu alto nascimento, visse passar em revista sob seus olhos, toda a sequência de seus ancestrais – mais ou menos da mesma maneira que Virgílio fez contemplar a Eneias todos os seus descendentes –, de quais diferentes paixões não seria ele agitado, uma vez que ele visse capitães e pastores, ministros de Estado e artesãos, príncipes e servidores, seguirem-se um após outro, talvez próximos o bastante, no espaço de quatro mil anos? De quanta tristeza ou de quanta alegria seu coração não seria capturado, à vista de todos os jogos da fortuna, em uma decoração tão variegada de farrapos e de púrpuras, de ferramentas e de cetros, de marcas de honra e de opróbrio? Quanto fluxo e refluxo de esperanças e de medos, de transportes de alegria e de mortificação, não experimentaria, à medida que sua *genealogia* parecesse brilhante ou tenebrosa? Mas que este homem de qualidade, tão orgulhoso de seus avós, penetre em si mesmo, e que ele considere todas estas vicissitudes a partir de um olhar filosófico, e ele não se verá alterado. As gerações dos mortais, alternativamente ilustres e abjetas, se apagam, se confundem e se perdem como as ondas de um rápido rio; nada pode parar o tempo que arrasta com ele tudo o que parece mais imóvel e o devora para sempre na noite eterna".

Michel Foucault nos revela uma genealogia não frontalmente oposta à história, mas operando em uma relação de complementariedade com esta. A genealogia faria contraponto a uma história pensada, pura e simplesmente, a partir dos cumes, dos grandes eventos e orientada à busca da "origem". Em uma perspectiva que não pode deixar de lembrar os ensinamentos benjaminianos, para Foucault, a genealogia evidenciaria a possibilidade de uma outra forma de promover a narração histórica, de fazer história; o pensador francês alerta: não podemos negligenciar o aspecto de *luta* da história, a história é *combate*[22]. Na história – para além de narrativas imbuídas de assepsia, higienicamente proferidas, apresentando uma ("pura") constatação dos fatos, a versão fática confiável –, há disputa, disputa pela verdade, disputa pela narração mais autorizada, disputa pelos conceitos: *"avoir le mot, c'est déjà faire la chose"*. Conflitos, dissimulações, trapaças, rapinas, disfarces: há, pois, luta *na* história e luta *pela* história; tal pensamento desconstrói a cândida ideia que sustenta a concepção de uma linha reta ou de uma curva ascendente, delineando um inexorável sentido, orientado a um inafastável *progresso*[23].

---

[22] Ao tratar de duas formas de "saberes assujeitados" (aquele saber erudito escondido, mascarado no interior dos conjuntos funcionais e sistemáticos – que aparece a partir de uma abordagem crítica, o saber experienciado, *v.g.*, pelo enfermeiro ou pelo médico, em relação ao "saber médico" –, e aquele saber desqualificado, o "saber das gentes", não conceitual, não científico, entendido como sem rigor, não técnico, ingênuo, hierarquicamente inferior, um "saber de baixo"), Foucault irá apontar o domínio da genealogia: "Com efeito, tanto em um caso como noutro, tanto neste saber da erudição, como nestes saberes desqualificados, nestas duas formas de saberes, assujeitados ou profundamente escondidos, de que se trataria? Tratar-se-ia do saber histórico das lutas. Tanto neste domínio especializado da erudição, como no saber desqualificado das gentes, jazeria a memória dos combates, aquela, precisamente, que foi até então mantida em rédeas, controlada. E está assim desenhado aquilo que poderíamos chamar uma genealogia, ou, antes, estão assim desenhadas pesquisas genealógicas múltiplas, a um só tempo, redescoberta exata das lutas e memória bruta dos combates; e estas genealogias, como junção deste saber erudito e deste saber das gentes, não foram possíveis, e sequer poderiam ter sido mesmo tentadas, senão a partir de uma condição: que seja levantada a tirania dos discursos englobantes, com sua hierarquia e com todos os privilégios das vanguardas teóricas. Chamemos, se vocês quiserem, 'genealogia' a junção dos conhecimentos eruditos e das memórias locais, junção que permite a constituição de um saber histórico das lutas e a utilização deste saber nas táticas atuais"; « Dans un cas comme dans l'autre, en effet, dans ce savoir de l'érudition comme dans ces savoirs disqualifiés, dans ces deux formes de savoirs, assujettis ou ensevelis, de quoi s'agissait-il ? Il s'agissait du savoir historique des luttes. Dans le domaine spécialisé de l'érudition comme dans le savoir disqualifié des gens gisait la mémoire des combats, celle, précisément, qui a été jusqu'alors tenue en lisière. Et s'est ainsi dessinée ce qu'on pourrait appeler une généalogie, ou se sont ainsi dessinées plutôt des recherches généalogiques multiples, à la fois redécouverte exacte des luttes et mémoire brute des combats ; et ces généalogies, comme couplage de ce savoir érudit et de ce savoir des gens, n'ont été possibles, et on n'a même pu les tenter, qu'à une condition : que soit levée la tyrannie des discours englobants, avec leur hiérarchie et avec tous les privilèges des avant-gardes théoriques. Appelons, si vous voulez, "généalogie" le couplage des connaissances érudites et des mémoires locales, couplage qui permet la constitution d'un savoir historique des luttes et l'utilisation de ce savoir dans les tactiques actuelles », FOUCAULT (2001), p. 11.

[23] Reyes Mate, a propósito da Tese VIII sobre o conceito de História, de W. Benjamin, vai asseverar que "a história baseada no progresso não se sustenta". Esta, de fato, a conclusão de Benjamin na Tese VIII: "A tradição dos oprimidos nos ensina que 'o estado de exceção' em que vivemos é a regra. Devemos chegar a um conceito de história que corresponda a essa situação. Nossa tarefa histórica consistirá, então, em suscitar a vinda do verdadeiro estado de exceção, melhorando assim nossa posição na luta contra o fascismo. O fato de seus adversários o enfrentarem em nome do progresso, tomando este por lei histórica, não é exatamente a menor das chances do fascismo. Não tem nada de filosófico assombrar-se pelo fato de as coisas que estamos vivendo 'ainda' serem possíveis em pleno século XX. É um assombro que não nasce de um conhecimento a não ser

Opondo-se à busca (abstrata) por uma "origem", a genealogia é "cinza", "meticulosa", "pacientemente documentária", mergulha em – e lida com – papeis velhos, empoeirados, desorganizados, embrulhados, manuseados, por repetidas vezes reescritos[24]. É preciso, nesse passo, por vezes, demorar-se sobre pontos que pareceriam laterais e sem importância, situações, à primeira vista, irrelevantes, sem "dignidade histórica"; perquirir os detalhes, promover uma investigação a partir de um proceder rigoroso e meticuloso, até que se logre, de fato, vislumbrar este *cair da máscara*. É nessa toada que, com grifo nosso, seguimos o pensamento de Michel Foucault:

> Fazer a genealogia dos valores, da moral, do ascetismo, do conhecimento não será então jamais partir para busca de sua 'origem', negligenciando como inacessíveis todos os episódios da história; será, ao contrário, se demorar nas meticulosidades e nos acasos dos começos; emprestar uma atenção escrupulosa à derrisória maldade destes; aguardar para vê-los surgir, *máscaras enfim caídas*, com o rosto do outro; não ter pudor em ir procurá-los lá onde eles estão – 'perscrutando nas planícies'; dar-lhes o tempo de

---

deste: que não se sustenta a ideia de história que provoca esse assombro", In: MATE, Reyes. *Meia-noite na história.* Comentários às teses de Walter Benjamin "Sobre o conceito de história". Tradução de Nélio Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2011. p. 187-9.

[24] Nesse sentido, Michel Foucault: « La généalogie est grise ; elle est méticuleuse et patiemment documentaire. Elle travaille sur des parchemins embrouillés, grattés, plusieurs fois récrits. Paul Ree a tort, comme les Anglais, de décrire des genèses linéaires - d'ordonner, par exemple, au seul souci de l'utile, toute l'histoire de la morale ; comme si les mots avaient gardé leur sens, les désirs, leur direction, les idées, leur logique ; comme si ce monde des choses dites et voulues n'avait pas connu invasions, luttes, rapines, déguisements, ruses. De là, pour la généalogie, une indispensable retenue : repérer la singularité des événements, hors de toute finalité monotone ; les guetter là où on les attend le moins et dans ce qui passe pour n'avoir point d'histoire - les sentiments, l'amour, la conscience, les instincts ; saisir leur retour, non point pour tracer la courbe lente d'une évolution, mais pour retrouver les différentes scènes où ils ont joué des rôles différents ; définir même le point de leur lacune, le moment où ils n'ont pas eu lieu (Platon à Syracuse n'est pas devenu Mahomet...). La généalogie exige donc la minutie du savoir, un grand nombre de matériaux entassés, de la patience. Ses «monuments cyclopéens», elle ne doit pas les bâtir à coup de «grandes erreurs bienfaisantes», mais de «petites vérités sans apparence, établies par une méthode sévère». Bref, un certain acharnement dans l'érudition. La généalogie ne s'oppose pas à l'histoire comme la vue altière et profonde du philosophe au regard de taupe du savant ; elle s'oppose au contraire au déploiement métahistorique des significations idéales et des indéfinies téléologies. Elle s'oppose à la recherche de l'"origine" » (FOUCAULT, Michel. *Hommage à Jean Hyppolite*. Paris: PUF, 1971. p. 145-146). Em tradução nossa: "A genealogia é cinza; ela é meticulosa e pacientemente documentária. Ela trabalha sobre pergaminhos embrulhados, manuseados, muitas vezes reescritos. Paul Ree erra, como os ingleses, ao descrever gêneses lineares – ao ordenar, por exemplo, para a só preocupação com o útil, toda a história da moral; como se as palavras tivessem guardado seu sentido, seus desejos, sua direção, as ideias, sua lógica: como se este mundo das coisas ditas e desejadas não tivesse conhecido invasões, lutas, rapinas, disfarces, trapaças. Para a genealogia, aí, uma constrição indispensável: localizar a singularidade dos eventos, fora de toda finalidade monótona; observá-los aí onde menos se os espera e naquilo que passa por não ter história – os sentimentos, o amor, a consciência, os instintos; capturar seu retorno, não para traçar a curva lenta de uma evolução, mas para reencontrar as diferentes cenas nas quais eles exerceram diferentes papeis; definir mesmo o ponto de sua lacuna, o momento em que eles não tiveram lugar (Platão, em Siracusa, não se tornou Maomé...). A genealogia exige então a minúcia do saber, um grande número de materiais acumulados, paciência. Seus 'monumentos ciclópicos', ela não deve os construir a partir de 'grandes erros benevolentes', mas de 'pequenas verdades sem aparência, estabelecidas por um método severo'. Enfim, uma certa implacabilidade na erudição. A genealogia não se opõe à história como a visão orgulhosa e profunda do filósofo em relação ao olhar de toupeira do estudioso; ela se opõe, ao contrário, ao desenvolvimento meta-histórico das significações ideais e das indefinidas teleologias. Ela se opõe à pesquisa da 'origem'".

> ressurgirem do labirinto onde nenhuma verdade os manteve jamais sob guarda[25].

O pensador francês assevera que o genealogista necessita da história para "exorcizar a quimera da origem", da mesma forma que o filósofo precisa do médico para "conjurar a sombra da alma"[26]; por outro lado, vale lembrar as palavras de Agamben, para quem somente é, de fato, *"contemporâneo"* de seu tempo aquele que "percebe no mais moderno e recente os índices e as assinaturas do arcaico"; corajosamente mantendo fixos os olhos no escuro de sua época, percebe "nesse escuro uma luz que, dirigida para nós, distancia-se infinitamente de nós"; "contemporâneo" é aquele que é pontual em um compromisso ao qual "se pode apenas faltar"[27]; e é neste diapasão que nos parece procedente beber também nos elementos da história. Por tal razão, buscaremos trazer dados históricos provenientes dos ensinamentos expostos por Philippe Erlanger, Giuseppe Ferrari, Paul Janet, Ernst Kantorowicz, Noel Malcolm e, *sobretudo*, Friedrich Meinecke, Gaines Post, Marcel Gauchet e Michel Senellart; alguns deles, estritamente historiadores; outros, filósofos, mas que não deixam de se revelar, também, em seus escritos, como autênticos historiadores (a propósito, Michel Foucault e Giorgio Agamben também assim se nos revelam). Esta será a estratégia adotada, a qual esperamos nos logre fornecer elementos que nos permitam mais bem conhecer o poliédrico conceito da razão de Estado; categoria que, forjada no alvor do Estado moderno, acreditamos seguir a operar, por meio de *assinaturas,* em elementos conceituais e institucionais da estatalidade de nosso tempo.

Manter o olhar fixo no presente, a fim de perceber nele não as luzes, mas a *escuridão,* encarando "o sorriso demente do seu século"; tal estratégia trata-se não de inércia

---

[25] Lê-se no original: « Faire la généalogie des valeurs, de la morale, de l'ascétisme, de la connaissance ne sera donc jamais partir à la quête de leur "origine", en négligeant comme inaccessibles tous les épisodes de l'histoire ; ce sera au contraire s'attarder aux méticulosités et aux hasards des commencements ; prêter une attention scrupuleuse à leur dérisoire méchanceté ; s'attendre à les voir surgir, masques enfin baissés, avec le visage de l'autre ; ne pas avoir de pudeur à aller les chercher là où ils sont - en "fouillant les bas-fonds" ; leur laisser le temps de remonter du labyrinthe où nulle vérité ne les a jamais tenus sous sa garde », ibid., p. 150.

[26] "É preciso saber reconhecer os eventos da história, seus tremores, suas surpresas, as vitórias vacilantes, as derrotas mal digeridas, que descrevem os começos, os atavismos, as hereditariedades; como é preciso saber diagnosticar as doenças do corpo, os estados de fraqueza e de energia, suas fissuras e suas resistências para julgar aquilo que é um discurso filosófico. A história, com suas intensidades, seus desfalecimentos, seus furores secretos, suas grandes agitações febris como suas síncopes, é o corpo mesmo do devir. É preciso ser metafisico para lhe buscar uma alma na idealidade longínqua da origem"; « Il faut savoir reconnaître les événements de l'histoire, ses secousses, ses surprises, les chancelantes victoires, les défaites mal digérées, qui rendent compte des commencements, des atavismes et des hérédités ; comme il faut savoir diagnostiquer les maladies du corps, les états de faiblesse et d'énergie, ses fêlures et ses résistances pour juger de ce qu'est un discours philosophique. L'histoire, avec ses intensités, ses défaillances, ses fureurs secrètes, ses grandes agitations fiévreuses comme ses syncopes, c'est le corps même du devenir. Il faut être métaphysicien pour lui chercher une âme dans l'idéalité lointaine de l'origine », ibid., p. 150-151.

[27] AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2010. p. 65 e seguintes.

ou passividade, mas de um tipo muito particular de *atividade,* uma habilidade muito própria, aquela de lograr *neutralizar as luzes*, para, então, aí *perceber as trevas*[28]. Compreender-se-á, então, no *arcaico* (*arké*, "origem"), não uma origem cronológica, ideia tão acertadamente fustigada por Foucault, mas uma origem "contemporânea ao devir histórico", que não cessa de operar em nosso tempo, tal qual "o embrião continua a agir nos tecidos do organismo maduro e a criança na vida psíquica do adulto"[29]. Nosso trabalho, na presente tese, constituirá, precisamente, na busca desta tarefa; valer-se de alguns elementos históricos, mas não perder jamais de vista os alertas de Foucault e Agamben, no sentido de perceber uma origem que nos é contemporânea e que opera em nossa atualidade; ler a história, mas manter um olhar crítico e fixo em nosso tempo, para perceber as assinaturas que nele estão a operar; um arcaico que está presentemente a nos interpelar e a irradiar seus efeitos, concitando-nos à *reflexão* e, a partir daí, à *ação crítica,* à retomada de um processo de efetiva possibilidade de *decisão*.

Percorrendo, *genealogicamente*, esta senda, descortina-se a nós, então, conforme Castor Ruiz, uma *consciência crítica do presente.* Caminhar neste percurso, demorando-nos em documentos, em detalhes, por vezes em pontos, à primeira vista, acidentais, laterais, permite-nos acessar chaves outras, passíveis de se revelarem determinantes a uma melhor compreensão de nossos valores, de nossas crenças, de nossas práticas. E, de maneira concomitante a esta compreensão, crítica, que emerge, surge, ademais, uma *consciência de responsabilidade*, a qual atenta para o fato cabal de que somos *responsáveis* pelos *valores que criamos,* pelas *verdades que adotamos,* pelas *práticas que efetivamos.* Tal responsabilidade desembocará em uma relação *ética;* conforme Ruiz, a percepção genealógica de valores e práticas tem o potencial de se transformar em uma ferramenta filosófica fundamental, a fim de nos auxiliar a promover uma *ressignificação crítica* desses valores e práticas e a assumir a *responsabilidade histórica* que nos cabe diante de nossas *decisões*[30] (tão caras e complexas, nestes tempos em que, como ventilamos, está vigente o argumento da *"crise permanente").* Consciência crítica e a responsabilidade histórica, nesse passo, são dois efeitos claros e diretos, hábeis a surgir a partir da realização de um estudo genealógico. Consciência e responsabilidade daí oriundas habilitam-nos a promover um processo de *decisão* abalizado e fundamentado, permitindo-nos indagar se desejamos tomar para nós ou não, seguir ou não com determinados valores, com determinadas práticas, se é acertado ou não os abandonar, se

---

[28] Ibid., p. 62-3.
[29] Ibid., p. 69.
[30] RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. *Objetivação e governo da vida humana. Rupturas arqueo-genealógicas e filosofia crítica.* São Leopoldo: Revista IHU On-Line, Ed. 389, 23.04.2012. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/4374-castor-bartolome-ruiz-8>. Acesso em: 12 dez. 2018.

vale a pena insistir em certas ações ou concepções, advindo daí, evidentemente, também a responsabilidade diante de tais escolhas, ante as consequências havidas por conta de nossas *decisões*[31].

Com efeito, parece-nos que a genealogia pode nos abrir a esta dimensão de constituição do *sujeito ético*. Foucault, a propósito, em *Dits et écrits*, tratando da estrutura da interpretação genealógica, inclui explicitamente tal ponto, fazendo alusão a três domínios possíveis a uma análise de cunho genealógico. Constituir-se-ia a tríade em *saber*, *poder* e *moral/sujeito*. Neste sentido, a interpretação genealógica poderia se dar (i) no âmbito das relações com a *verdade*, cujo estudo permite-nos elucidar como somos constituídos enquanto sujeitos de conhecimento; (ii) no âmbito das relações de *poder*, em que o sujeito é constituído a partir de seu agir sobre os outros e (iii) no âmbito das relações com a *moral*, a partir de cujo estudo podemos nos compreender enquanto sujeitos éticos[32]. Parece-nos que um percurso genealógico em relação ao conceito de razão de Estado poderá, ao menos, nos esboçar esses aspectos. Veremos nos debates em torno da razão de Estado que há (i) uma disputa em torno do *saber* (na medida em que, claramente, operar-se-á uma *luta pelo conceito*, pelas *verdades* – e isso repercute grandemente em nosso tempo –, calhando, a propósito, anotar que, para Botero, *e.g.*, a razão de Estado é precisamente o *saber* indispensável dos meios hábeis a viabilizar a promoção da conservação da dominação estatal; uma definição que contempla uma atualidade impressionante...); (ii) uma luta em torno do *poder* (estabelece-se nitidamente, a propósito, uma disputa por espaço, por influência e por poder, com consequências, não raro, catastróficas[33] – tal é, evidentemente, também ponto de nítida atualidade) e (iii) a disputa em torno da *moral* (a razão de Estado, *v.g.*, toca profundamente no tema da separação Estado-Igreja, no movimento de passagem de uma heteronomia a uma autonomia, na conformação de uma moral exclusivamente *política*, desgarrada da moral cristã, na possibilidade de os agentes de Estado obrarem por meio da dissimulação, da mentira, do engano, da trapaça, da estratégia,

---

[31] Ibidem. Perceba-se que a consciência *crítica*, hábil a ensejar uma ressignificação *crítica* e uma responsabilidade histórica, pode justamente nos levar a questionar este processo que argumenta em favor da "crise de todos os dias", permitindo-nos, de fato, resgatar nossa capacidade decisória.

[32] « Il y a trois domaines de généalogies possibles. D'abord, une ontologie historique de nous-mêmes dans nos rapports à la vérité, qui nous permet de nous constituer en sujet de connaissance ; ensuite, une ontologie historique de nous-mêmes dans nos rapports à un champ de pouvoir, où nous nous constituons en sujets en train d'agir sur les autres ; enfin, une ontologie historique de nos rapports à la morale, qui nous permet de nous constituer en agents éthiques », FOUCAULT (1994b), p. 618. Em tradução nossa: "Há três domínios de genealogias possíveis. Primeiro, uma ontologia histórica de nós mesmos em nossas relações com a verdade, que nos permite constituirmo-nos como sujeito de conhecimento; em seguida, uma ontologia histórica de nós mesmos em nossas relações com um campo de poder, em que nós nos constituímos como sujeitos agindo sobre os outros; enfim, uma ontologia histórica de nossas relações com a moral, que nos permite constituirmo-nos enquanto agentes éticos".

[33] Como se vislumbrará, por exemplo, na análise acerca do conceito de *"golpe de Estado"*, a partir do pensamento de Gabriel Naudé e suas observações quanto ao Massacre da Noite de São Bartolomeu.

da crueldade, do falar e do calar, do publicizar e do segredo, no sacrifício da vida humana em prol da preservação da ordem pública; a razão de Estado toca em uma forma de *constituição do sujeito político* e de sua correspondente *eticidade*).

1.3 O ITINERÁRIO

Na esteira de Michel Foucault e de Giorgio Agamben, observamos fazer-se adequado perquirir-se uma *origem* não a partir de um ponto de vista pura e estritamente *cronológico*, mas uma origem nos termos de uma *assinatura*, de um arcaico que segue operante entre nós na contemporaneidade. Podemos dizer que, imbuídos deste espírito, optamos, em nossa lógica de análise, por conceder um respeito *apenas parcial* à cronologia. Nada obstante entendamos a pertinência e importância da cronologia para a compreensão de um tema, não deixamos, por vezes, todavia, de desrespeitar tal norma e de passar ao seu largo, privilegiando o que, em nossa ótica, poderia, conforme a oportunidade, ensejar uma melhor compreensão do nosso específico percurso argumentativo em torno da ideia da razão de Estado. E é com base nesse norte adotado que, propositalmente, autores contemporâneos mesclar-se-ão a autores do raiar da Modernidade, mas sempre buscando promover-se uma articulação entre os temas, em um fio condutor e a partir de uma determinada lógica que, julgamos, em nossa ótica, possa favorecer o entendimento daquilo que nos propusemos a assentar com o presente trabalho. E, ademais, com efeito, percebe-se, nessa toada, que, nada obstante se dê um acento bastante considerável à doutrina de Giorgio Agamben (tendo-a como autêntico pano de fundo), esta não é uma tese dirigida a analisar, em exclusividade, o pensamento de um único filósofo, mas, sim, uma tese *temática*. Isso se reflete no itinerário assumido.

Nesse sentido, após um capítulo inicial, no qual se buscará apresentar, já de saída, uma ideia – ainda que introdutória, perfunctória e geral – sobre a conceituação da razão de Estado, nosso itinerário iniciar-se-á por uma exposição do problema sobre a existência ou não de uma ideia da razão de Estado já na Antiguidade e na Idade Medieval. Perguntam-se a respeito, por exemplo – e respondem, a partir de perspectivas distintas –, Friedrich Meinecke, Gaines Post e Michel Senellart, cujos ensinamentos serão aqui, fundamentalmente, trazidos à baila.

Na sequência, ingressaremos na exposição do tema acerca da paternidade do conceito de razão de Estado, indagando-nos se, de fato, tal poderia ser atribuída a Nicolau Maquiavel. Seria, pois, Maquiavel o "pai da razão de Estado"? Expor-se-ão, a propósito, em caráter sintético, alguns dos principais argumentos da teoria maquiaveliana, as três categorias

fundamentais de seu pensamento – *fortuna*, *necessità* e *virtù* –, sublinhando-se, ademais, a profunda cisão, empreendida por tal pensador, entre a política e a moral cristã. Friedrich Meinecke e Michel Senellart constituirão nosso norte precípuo nesse ponto.

A relação entre religião e política seguirá permeando a exposição do tópico seguinte, destinado ao estudo daquele que primeiro dedicou um tratado específico à análise da ideia da razão de Estado, inclusive categoricamente pondo, na sua obra magna, o título *Della Ragion di Stato:* trata-se do pensador italiano Giovanni Botero. Colocando-se como teórico crítico às ideias maquiavelianas, almejou a estas promover uma contraposição e neutralizar o terremoto que representou a doutrina política do florentino. Nesse sentido, Botero objetivará, por meio de seu *Della Ragion di Stato*, reconduzir o tema da razão de Estado para um âmbito de influência eclesiástico. Com este mote, definindo a razão de Estado como o "saber" destinado ao "conhecimento dos meios" próprios a fundar, conservar e fazer crescer a "dominação sobre os povos" (é dizer, o Estado), tencionará fazer coincidir a "razão de Estado" com a *política inteira.* Romain Descendre, com sua valiosa introdução à edição francesa de *Della Ragion di Stato*, além de Michel Senellart, auxiliar-nos-ão sobremaneira neste percurso.

O tema "religião-Estado" seguirá em foco no tópico seguinte, no qual abordaremos, nomeadamente, a análise de caráter histórico-político e as fundamentais contribuições filosóficas levadas a cabo por Marcel Gauchet acerca do surgimento da razão de Estado. Gauchet apontará que as disputas discursivas em torno do conceito de razão de Estado encontrar-se-iam inseridas em um âmbito mais amplo, atinente à própria formação e conformação do Estado, em sua acepção moderna. A disputa pela razão de Estado é a disputa em torno do Estado, desta entidade que, em ampla medida, *vai tomar o lugar da religião*[34] e constituir-se em uma *autêntica religião de todo terrena,* uma *transcendência* integralmente *imanente*. Os discursos referentes à razão de Estado exibiriam uma importância fundamental a esta temática. Apresentaremos, ademais, a exposição que Gauchet efetua, com precisão, sobre o tema do segredo e da publicidade, problemática que toca no âmago da operabilidade da razão de Estado, inclusive em nossos dias. Aproveitaremos, por fim, o ensejo para discorrer sucintamente sobre as ideias gauchetianas a respeito da *afirmação do indivíduo moderno* neste Estado que terminou por se tornar uma autêntica religião; trataremos do papel e das especificidades, apontados por Gauchet, em relação ao cristianismo – que, na ótica do

[34] Ou, talvez melhor dizendo, vai se colocar francamente *ao lado* da religião, em pé de igualdade com esta, ombro a ombro, frente a frente a esta (havendo uma certa "concorrência pelo humano"); Gauchet aponta que a religião não mais *"organiza"* a sociedade, coesão esta que será buscada em outra "religião", de todo terrena: a estatalidade.

pensador francês, exerce uma função fundamental nessa tessitura da estatalidade –, sendo adjetivado, pelo filósofo, de *"a religião da saída da religião"*, a qual, por meio da inédita teoria da *encarnação*, teria acabado por promover, de maneira inarredável, a *autonomia humana,* fenômeno que aportará nítidos efeitos à seara *política*.

No sétimo ponto, seguiremos no encalço das investigações da influência da religião no processo de formação da política e do paradigma governamental moderno e, para tanto, na oportunidade, pensaremos a partir da ótica de Michel Foucault e de seus estudos sobre o *poder pastoral* e a convolação aí havida a uma racionalidade política própria à *razão de Estado*. Buscaremos, ademais, apontar o fundamental estudo que Foucault realiza em torno do tema da polícia, a qual, quiçá em substituição à *Ecclesia*, colocou-se agora como a instituição responsável, por excelência, pela *organização* e pela *coesão social.* Talvez possamos dizer, promovendo-se um paralelo, que, na mesma medida em que Descendre anota que, em Botero, a razão de Estado devirá *"la politique toute entière"*, é possível concluir-se, a partir da leitura de Foucault, que a polícia assumirá estes contornos e configurará *"a política toda inteira"*, na medida em que *"organiza"* a sociedade, na sua plenitude.

Na sequência, apresentaremos aquele que talvez seja o momento mais sulfúrico, violento e letal da razão de Estado, quando a máscara flagrantemente cai, e o Estado, evidente, efetiva e totalmente, *cessa de compor;* quando o Estado definitivamente pára de conceder respeitar as leis e adota uma postura reta e direta em ordem a promover a *"salvação"* ("*pública* ou do *próprio Estado* e de *seus agentes?*", esta é a questão que fica). Trata-se do conceito de *golpe de Estado*. A teoria de Gabriel Naudé será trazida, em ordem a contribuir ao esclarecimento desta categoria que se afigura imprescindível à compreensão da razão de Estado. Veremos que o fundamental instrumento do golpe de Estado se trata de uma faca de dois gumes, capaz de *curar*, mas também de *envenenar*, hábil a *salvar*, mas também a *mortificar*.

No nono ponto, indagar-nos-emos sobre o momento em que os escritos acerca da razão de Estado começam a escassear, o que ocorre a partir da metade do século XVII. Trata-se da época de surgimento da *teoria contratualista,* que irá assentar a política sobre novas bases. Com esteio na doutrina hobbesiana, buscaremos pensar tal período e questionarmo-nos se se trataria aí do apogeu da razão de Estado ou, porventura, de um irreversível declínio.

O *medo* de Hobbes e o consequente imperativo de *segurança* serão o gancho para voltarmos nossos olhos, por fim, à contemporaneidade. Buscaremos aí expor o que poderíamos compreender por um Estado que talvez tenha abandonado seus contornos de "Estado democrático de direito", para se transmudar em "Estado de segurança".

Tencionaremos analisar esse "Estado securitário" e os reflexos de tal fenômeno em nosso agir "pós-moderno". Procuraremos trazer à baila fatos próprios à atualidade, sobretudo de nossas democracias, em ordem a tencionar identificar a vigência contemporânea de um imperativo de segurança e um possível protagonismo, ainda hoje, da concepção de razão de Estado. Perguntar-nos-emos, então, com efeito, sobre a operabilidade desse conceito em nosso tempo. Encontraríamos aí *assinaturas* dessa razão de Estado, pensada e concebida no início da Modernidade? Seguiria o arcaico operante no contemporâneo? Poderíamos aproximar a "razão de Estado" às "razões de segurança" e, após um percurso genealógico, aí identificar um *parentesco?* Teriam as razões de segurança assumido o papel outrora conferido à razão de Estado? Como poderíamos lobrigar – no interior da máquina bipolar governamental, enunciada por Agamben – a conexão entre a razão de Estado e a exceção, utilizada como técnica governativa? Como ficaria a vida humana nesse permeio, emaranhada que está nas malhas de uma estatalidade que categoricamente "secciona-a", "separando-a de sua forma"? Para tanto, nesta última parte do trabalho, apoiar-nos-emos, sobretudo, na filosofia de Giorgio Agamben, nomeadamente baseando-nos em algumas articulações (ou melhor, *tensões*) dialéticas entre binômios fundamentais: (i) soberania e governo; (ii) direito e exceção/anomia; (iii) vida natural e vida política; (iv) vida e sua forma e (v) *praxis* e potência, ação e resistência. Tais análises poderão nos apresentar possibilidades críticas e eventuais rotas de fuga, ante a profunda *crise* na qual parecem haver, invariável e implacavelmente, se enredado nossas democracias. Esta é, pois, a senda genealógica – pelas razões deste Estado que a humanidade forjou – que nos disporemos, por meio do presente trabalho, a percorrer.

2 PRELÚDIO: A VIDA E A RAZÃO DE ESTADO

« Qu'est-ce que la "raison d'Etat" ?
La réponse commune y voit une sombre formule. (...) Elle est cette dérogation à la loi qui prend le sens d'un masque qui tombe, le dévoilement d'une force qui cesse soudainement de composer et tranche durement, s'octroyant le privilège exorbitant de casser les règles».
Christian Lazzeri e Dominique Reynié

2.1 A VIDA HUMANA E A POLÍTICA COMO GESTÃO DAS NECESSIDADES

Giorgio Agamben afirma que, ainda nos dias de hoje, temos muita dificuldade em definir "o que é a vida". Se nos indagamos sobre "o que é a vida", de fato, a resposta não nos aparece com facilidade. Mas, embora a definição da vida se nos afigure problemática, quando conectamos e associamos o termo a alguma adjetivação, aí a ideia se nos revela mais palpável. Nesse sentido, nada obstante não consigamos chegar a uma compreensão adequada do que seja "a vida", logramos melhor entendê-la quando tratamos da "vida biológica", da "vida reprodutiva", da "vida amorosa", da "vida laboral", da "vida social", da "vida doméstica", da "vida do campo", da "vida urbana", da "vida religiosa", da "vida vegetativa", da "vida intrauterina", da "vida terrena", da "vida política", etc. É dizer, a despeito de não sabermos exatamente o que é "a vida", logramos bem compreendê-la seccionada, articulada, desagregada, separada, dividida (e, com o já mencionado avanço da técnica, conseguimos mesmo *produzir* essa divisão)[35].

O filósofo italiano afirma que os gregos[36] nem mesmo tinham um único e unívoco termo para definir o que hoje denominamos "vida"[37]. Segundo Agamben, dois termos podiam fazer referência a "vida", dependendo do sentido, do contexto no qual se poderia compreender inserta a expressão: *zoè* tratava-se da vida da necessidade, da vida reprodutiva, da vida natural

---

[35] AGAMBEN (2016). Acesso em: 12 nov. 2018; AGAMBEN (2013b), p. 29.

[36] E, aqui, a propósito, vale referir, no ponto, o pensamento de Cornelius Castoriadis, para quem a Grécia, na medida em que constitui o nascedouro da política e da filosofia (configurando nossas próprias origens), deve ser por nós compreendida não como um modelo, ou um espécime societário dentre tantos outros, mas como um *germe* a partir do qual podemos mais bem compreender nossas próprias instituições e organizações: « La Grèce est le *locus* social-historique où ont été créées la démocratie et la philosophie et où se trouvent, par conséquent, nos propres origines. Pour autant que le sens et la puissance de cette création ne sont pas épuisés – et je suis profondément convaincu qu'ils ne le sont pas –, la Grèce est pour nous un *germe :* ni un "modèle", ni un spécimen parmi d'autres, mais un germe » (CASTORIADIS, Cornelius. La polis grecque et la création de la démocratie. *Le Débat*, Paris, v. 1, n. 38, 1986. p. 2-3). Em tradução nossa: "A Grécia é o *locus* sócio-histórico no qual foram criadas a democracia e a filosofia e onde se encontram, por consequência, nossas próprias origens. Na medida em que o sentido e a potência desta criação não se esgotaram – e eu estou profundamente convencido que não o foram – a Grécia é para nós um *germe:* nem um 'modelo', nem uma espécie entre outras, mas um germe".

[37] AGAMBEN (2018b), p. 17 e 1212; AGAMBEN (2017b), p. 233.

(própria também a animais e plantas, e também aos deuses) e *bíos* era a expressão reservada a uma vida qualificada, uma vida da deliberação, uma vida *política*[38].

Ancorado nas lições do historiador Christian Meier, Agamben vai afirmar que, até o século V a.C., a participação política, na Grécia, se dava a partir da pertença a uma determinada classe ou condição (havia os nobres, os comerciantes, os camponeses, os ricos, os religiosos, etc.); era o *estatuto* do indivíduo, como *pertencente* a um dado *grupo*, dentre os mais diversos que existiam, que iria definir sua possibilidade de participação. Ingressava-se no espaço político a partir de tais pertenças, de tais estatutos; a inclusão no âmbito da deliberação pública se fazia por meio dessa pertença a uma destas variadas condições ou categorias.

Eis que, no século V a.C., produz-se em Atenas um fenômeno que, em termos políticos, iria revolucionar a história político-jurídica da humanidade; produz-se o que Meier vai chamar de *politização*, uma forma de todo nova de pertencimento político, em que a inclusão na *polis* vai se dar, diretamente, não por se pertencer a este ou àquele grupo, mas por um único atributo, que vai igualar os indivíduos dos mais diversos grupos sociais: o atributo da *cidadania*. Neste momento, surge a cidadania; para se adentrar ao espaço político e participar da deliberação sobre os rumos da cidade, a necessária condição a ser exibida é a de *cidadão*. A participação política na *polis*, a partir daí, dá-se então pela cidadania (*politeia*[39]). A cidadania, *politeia*, passa a ser o critério de identidade social, a condição por excelência daquele que delibera na cidade, na *polis*, e a *polis* passa a ser o lugar por excelência no qual se efetua o exercício da cidadania, *politeia*. *Polis* e *politeia* acabam por se definir reciprocamente[40].

---

[38] Sobre a discussão em torno da crítica endereçada a Agamben relativamente à distinção *zoè-bíos,* ver DUBREUIL, Laurent. De la vie dans la vie : sur une étrange opposition entre zôê et bios. *Labyrinthe*. n. 22, 2005. p. 47-52. Disponível em: <http://labyrinthe.revues.org/1033>. Acesso em: 12 nov. 2018. E também: CASTRO, Edgardo. Acerca de la (no) distinction entre bíos y zoé. *Revista Interthesis*, Florianópolis, v. 9, n. 2 jul./dez., 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/interthesis/article/view/1807-1384.2012v9n2p51/23514>. Acesso em: 12 nov. 2018.

[39] *Politeia*, conforme Castoriadis, expressa, a um só tempo, a *"instituição/constituição política"* e a *forma* por meio da qual o povo se ocupa dos negócios comuns (CASTORIADIS, op. cit., p. 8).

[40] Agamben, a propósito, cita Meier: « Il se créa ainsi une identité politique spécifiquement grecque, dans laquelle l'idée que des individus devaient se conduire comme des citoyens trouva une forme institutionnelle, *écrit Meier*. L'appartenance aux groupes constitués à partir des communautés économiques ou religieuses fut reléguée au second plan. Dans la mesure où les citoyens d'une démocratie se vouaient à la vie politique, ils se comprenaient eux-mêmes comme membres de la *polis*. *Polis* et *politeia*, cité et citoyenneté, se définissaient réciproquement. La citoyenneté devint ainsi une activité et une forme de vie par laquelle la polis, la cité, se constitua en un domaine clairement distinct de *l'oikos*, la maison. La politique devint un espace public libre, opposé en tant que tel à l'espace privé où régnait la nécessité » (MEIER, Christian. Der Wandel der politisch-sozialen Begriffswelt im V Jahrhundert v. Chr. In: KOSELLECK, Reinhart (Org.), *Historische Semantik und Begriffsgeschichte*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1979. In: AGAMBEN (2014a). Acesso em: 25 out. 2018). Poderíamos traduzir o presente excerto da seguinte forma: "Criou-se assim uma identidade política especificamente grega, na qual a ideia de que indivíduos deviam se conduzir como cidadãos encontrou uma

O pensador italiano aponta que, neste momento, por meio da *politização*, estabelece-se uma clara divisão entre os espaços da *casa* e da *cidade*, apresentando-se, então, como âmbitos bem delimitados e opostos: ao passo que, na casa, na *oikos*, operava-se um espaço da necessidade – do indiscutível poder paterno, da vida natural, reprodutiva, da *zoè* –, a *polis*, a seu turno, era o espaço da deliberação, da vida qualificada, política, um espaço de igualdade entre aqueles chamados *cidadãos*[41]. Nesse sentido, o político se estabeleceu pela nítida divisão, cisão, uma separação entre os espaços: a um espaço da necessidade, da vida reprodutiva, da dissimetria do poder, contrapunha-se um espaço de deliberação, de discussão sobre os caminhos da cidade, de igualdade entre seus integrantes.

Tal pertença social à cidade, tal identificação vai se dar por meio do conceito de cidadania, portanto; trata-se de uma condição formal, jurídica, que define a pertença do indivíduo à *polis*[42]. A vida dos indivíduos se politiza, se inscreve no interior da *polis*, por meio deste conceito de cidadania; a cidadania vai definir o pertencimento social do indivíduo à *polis* e se constituirá em um *limiar,* um limiar entre os âmbitos da *oikos* e da *polis*, um limiar de politização da vida; a categoria que vai articular a vida, fazê-la passar da vida natural e reprodutiva à vida da deliberação, da igualdade, à vida política, trata-se da *politeia*, a *cidadania*.

Nesse sentido, aos regramentos da casa (*oikonomia*), espaço de gestão da necessidade, se contrapunham os regramentos do âmbito da *polis*, da política[43]. A condição da

---

forma institucional, *escreve Meier*. O pertencimento aos grupos constituídos a partir das comunidades econômicas ou religiosas foi relegado ao segundo plano. Na medida em que cidadãos de uma democracia se dedicavam à vida política, eles se compreendiam eles mesmos como membros da *polis*. *Polis* e *politeia*, cidade e cidadania, definiam-se reciprocamente. A cidadania deveio assim uma atividade e uma forma de vida pela qual a *polis*, a cidade, se constituiu em um domínio claramente distinto da *oikos*, a casa. A política deveio um espaço público livre, oposto enquanto tal ao espaço privado onde reinava a necessidade".

[41] Deve-se atentar, sempre, para o fato de que, à época, a condição de *cidadão* não poderia ser alcançada pelas mulheres, pelos escravos, pelos estrangeiros ou pelos filhos de estrangeiro.

[42] « la vie politique va se définir par la condition et le statut pas seulement formel ou juridique mais qui définit l'action même du citoyen. C'est à dire que le critère du politique va être la citoyenneté et la *polis*, la cité va se définir par la condition, l'action, le statut des citoyens » (AGAMBEN (2016). Acesso em: 12 nov. 2018); "a vida política vai se definir pela condição e pelo estatuto não somente formal ou jurídico, mas que define a ação mesma do cidadão. É dizer: o critério do político vai ser a cidadania, e a *polis*, a cidade, vai se definir pela condição, pela ação, pelo estatuto dos cidadãos".

[43] Aos gregos, sobretudo a partir da leitura de Aristóteles, a *oikonomia* e a política correspondiam a âmbitos bem delimitados, distintos, separados. Não fazia sentido para eles falar-se em uma "política econômica" ou em uma "economia política"... Nesse sentido, *v.g.*, "A simples vida natural é, porém, excluída, no mundo clássico, da pólis propriamente dita e resta firmemente confinada como mera vida reprodutiva, ao âmbito da *oikos*", AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*. O poder soberania e a vida nua I. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2010a. p. 10; AGAMBEN (2018b), p. 18. "A *oikonomia* apresenta-se aqui como uma organização funcional, uma atividade de gestão que não se vincula senão às regras do funcionamento ordenado da casa (ou da empresa em questão)", AGAMBEN, Giorgio. *O Reino e a Glória*. Uma genealogia teológica da economia e do governo. Tradução de Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011a. p. 32 e AGAMBEN (2018b), p. 401; "Como se sabe, a distinção entre *oikos* e *polis* não aparece em Platão nos termos de uma oposição, como em Aristóteles. Nesse sentido, Aristóteles pode criticar a concepção platônica da *polis* e acusar

cidadania será a categoria que conectará esta vida da necessidade à vida da deliberação, da igualdade, à vida política. Nesse sentido, tratar-se-ia de um autêntico *campo de tensão*, articulado por esta condição de cidadão. Nesse sentido nos aponta o pensador:

> Mas vocês veem que, se eu falo de um limiar de politização, é que, verdadeiramente, o político aparece nesta dimensão como um campo de tensão, definido por polos opostos, a *zoè* (a vida natural) e o *bios* (a vida política); a casa (a *oikos*) e a *polis* (a cidade). Não é algo de substancial, é um campo de tensão entre dois polos[44].

É este processo de politização – operado por meio da cidadania, que nós herdamos da Grécia clássica[45] – que se encontra, atualmente, em progressivo desvanecimento. No entendimento de Agamben, aquele movimento em direção à *polis* se conteve, e, nestes tempos hodiernos, diagnostica-se um *processo inverso*, de *despolitização* do indivíduo; o conceito de cidadania mergulhou em profunda crise, e o que era um processo *ativo*, de deliberação, de participação constante, quotidiana, de inclusão na *polis*, passou a se tornar um processo, fundamentalmente, *passivo*[46].

Este processo de despolitização viria acompanhado a um fenômeno conexo, o *borrar dos espaços público e privado*, acabando tais por não mais restarem distintos e definidos, mas, ao contrário, ingressam em processo de *indistinção*. Diz Agamben:

> um processo de despolitização. Outrora limiar de politização ativo e irredutível, a cidadania devém uma condição puramente passiva, em que a ação e a inação, o público e o privado se esmaecem e se confundem. O que se concretizava por uma atividade cotidiana e uma forma de vida se limita, a

---

seu mestre de ter levado demasiado longe o caráter unitário da cidade, correndo assim o risco de transformá-la em uma casa: 'É evidente que se o processo de unificação é levado para além de certo ponto, já não haverá cidade alguma. Uma cidade é, por natureza, algo múltiplo, e se se torna demasiado una, será antes uma casa [*oikia*] que uma cidade'", AGAMBEN (2011a), p. 35 e AGAMBEN (2018b), p. 403-4, citando a *Política*, 1261a. Também: "O forte tom doméstico do vocabulário da comunidade cristã não é naturalmente uma invenção paulina, mas reflete um processo de mutação semântica que impregna todo o vocabulário político que lhe é contemporâneo. Já a partir da idade helenística e depois, mais decididamente, na idade imperial, o vocabulário político e o vocabulário econômico entram em relação de recíproca contaminação, que tende a tornar obsoleta a oposição aristotélica entre *oikos* e *polis*. Assim, o desconhecido autor do segundo livro do tratado pseudoaristotélico sobre a *Economia* vincula a economia em sentido estrito (definida como *idiōtikē*, privada) a uma *oikonomia basilikē* [economia real] e até mesmo a uma *oikonomia politikē* [economia política] (um verdadeiro *nonsense* na perspectiva de Aristóteles)", AGAMBEN (2011a), p. 38 e AGAMBEN (2018b), p. 406.

[44] « Mais vous voyez que si je parle d'un seuil de politisation, c'est que vraiment le politique apparaît dans cette dimension comme un champ de tension défini par des pôles opposés, la *zoè* (la vie naturelle) et le *bios* (la vie politique) ; la maison (l'*oikos*) et la *polis* (la cité). Ce n'est pas quelque chose de substantiel, c'est un champ de tension entre ces deux pôles », AGAMBEN (2016). Acesso em: 12 nov. 2018.

[45] Agamben, em algumas falas, refere a cidadania como um conceito que nós *"infelizmente"* herdamos da Grécia clássica; por exemplo, em AGAMBEN (2016). Acesso em: 12 nov. 2018.

[46] Processo passivo este no qual, por meio do "ridículo mecanismo da representação" (ibid.), a participação política acabou por se resumir a um comparecimento periódico para exercitar um direito de voto que muito mais lembra uma sondagem de opiniões do que uma ativa e constante participação política, tal qual outrora levada a efeito.

> partir de agora, a um estatuto jurídico e ao exercício de um direito de voto que lembra, cada vez mais, uma pesquisa de opinião[47].

Neste sentido, o exercício da cidadania, por natureza *ativo*, quotidiano, uma *forma de vida*, que se orientava à deliberação, ao debate incessante, à tomada de decisão sobre os rumos da *polis*, resume-se, atualmente, a um comportamento, em essência, *passivo*, em que as formas de deliberação efetiva se exauriram.

Este processo inverso de despolitização forja uma política que progressivamente determina a inclusão, nos cálculos da estatalidade, desta vida natural, que era própria ao âmbito da *oikos*; a política vem gradativamente se tornando, em essência, *gestão* desta *necessidade*, desta *natureza* humana, uma política que, além de *bio*política, se tornou, fundamentalmente, como que simplesmente uma gestão da *oikos*, uma *oikonomia*[48].

O processo de captura da vida nas malhas do Estado – que hoje, conforme Agamben, se vê em curso de maneira acelerada – pode ser constatado, segundo o italiano, desde a gênese da cidadania, que, mesmo na sua origem, já se afigurou divisão, separação, articulação, exclusão, inclusão e, sobretudo, captura da vida em uma certa *modalidade*. É a *politeia* que justamente promoverá a articulação entre *zoè* e *bios*, colocando-se como limiar entre a *oikos* e a *polis*.

A cidadania, enquanto conceito formal e jurídico, associa-se, antes que ao direito, à categoria da *exceção*. Conforme Agamben demonstrou em seu primeiro volume do projeto *Homo Sacer*, o termo "exceção", *exceptio*, provém de *"ex-capere"*, é dizer, "capturar algo que está fora"[49]. Nesse sentido, a *ação política originária* aparece para Agamben como uma *operação sobre a vida*. A vida, na visão do filósofo, não seria algo por natureza político, a vida é, naturalmente, *impolítica*; nesta linha de raciocínio, o processo político vai ser

---

[47] « un processus de dépolitisation. Jadis seuil de politisation actif et irréductible, la citoyenneté devient une condition purement passive, où l'action et l'inaction, le public et le privé s'estompent et se confondent. Ce qui se concrétisait par une activité quotidienne et une forme de vie se limite désormais à un statut juridique et à l'exercice d'un droit de vote ressemblant de plus en plus à un sondage d'opinion », AGAMBEN (2014a). Acesso em: 25 out. 2018.

[48] Vale dizer, *en passant*, que, na gestão da necessidade, o debate não é, exatamente, bem-vindo...

[49] Conforme AGAMBEN (2018b), p. 31: "L'eccezione è una specie dell'esclusione. Essa è un caso singolo, che è escluso dalla norma generale. Ma ciò che caratterizza propriamente l'eccezione è che ciò che è escluso non è, per questo, assolutamente senza rapporto con la norma; al contrario, questa si mantiene in relazione con essa nella forma della sospensione. *La norma si applica all'eccezione disapplicandosi, ritirandosi da essa.* Lo stato di eccezione non è, quindi, il caos che precede l'ordine, ma la situazione che risulta dalla sua sospensione. In questo senso l'eccezione è veramente, secondo l'etimo, *presa fuori* (*ex-capere*) e non semplicemente esclusa". Tradução em AGAMBEN (2010a), p. 24: "A exceção é uma espécie da exclusão. Ela é um caso singular, que é excluído da norma geral. Mas o que caracteriza propriamente a exceção é que aquilo que é excluído não está, por causa disto, absolutamente fora de relação com a norma; ao contrário, esta se mantém em relação com aquela na forma da suspensão. *A norma se aplica à exceção desaplicando-se, retirando-se desta.* O estado de exceção não é, portanto, o caos que precede a ordem, mas a situação que resulta da sua suspensão. Neste sentido, a exceção é verdadeiramente, segundo o étimo, *capturada fora (ex-capere)* e não simplesmente excluída".

justamente aquele que *capturará o que está fora;* ante a exclusão da vida do âmbito da *polis*, esta vida deverá então ser, por meio da cidadania, incluída na cidade e, assim, politizada. Trata-se claramente da lógica da exceção. A vida, pois, sofre um processo de politização, que se inicia diante de sua exclusão da cidade. Nesta ordem de ideias, é preciso que a vida, primeiro, esteja excluída, para então, através do atributo jurídico que lhe é conferido, ver-se incluída na cidade, acabando, então, por devir o fundamento último do sistema. Daí por que Agamben entende fundamental, antes que compreender o direito, compreender a lógica e a natureza da exceção, movimento inicial e primeiro, por meio do qual a vida vai devir política. A vida devém política, nomeadamente, por meio desse movimento de ver-se capturada a partir de fora, por meio da exceção (uma inclusão a partir de sua exclusão mesma). Nessa perspectiva, a exceção se torna o anverso indispensável do direito, apresentando-se como base fundamental à formação do edifício jurídico-político.

Daí por que Agamben afirma que a política é, desde suas origens, *biopolítica*, uma operação sobre a vida. A política, desde sua gênese, tem como base a vida – todavia, vale lembrar, não uma vida "integral", mas sim uma vida objeto de operações, divisões, articulações, exclusões e inclusões; uma vida, de alguma maneira, *separada* de sua *forma*. O político, na leitura do filósofo, é uma vida, mas uma vida *capturada* em certa *modalidade*. Por meio destas operações fundamentais ao político, Agamben entende, então, que se acaba por *dividir a vida de sua forma, a vida é cindida dela mesma,* surgindo aos nossos olhos como *"vida nua",* uma vida que é *separada de sua forma.* A *vida nua*, assim, seria o *elemento político originário;* e o poder político tem como vocação, desde suas origens, *produzir esta vida nua,* que não é simplesmente a vida natural, mas a vida que sofreu este processo de exclusão e de captura, em uma certa modalidade. Dessa forma, o processo fundamental do poder é esta articulação da vida, a produção da vida nua; esta estranha forma de vida que se apresenta como uma vida separada de sua forma, e assim incluída no sistema.

Trata-se a cidadania de um modelo o qual, na leitura de Agamben, entra atualmente em profundo colapso; um modelo que, como dissemos, segundo o filósofo, "infelizmente herdamos" da Grécia clássica. Se, em um determinado tempo, este modelo pôde se apresentar como satisfatório, o que vemos na atualidade, como dito, é o empreender de um processo inverso à politização, em que os atos políticos são empurrados para o âmbito do governo da necessidade, da vida natural (*governar* será conduzir a vida humana em uma *naturalidade*); devendo-se lembrar, a propósito, a máxima apontada por Foucault: "fazer viver e deixar morrer"; é dizer: enquanto a vida é útil, aproveitá-la, dela sugar todo o seu potencial;

ao se tornar inútil, desprezá-la, esquecê-la, deixá-la, "naturalmente", se esvair[50]. Nesse cenário, os âmbitos da *oikos* e da *polis* tendem a entrar em uma zona cinzenta, em processo de indistinção, e a *política* acaba por se tornar mera *gestão das necessidades*, de uma vida natural capturada e separada de sua forma, vida nua; acaba por se tornar, inexoravelmente, *oikonomia*.

2.2 A MÁQUINA GOVERNAMENTAL

2.2.1 Soberania e governo: uma bipolaridade que não se pode resolver

O fato de Agamben considerar a vida como, originariamente, não-política, como incluída na cena política a partir e em função de sua exclusão mesma, propicia-nos a compreensão de que – conforme a teoria agambeniana – fundamental e fundante ao direito e à política é o conceito de *exceção*.

Vale, a propósito, aqui lembrar da *regra de talião*, uma das expressões legislativas mais antigas de que dispomos. No âmbito das comunidades arcaicas, o advento do talião (por meio da Lei das XII Tábuas, promulgada em 450 a.C. em decorrência de disputa havida entre plebeus e patrícios) deu-se com o fito de *limitar-se* a resposta a ser dada ante um mal sofrido. Heleno Fragoso nos aponta tratar-se tal disposição legislativa de uma "positiva limitação da vingança privada"[51]. Enrico Ferri, a seu turno, ensina que "a vingança privada como ressentimento emotivo e reação defensiva tende inevitavelmente para o excesso"[52], de modo que a lei de talião ingressou com o objetivo de (i) evitar uma reação desproporcional na via da vingança privada e (ii) obstaculizar, por consequência, que, diante de uma resposta dada de maneira excessiva, homens – sobretudo, válidos para a guerra – perdessem a capacidade de defender sua tribo e atacar comunidades vizinhas, terminando, assim, por enfraquecer a própria organização social. Conforme assevera Ferri, "o talião, que atualmente nos povos civilizados é símbolo de ferocidade bárbara, foi na humanidade primitiva um grande progresso moral e jurídico, justamente porque impôs um limite, uma medida à reação pela vindicta defensiva (olho por olho, dente por dente)"[53]. Ferrajoli, de sua vez, pondera que a

---

[50] Nesse sentido, vale a pena lembrar de Franz Kafka, quando assevera que "a justiça nada quer de ti. Acolhe-te quando vens e te deixa ir quando partes" (KAFKA, Franz. *O Processo*. Tradução de Torrieri Guimarães. São Paulo: Abril, 1979. p. 237).

[51] FRAGOSO, Heleno Cláudio. *Lições de Direito Penal*. 9ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 1985. p. 26.

[52] FERRI, Enrico. *Princípios de Direito Criminal*. Tradução de Paolo Capitanio. 2ª ed. Campinas: Bookseller, 1999. p. 34.

[53] Idem.

concepção jusnaturalista segundo a qual o castigo deve apresentar uma equivalência em relação ao delito cometido – havendo, pois, uma retribuição com um mal de igual intensidade e natureza, ideia característica do talião –, tal concepção tem raízes ainda mais antigas: referidas noções de igualdade entre delito e pena remontariam ao Código Babilônico de Hamurabi, advindo por volta de 1750 a.C., um dos documentos legislativos mais antigos de que se tem conhecimento. Nele despontam disposições como tais:

> 196. Se alguém faz perder um olho a outrem, perde o próprio olho; 197. Se alguém quebra um osso de outrem, quebrar-se-lhe-á um osso também; (...) 200. Se alguém quebra os dentes a um semelhante, quebrar-se-lhe-ão os seus; (...) 210. Se alguém bate numa mulher livre e esta morre, matar-se-á a filha daquele[54].

O princípio de talião consistia, portanto, em retribuir o mal na mesma medida (*talio, talis:* "mesma coisa"), sendo disciplinada, em tais termos, a vingança privada (se alguém quebra a perna de outrem; será lícito que este retribua o mal àquele na mesma medida, quebrando-lhe, pois, a perna).

E, conforme Agamben, é muito significativo que, na essência da gênese legislativa, a relação entre lícito e ilícito seja disposta em termos que tais. Consoante o entendimento do filósofo, a lei, nesse sentido, nasce não como uma proibição do cometimento de algum mal ou como sanção deste, mas como o *repetir do mesmo ato de maneira não-punível:* nasce de uma verdadeira *exceção*. Ao cometimento do ato injusto, seguir-se-á a inclusão deste mesmo ato, no ordenamento, sob a forma lícita; o ato cometido em retribuição, de idêntica natureza ao anterior, será tratado, agora, pelo ordenamento, como um ato lícito, legítimo. A retribuição em igual medida, em equivalente intensidade e natureza, constitui-se assim legítima *exceção,* introduzida pela norma. Por meio de tais disposições, a violência é validamente incluída na ordem, constituindo, assim, a sua base. O caso de exceção "não é uma punição do primeiro, mas representa a sua inclusão na ordem jurídica, a violência como fato jurídico primordial (*permittit enim lex parem vindictam*: Festo)"[55]. Nesse diapasão, Agamben assevera que o brocardo segundo o qual "a regra vive somente da exceção" deve ser tomado em consideração na sua literalidade, ao pé da letra: "O direito não possui outra vida além daquela que consegue capturar dentro de si através da exclusão inclusiva da *exceptio*: ele

---

[54] FERRAJOLI, Luigi. *Direito e Razão: teoria do garantismo penal*. Tradução de Ana Paula Zomer Sica *et al.* 2ª ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2006. p. 405.
[55] AGAMBEN (2010a), p. 33.

se nutre dela e, sem ela, é letra morta"[56]. A *exceção*, com efeito, nessa linha de pensamento, é concebida como a *"forma originária do direito"*[57]. A ideia, hoje tão em voga, de que a soberania origina-se da lei, provém do direito (afastando-se a ideia da exceção), além de obnubilar uma investigação acerca das possibilidades de se levar a efeito um discurso crítico, a fim de se lograrem encontrar saídas para os nós em que enredada a sociedade contemporânea, termina, ademais, por levar o paradoxo desta soberania ao seu paroxismo. À afirmação de que o direito estaria na base da organização política e social, Agamben responde que *fundante e originária mesmo é a exceção,* esta inclusão política que se procede a partir da exclusão mesma da vida. Este processo, já *ab initio*, nos aponta para um destacamento da vida de sua forma. A vida política, no Ocidente, não pode ser a vida por inteiro, mas a vida segmentada, destacada, formatada, compartimentada, excluída (e, apenas nessa medida, então, incluída). Daí justificar Agamben que a política é, desde suas origens, repise-se, *bio*política, uma operação sobre a vida humana. E paradigma da vida política é, segundo Agamben, a figura da *vida banida;* a vida que, sofreu um processo de destacamento de seus direitos, de sua dignidade jurídico-social, acabou se submetendo ao banimento, à exclusão total da comunidade, perdendo sua relevância em termos políticos, jurídicos e sociais, podendo, em decorrência disso, vir a ser morta de maneira impune, lhe sendo vedada, ademais, sua submissão a qualquer espécie de sacrifício (cortam-se, assim, ambos os liames, o do direito da imanência e o do direito da transcendência), figura que no direito romano antigo acabou por

---

[56] Ibid., p. 34; AGAMBEN (2018b), p. 38. Também: RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. O direito à verdade e à memória – por uma justiça anamnética: uma leitura crítica dos estados de exceção do cone sul. *Relatório Azul.* Comissão de Cidadania e Direitos Humanos. Porto Alegre: Assembleia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul, 2011, p. 107.

[57] AGAMBEN (2010a), p. 33; AGAMBEN (2018b), p. 38. Talvez seja por conta dessa interdependência e interpenetração que o direito entretém com sua irmã gêmea que ele se apresente tão impotente para combatê-la. Sobre o caráter inofensivo do direito em se apresentar como uma alternativa eficaz em ordem a efetivamente permitir a modificação de um quadro que se esboça na figura da exceção, que se põe – de maneira progressiva e contínua – em processo de extravasamento, atualmente alargando cada vez mais seus lindes, podemos nos apoiar nas percucientes palavras de Castoriadis, que bem sinaliza a incompetência das "normas jurídicas" em se mostrar como uma trava eficiente, a fim de barrar aquilo que está na outra face da moeda: o agir excepcional (levado a cabo quer pelo viés impositivo da soberania, quer pela forma governativa, por meio, *v.g.*, do aproveitamento de oportunidades ensejadoras de controle), agir este conformado – podemos dizer – por "imperativos de necessidade" (ou de "segurança"). Vejamos o que dito por referido pensador: "na experiência da história europeia dos últimos sessenta anos, a legislação introduzida por regimes 'ilegais', ou mesmo 'monstruosos', foi sempre mantida, no essencial, após a queda deles. A verdade, no caso, é muito simples: face a um movimento histórico que dispõe da *força* – seja que ele mobiliza ativamente uma larga maioria, seja que ele se apoia em uma minoria fanática e impiedosa face a uma população passiva ou indiferente, quando a força bruta não está simplesmente concentrada nas mãos de um punhado de coronéis – as disposições jurídicas não são de nenhum efeito". Tradução nossa para: « dans l'expérience de l'histoire européenne des soixante dernières années, la législation introduite par des régimes "illégaux", sinon même "monstrueux", a toujours été maintenue, pour l'essentiel, après leur chute. La vérité, en l'occurrence, est très simple : face à un mouvement historique qui dispose de la *force* – soit qu'il mobilise activement une large majorité, soit qu'il s'appuie sur une minorité fanatique et impitoyable face à une population passive ou indifférente, quand la force brute n'est tout simplement pas concentrée entre les mains d'un quarteron de colonels – les dispositions juridiques ne sont d'aucun effet » (CASTORIADIS, op. cit., p. 12).

ser denominada *homo sacer*. Conforme Agamben, esta seria a vida que – destacada de sua forma e destituída de seu estatuto jurídico – apontar-nos-ia com clareza, em paradigma, o que é o ser político no Ocidente. Aquele indivíduo que sofreu a exclusão total permite a nós vislumbrarmos, em toda nitidez, a condição humana diante do poder estatal, cuja vocação, na ótica agambeniana, seria, justa e inarredavelmente, a produção desta espécie de vida privada de dignidade jurídica, a *vida nua*[58].

Nesse sentido, a Agamben esta é a operação fundamental e originária, a operação da exceção, a captura daquela vida que, *ab initio*, está excluída da política. Tal operação, evidentemente, está atrelada ao âmbito da *soberania*, tratando-se a exceção, em sua origem, de manifestação deste poder soberano; um agir que está associado à coerção, à imposição e à violência. O percurso do poder, na imanência, inicia-se pelo viés da soberania, pelo agir impositivo, coercitivo, violento e ameaçador, de maneira direta, à vida humana. A vida se convola em uma vida destacada de sua forma, vida nua, já de início, justamente pela ação *soberana*. Para Agamben, nesse sentido, trata-se a soberania de um aspecto fundamental e inafastável do poder político.

Pois bem. Michel Foucault nos observa que a cena política sofreu uma virada decisiva a partir do século XVIII. Na leitura do pensador francês, o modelo da soberania teria cedido amplo espaço a uma nova forma de exercício do poder[59]; a partir da ação dos fisiocratas, um outro paradigma, mais apurado, sutil e complexo, surge: precisamente, aquele do *governo*. A um modelo de *soberania*, modelo jurídico, próprio à implementação da lei, à ação de imposição, de coerção direta e, se necessário, de utilização da violência, sucede um novo modo de exercício do poder, aquele da disciplina, da orientação dos comportamentos, da regulação, da condução das condutas, modelo este que buscaria governar os comportamentos a partir de uma naturalidade, de uma gestão de necessidades. Assim, o modelo baseado na coerção, na imposição, na ameaça e na violência teria cedido lugar a outro, de maior eficácia, caracterizado pelo sugestionamento, pela orientação, pela disciplina, pela condução do comportamento do indivíduo e da população, a fim de se alcançar a forma ótima de organização social[60]. Nada obstante tenha sido fundamental (para a implementação de tal

---

[58] Nessa mesma ótica, poderíamos perceber o *refugiado*, enquanto paradigma evidente da condição de *cidadão*, mostrando as limitações e incapacidades atuais de nosso Estado-nação.

[59] Esta nova forma, ante sua nítida preponderância, deveria ser considerada e examinada de maneira absolutamente preferencial em relação ao modelo jurídico da soberania – se realmente tivermos em mente a ideia de tencionar compreender o exercício do poder moderno.

[60] Evidentemente, Foucault não defende a ocorrência de um desaparecimento completo da soberania, mas, embora esta não se afigure de todo ausente, há uma clara preponderância do modelo governamental no exercício do poder moderno – é por tal razão que uma análise deste com base nas teorias da soberania afigurar-se-ia, em

forma governamental de exercício do poder) a observância do vetusto paradigma *pastoral*, é justamente a partir da ação dos fisiocratas e da efetiva instalação de uma nova racionalidade (que recolhe elementos do poder pastoral e implementa uma *razão de Estado*) que a mudança radical ocorre, exsurgindo uma ação política baseada não em um modelo estritamente jurídico, mas de ordem *administrativa*, que passaria mesmo "por detrás" do próprio Estado soberano, uma forma muito mais efetiva de comandar a vida humana: a *governamentalidade*. Nesse sentido, Foucault percebe uma ultrapassagem do modelo jurídico da soberania pelo modelo administrativo do governo, da condução das condutas, de sua orientação de maneira não violenta e muito mais eficaz, com base em exigências de necessidade e da naturalidade das coisas.

Nesse passo, Agamben concorda com Foucault sobre a centralidade do paradigma do governo nos tempos atuais; e vai concordar, ademais, que é a partir dos fisiocratas que tal forma (governamental) de exercício do poder sofre um processo de aceleração em direção à sua efetiva implementação. Nada obstante, gostaríamos de extrair duas compreensões do pensamento do filósofo italiano que, a nosso juízo, encontram-se em direta relação e diálogo com o trabalho foucaultiano: (i) conforme Agamben, há elementos que nos permitem a compreensão do *governo* a partir de uma genealogia *teológica* deste; algo que não teria sido inteiramente percebido por Foucault. Esta conexão inexplorada do modelo governamental em relação ao pensamento teológico teria permitido ao pensador francês – caso a tivesse levado a efeito – mais bem articular sua genealogia da governamentalidade. A advertência, segundo Agamben, também valeria para o trabalho desenvolvido por Michel Senellart sobre as artes de governar[61]. (ii) Agamben vai pontuar que, se é bem verdade que a dimensão governativa

---

sua ótica, insuficiente. Em função de tais motivos, Foucault deixa de lado a soberania e privilegia, em suas análises, o exame dos elementos, atributos e dispositivos próprios ao funcionamento da ação governamental.

[61] Nesse sentido, Agamben assim pontua: "Quando empreendemos uma investigação arqueológica, precisamos ter em conta que a genealogia de um conceito ou de um instituto político pode ser encontrada em um âmbito diferente daquele previsto no início (por exemplo, não na ciência política, mas na teologia). Se nos limitamos ao exame da tratadística medieval estritamente "política", como o *De regno* de Tomás ou o *De regimine civitatum* de João de Viterbo, deparamos com o que, para um olhar moderno, parece uma incoerência e com uma confusão terminológica que às vezes torna impossível estabelecer uma conexão crível entre as categorias políticas modernas e a conceitualidade medieval. Se, no entanto, levamos em consideração a hipótese – que seguimos aqui – de que a genealogia dos conceitos políticos modernos deve ser buscada sobretudo nos tratados *De gubernatione Dei* e nos escritos sobre a providência, então a conexão acaba esclarecida. Mais uma vez, a arqueologia é uma ciência das assinaturas, e devemos ser capazes de seguir as assinaturas que deslocam os conceitos ou orientam sua interpretação para âmbitos diversos. O fato de não ter observado essa advertência metodológica não só impediu Foucault de articular sua genealogia da governamentalidade a fundo e de modo convincente, como também comprometeu as valiosas pesquisas de Michel Senellart sobre as *As artes de governar: do* regimen *medieval ao conceito de governo*. O conceito moderno de governo não continua a história do *regimen* medieval, que representa, por assim dizer, uma espécie de trilho fora de uso na história do pensamento ocidental, mas a história, de resto bem mais vasta e articulada, da tratadística providencial, que, por sua vez, tem origem na *oikonomia* trinitária", AGAMBEN (2011a), p. 128-9; AGAMBEN (2018b), p. 485.

assumiu posição central a partir do século XVIII (a repercussão da genialidade do pensamento dos fisiocratas parece a Agamben inquestionável), o filósofo italiano pondera que *a dimensão do poder soberano ainda segue viva e atuante, mesmo na contemporaneidade.* Seria um erro entender a seara soberana como superada ou ultrapassada. Nesse sentido, por um lado, Agamben nos mostra a força pujante da dimensão do governo – inclusive deitando firmemente suas raízes nos trabalhos teológicos (sobre a providência divina, a trindade e sua misteriosa economia) elaborados nos primeiros séculos de nossa era. Por outro lado, Agamben assevera que a conjuntura política funciona não só com base no governo, mas a este se articula um outro *polo*, precisamente, o polo da *soberania*. E é nesse ponto que vemos, no pensamento agambeniano, a centralidade do conceito de *máquina*.

Nesse contexto, denunciando que o pensamento contemporâneo trabalha sempre a partir de *dicotomias,* sempre com base em *dois elementos que se opõem* (devendo, assim, um dos dois elementos em jogo ser forçosamente anulado ou superado pelo outro), Agamben busca pensar de modo a tencionar *superar* justamente estas *dicotomias*, trabalhando a partir de uma lógica de *campos de tensão*, de *polos*, que se articulam e que não podem simplesmente se resolver um no outro ou se sobrepor um ao outro ou meramente um anular o outro. Dessarte, ao contrário de uma lógica "*ou-ou*", é pela consideração de *ambos* os polos em questão (em um pensamento *"-e-"*) que poderiam ser encontrados *limiares,* zonas de indeterminação, as quais poderiam configurar também rotas de fuga, passagens, saídas, quiçá em direção ao encontro de um *"terceiro"* elemento, a partir justamente da consideração desta articulação, desta tensão. A adequada compreensão destas zonas de indeterminação poderia desaguar na *desativação* de ambos os elementos operantes nos polos, tal proceder poderia permitir o que Agamben costuma chamar de *deposição*, *desarticulação* ou *inoperosidade* (em língua francesa, o filósofo menciona o termo *désœuvrement* e, em italiano, *inoperosità*) dos dispositivos aí em ação, não simplesmente anulando-se um ou outro dos dispositivos, mas fazendo cair os dois, promovendo a *deposição de ambos*, abrindo-os, assim, para um *novo uso*. Dentro desta lógica, o *uso antigo é deposto*, mas não é esquecido, ele é lembrado, embora não seja mais *posto em prática*[62]. Assim, Agamben pensa em lograr novas possibilidades, *novos usos* para os dispositivos, para o direito, para o próprio estado de exceção (em uma linha, evidentemente, muito próxima ao que apresenta W. Benjamin, em sua Tese VIII sobre o conceito de história). Esse novo uso viria justamente desse *campo de*

[62] E aqui podemos perceber uma clara crítica de Agamben em relação à *práxis*, à *actio*, ao que entendemos atualmente por ação, em termos políticos, ação esta inafastavelmente vinculada à imputabilidade, à finalidade e à vontade (e à qual o italiano vai contrapor o conceito de *gesto*). Referido tema é desenvolvido na obra *Karman.*

tensão, dessa *engrenagem*, desse limiar na articulação (e decorrente desativação) dos dois polos aí considerados. Agamben aponta que se deve, portanto, tencionar compreender esta engrenagem, como funciona a articulação entre esses dois elementos, esses dois polos (*in casu*, especificamente, tratamos dos polos *reino/soberania* e *governo*). Dentro desta conjuntura é que se compreende a importância do conceito de máquina.

O filósofo italiano nos observa, reiteradas vezes, que, em termos políticos, com efeito, estamos frente a uma *máquina binária*, uma *máquina dupla*, de dois polos. Embora não trate explicitamente deste conceito, as inserções, em sua obra, são muitas. A sistematização e a interpretação de tal categoria couberam ao filósofo argentino Edgardo Castro. Referido pensador afirma que *máquina* se trata de um termo técnico em Agamben, já presente nas primeiras obras do romano. Aponta para a constatação da existência de uma máquina *governamental* do Ocidente – que produz o *político* – e de uma máquina *antropológica* – que produz o *humano*. Mas não seriam apenas estas duas máquinas: há também uma máquina da *infância,* uma máquina *rito-jogo,* a máquina da *linguagem,* a máquina teológica da *oikonomia*, a máquina *biopolítica*, a máquina *soteriológica*, a máquina *providencial*, etc.[63]

Para fins de definir a máquina, Castro afirma subjazerem aí quatro ideias fundamentais. A primeira delas é um conceito de importância capital: o de *dispositivo*. Agamben apresenta o dispositivo nas seguintes linhas: "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"[64]. A máquina, pois, articula dispositivos. A segunda ideia é a de *bipolaridade*. As máquinas agambenianas contêm uma bipolaridade, sempre articulando dois elementos à primeira vista contraditórios, em oposição (uma bipolaridade que não se pode resolver): é assim na máquina da infância, quando articula *langue* e *parole*; na máquina do rito-jogo, ao vincular *sincronia* e *diacronia*; na máquina antropológica, vinculando *humanidade* e *animalidade*; na máquina governamental (a que aqui particularmente nos interessa), ao articular *soberania* e *governo*[65]. Por terceiro, o funcionamento dessas máquinas leva à produção de *zonas de indeterminação*, regiões de *indiscernibilidade*, nas quais não se sabe se se está a lidar com um dos elementos ou com outro (a compreensão, sobretudo, destas

---

[63] CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben. Uma arqueologia da potência.* Tradução de Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. p. 104.
[64] AGAMBEN (2010d), p. 40; NASCIMENTO, Daniel Arruda. *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben*. São Paulo: LiberArs, 2012. p. 218.
[65] CASTRO, Edgardo. *op. cit.*, p. 105.

zonas é que poderia nos permitir a desativação dos dispositivos, abrindo-os a novas possibilidades). A propósito da *indiscernibilidade*, observa Castro que "a máquina jurídico-política do Ocidente produz essas zonas onde não se pode distinguir entre o animal e o humano: os *campos*"[66]. Em quarto lugar, "o centro dessas máquinas está *vazio*"[67]. No interior das máquinas, a engrenagem articuladora desses elementos não possui nenhuma substancialidade, apenas podendo ser definida em termos *funcionais*. Nesse sentido, a título de exemplo, Castro traz as próprias palavras de Agamben, quando está a tratar do dispositivo do *homo sapiens*: "*Homo sapiens* não é, portanto, nem uma substância, nem uma espécie claramente definida; é, antes, uma máquina ou um artifício para produzir o reconhecimento do humano"[68]. A máquina se compreende precisamente pelo *funcionamento* dos elementos que a integram. Seu interior não contém substância, mas articulação. Ante a máquina governamental, por exemplo, o centro desta máquina, onde está a indiscernibilidade, trata-se de uma região *anômica*, um *vazio de direito*, sendo definido a partir de sua funcionalidade: capacidade de – para além da norma jurídica – comandar, controlar, manejar, administrar, ditar, modelar as vidas que ali se encontram, submetidas a este campo, em completa nudez.

Portanto, para uma conceituação de *máquina*, devemos levar em conta (i) a noção de *dispositivo*; (ii) a concepção de *bipolaridade*, de campos de tensão, em que dois polos operam em articulação; (iii) o funcionamento desta máquina conduz à produção de *zonas de indeterminação*, de *indiscernibilidade*, de *limiares* e (iv) o centro destas máquinas, tal como, em uma engrenagem, duas peças que se articulam, o centro delas é *vazio.* Nesse sentido, o que há no centro do poder? Nada além de seu funcionamento, de sua própria operação. Com efeito, é preciso frisar que o centro destas máquinas não contém *nenhuma substancialidade*, havendo somente a *operação* destes dois elementos/dispositivos em jogo, exsurgindo apenas a possibilidade de identificarmos e definirmos esta engrenagem em termos *funcionais* (e aqui nos parece haver uma grande aproximação ao pensamento de Michel Foucault).

Nesse sentido, na política, Agamben entende existir uma *máquina governamental*, que articula dois polos, *soberania* e *governo*. Estes dois polos, na interpretação agambeniana, devem, necessária e simultaneamente, ser considerados (aqui, parece-nos, há uma diferença importante em relação a M. Foucault, que – consoante já asseverado – relega a soberania a um plano secundário, entendendo ser uma análise acerca desta insuficiente e incapaz de contribuir

---

[66] Ibidem.
[67] Ibidem.
[68] "*Homo sapiens* non è dunque né una sostanza né una specie chiaramente definita: è, piuttosto, una macchina o un artificio per produrre il riconoscimento dell'umano" (AGAMBEN, Giorgio. *L'aperto*. L'uomo e l'animale. Torino: Bolatti Boringhieri, 2002; AGAMBEN, Giorgio. *O aberto*. O homem e o animal. Tradução de Pedro Mendes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013b. p. 50).

a uma adequada explicação do exercício do poder moderno). O âmbito jurídico e o âmbito governamental, para Agamben, estão necessariamente em articulação e fazem funcionar esta máquina, conformando a política no Ocidente e produzindo aquilo que compreendemos como o *político*. Nesse sentido, a aposta de Agamben é que, a fim de se encontrarem saídas para as questões da atualidade, *ambos os polos devem ser considerados*, como um campo de *tensão*, em uma lógica de *bipolaridade*, em contraposição a uma ideia dicotômica. Não é estratégia adequada, nesse ponto, jogar-se um polo contra outro, ou pura e simplesmente considerar um polo em detrimento do outro. Não se pode olvidar nenhum dos dois polos. Os dois estão em operação, se articulam e, portanto, devem ser simultaneamente levados em conta. É nesta tensão entre estes dois polos que, na zona de indeterminação, poderá surgir um *limiar*, um *"terceiro"*, que poderá nos conduzir a um caminho de saída. Com efeito, o conseguimento de soluções, na ótica agambeniana, passaria, obrigatoriamente, pela *deposição*, *desarticulação*, pelo *désœuvrement* dos dispositivos operantes[69].

Nesse sentido, enquanto a razão de Estado expressa-se muito claramente no polo do *governo*, o estado de exceção, por sua vez, é manifestação preponderante do polo da *soberania*. Mas, nada obstante a razão de Estado, *a priori*, parecer-nos, nítida e diretamente, ligada à *arte de governar*, e o estado de exceção, por sua vez, revelar a irrupção manifesta e notória do poder soberano, há aí uma articulação, uma *zona de indeterminação*, em que vislumbraremos elementos governamentais deslizando em direção ao estado de exceção e elementos da soberania operando no âmbito governamental da razão de Estado. É, nesse sentido, que a razão de Estado, *a priori* técnica de governo, poderá, por vezes, se revestir da roupagem soberana, assim como a exceção poderá se manifestar sob a rubrica da técnica de governo (e, de maneira lamentável, tal situação é cada vez mais verificável atualmente).

Daí que entendemos se mostrar bastante interessante pensar esta lógica de Agamben, relacionando estes dois conceitos na estrutura da concepção de máquina. Dois polos, soberania e governo, estado de exceção e razão de Estado, que devem se articular, serem inevitavelmente considerados, a fim de que – a partir do surgimento destas zonas de indeterminação – possamos tencionar mais bem compreender os desafios e as questões inerentes à política contemporânea, intentando procurar quais poderiam ser as saídas, as rotas de fuga vislumbráveis ante o cenário crítico no qual a nossa democracia moderna se enredou.

---

[69] É nesse sentido que, *v.g.*, apenas pela desativação, pela desarticulação do dispositivo que hoje conforma o estado de exceção é que, na ótica de Agamben, seguindo Benjamin, poderia surgir um "verdadeiro estado de exceção".

Vale repisar, a propósito, que Foucault assevera que a razão de Estado, em regra, *não é violenta*, ela está orientada sobretudo à ótima condução das condutas dos indivíduos (e aí percebemos claramente seu vínculo com o âmbito governativo); mas ela poderá assumir uma forma violenta, a depender das circunstâncias, transmudando-se em *golpe de Estado*. Nessa toada, talvez possa estar justamente no golpe de Estado o ponto de articulação mais visível entre o estado de exceção e a razão de Estado, entre os elementos mais manifestos da soberania e aqueles mais evidentes do governo... Em uma aposta, talvez esteja aí justamente um ponto importante que possa levar à desarticulação – tão almejada por Agamben – dos elementos nessa máquina operantes.

Nesse sentido, buscaremos ter sempre em mente, na presente tese, esta ideia de máquina, de cujos polos a compreensão poderá nos auxiliar a, inclusive, melhor entender os fundamentais conceitos da razão de Estado e da exceção soberana. Ao longo do trabalho iremos registrar essa tensão, esse movimento percorrido pela razão de Estado, pendendo ora em direção à soberania, ora ao flanco do governo. Nossa análise, ademais, vale frisar, buscará ter sempre em linha de conta o pensamento agambeniano no sentido de que, a despeito da indiscutível preponderância do governo, a soberania ainda se encontra viva e atuante, mesmo na contemporaneidade.

2.2.2 Razão de Estado e Exceção Soberana

Nessa lógica da máquina bipolar, vale a pena mencionarmos, a propósito, ainda que *en passant*, nesse tópico preliminar, como percebemos a relação entre a *razão de Estado* e a *exceção soberana* a partir dos pensamentos de Michel Foucault e de Giorgio Agamben.

Os elementos arcaicos que, mais tarde, darão ensejo ao surgimento da razão de Estado, são elementos que provêm, a nosso sentir, sobretudo, do âmbito da *soberania* (no capítulo seguinte, teremos oportunidade de verificar esta questão). Mas, nomeadamente, a partir da ação dos fisiocratas, no século XVIII, a razão de Estado se desdobrou em uma *razão governamental*. A razão governamental, tal qual a conhecemos, emerge da razão de Estado e tem uma racionalidade própria, bem definida (conforme apontou Foucault): evita o uso da violência, governa pela natureza, gere a necessidade – trata-se de uma razão de ordem *administrativa*. Vale apontar, nessa toada, que a imposição, a coerção, a violência não são estrategicamente interessantes, na medida em que, ensejando uma clara possibilidade de resistência, tornam o governo ineficiente. O exercício do poder deve se dar por outros meios; ao invés de imposição, muito mais eficaz é a gestão, a condução, o sugestionamento, a

recomendação de adoção de comportamento; a razão de governo, nesse passo, traduz-se na *administração* da vida do indivíduo. Nesse sentido, a razão de Estado, manifestada pelo viés da razão de governo – na medida em que evita o uso da coerção, da imposição e da força de forma clara e visível –, nitidamente *descola-se da soberania.* Neste ponto estão de acordo Michel Foucault e Giorgio Agamben.

Par além da razão governamental, também se desdobra uma outra racionalidade (e aí está a máquina bipolar de Agamben): quando a razão de Estado, pela via da razão de governo, se afigurar ineficaz, incapaz ou insuficiente para fazer frente a uma necessidade pujante e específica, ela vai se desdobrar na teoria do golpe de Estado[70]. Aí está uma outra racionalidade, também derivada da razão de Estado, mas que não é a razão de governo: trata-se de uma *razão da soberania*. E, neste ponto, Foucault e Agamben também estão de acordo. Foucault assevera que a razão de Estado, habitualmente, não é violenta, mas, ante a necessidade, ela pode devir violenta, manifestando-se justamente por meio do golpe de Estado. O pensador francês enuncia esta bipolaridade em *Sécurité, territoire, population;* todavia (diríamos, até de maneira consciente e deliberada), não desenvolve esta racionalidade do poder soberano, acabando por não a levar às últimas consequências e implicações. Aí ingressará, justamente, a contribuição de Agamben, que observará essa lógica binária na *máquina governamental*.

A tese agambeniana acerca do *estado de exceção* representa a razão da *soberania* (racionalidade da força, da imposição, da violência); por outro lado, a racionalidade de governo, a seu turno, como dito, evita a violência e traduz-se, precisamente, na razão de Estado, em sua formulação mais apurada. Mas, frise-se, quando a razão de governo se afigurar ineficiente, insuficiente, incapaz, a própria razão de Estado invocará o golpe de Estado e então bascular-se-á o pêndulo em direção ao polo da soberania. É nesse sentido que Agamben aponta que a soberania, o poder soberano não desapareceu, não se esvaiu com a chegada do Estado de direito, mas, ao contrário, habita precisamente em seu seio; e a ação da exceção, na atualidade, corrobora isso. Nesse sentido, dando continuidade à questão enunciada por Foucault em *Sécurité, territoire, population*, Agamben vai asseverar, em sua leitura, que, a par do governo, o estado de exceção é princípio do poder soberano ainda presente em nossa sociedade moderna ocidental (afigurando-se fundamental tencionar compreendê-lo para fins de mais bem entender o complexo funcionamento desta *máquina bipolar governamental*).

---

[70] Os elementos específicos e fundamentais do golpe de Estado serão vistos em item específico, adiante na tese.

Para Foucault, tanto a razão de Estado quanto a governamentalidade emergem efetivamente no Estado moderno. Agamben, de sua vez, para além de compreender ausente uma drástica ruptura, na Modernidade, quanto ao conceito de governo (o termo fincando raízes profundas diretamente nos trabalhos teológicos do início de nossa era), assevera, ademais e sobretudo, como vimos, que a própria exceção é constitutiva do direito, este conservando, desde sua gênese, uma lógica paradoxal (própria à figura paradigmática do *homo sacer)*, incluindo politicamente a vida apenas a partir de sua própria exclusão.

Vale pontuar, aqui, a propósito, a distinção fundamental existente entre a *exceção* e o *estado de exceção*. Ao passo que o *estado de exceção* se apresenta como uma figura jurídico-política, própria sobretudo ao âmbito da *soberania*, a *exceção*, a seu turno, *não se limita ao estado de exceção*, sendo mais ampla que este. A exceção é inerente e constitutiva do direito, havendo, no tempo hodierno, basculado sua função, tratando-se atualmente de uma autêntica *técnica*, própria ao âmbito governamental, por meio da qual (em uma relação paradoxal e contraditória para com a vida) se ameaça protegendo e se protege ameaçando. Nesse sentido, percebe-se um movimento de deslocamento da exceção do polo da soberania em direção ao polo governamental, acabando esta por devir, sobretudo, *técnica governamental*, ou *técnica biopolítica de governo;* e isso hoje é bastante evidente. Aqui está uma intrincada operação, por meio da qual se utiliza o direito para fins de governo; a exceção é justamente a figura que faz com que o direito não assuma senão um papel eminentemente *instrumental* na atualidade. No que diz respeito ao estado de exceção – embora encontre seu arquétipo no *iustitium* romano –, trata-se de produto da Modernidade, cuidando-se precisamente de um desdobramento da teoria da razão de Estado (mas que opera, de origem, sob a rubrica do poder soberano); vale enfatizar aqui a conexão que vislumbramos entre o estado de exceção e a figura do golpe de Estado, na esteira do que assim o fez entrever Michel Foucault.

Nesse sentido, Foucault desenvolveu a *razão governamental*, mas deixou de discorrer sobre a *exceção* como *técnica de governo*. O *poitevin* buscou apontar o poder disciplinar, o poder regulamentar, almejou mostrar as técnicas governamentais do poder moderno, mas deixou de lado (propositadamente, a nosso ver) a soberania e, com isso, acabou não articulando o tema fundamental da utilização da exceção para fins governativos. Aí precisamente entra a tese de Agamben: primeiro, o italiano toma esta abertura e teoriza o poder soberano no primeiro volume do projeto *Homo Sacer*, enfatizando que a soberania não só é importante, mas é ponto fundamental do poder moderno, estando ainda viva na contemporaneidade, sobretudo pela produção ininterrupta do que ele chamou de *vida nua*. Em seguida, aponta a *exceção jurídica* como inafastável *técnica* do *governo* ocidental moderno.

Por outro lado, vale anotar, ademais, que os *paradigmas* da exceção e da governamentalidade são diversos. Ao passo que Foucault encontrou na *prisão* o paradigma da governamentalidade, Agamben achou no *campo* o paradigma da exceção soberana. A *vida nua*, cuja produção é a vocação por excelência do poder estatal (segundo o romano), é engendrada de forma absolutamente nítida no *campo*. O *campo* é o lugar em que se leva ao paroxismo uma vida humana separada de sua forma, onde a dignidade jurídico-política foi integralmente arrancada, não restando nada além de uma mera vida em sua mais flagrante nudez. A exceção soberana, que se forja a partir do paradoxal procedimento de inclusão da vida na medida de sua exclusão (ou de captura a partir de seu abandono) e de produção de uma vida despojada de todo direito, é realizada de maneira evidente e manifesta no campo. A seu turno, a prisão demonstra, de forma paradigmática, como disciplinar, regular, conduzir a vida humana de maneira ótima à organização social, vocação por excelência da governamentalidade. Nesse sentido, ao passo que a *prisão* representa um *paradigma governamental*, tratando-se do paradigma, na modernidade, do poder disciplinar, o *campo*, a seu turno, em Agamben, constituirá o *paradigma da exceção* operada a partir do poder soberano. Aí encontramos, com clareza, o registro da máquina bipolar de Giorgio Agamben.

Dissemos, ademais, que o centro desta máquina bipolar está *vazio*, é *anômico;* no centro, há somente a engrenagem, que faz funcionar os dois polos, os dois dispositivos que se encontram em articulação. Vale destacar que as teorias da soberania moderna surgem justamente como o fito de se buscar promover e conferir uma *legitimação* a este poder soberano. O que a realidade, todavia, mostra é que as teorias de legitimação da origem do poder absolutamente não conseguem explicar, de maneira adequada, o seu exercício, como funciona, afinal de contas, esse fenômeno da tomada de decisões. Ao passo que se sustenta modernamente que "a soberania provém do povo", a realidade nos mostra que, deste ponto até o exercício do poder, há um *vácuo*, um *vazio* indisfarçável de *legitimidade*, precisamente o (até agora incognoscível) *centro anômico* desta máquina bipolar (uma situação que assume contornos dramáticos ante a hipérbole governamental...). É nesse *vazio* que se dá a *decisão*, é desta engrenagem da máquina bipolar que a decisão irrompe. Há um trono, mas o trono, em verdade, está vazio, e a decisão soberana pode daí irromper a qualquer momento. Dessa forma, esse exercício do poder, esse momento da tomada de decisão – ante a vacuidade incognoscível deste centro do poder – acabam por carecer de explicações, sobrevindo aí uma aporia até hoje não superada. As figuras das medidas administrativas, das resoluções, das instruções normativas operam precisamente nestas lacunas de poder, neste âmbito do *indecidível*, não provindo diretamente da soberania, mas, efetivamente, do governo. Imbuídas

de força de lei, obrigam o indivíduo, impondo-lhe comportamentos, mas de forma travestida, pela via governativa.

É nesse sentido que, com muita procedência (e, a nosso juízo, aproximando-se de Foucault), Agamben já, em diversos momentos, teve a oportunidade de asseverar que o pensamento filosófico que advoga mostrar-se imperioso, antes de tudo, buscar compreender o poder legislativo como soberano, a soberania popular, a lei, tal corrente filosófica parte de um erro de premissa: o filósofo italiano aponta que, analisada a realidade atual, vemos que "importante não é Deus, mas o *anjo"*, "importante não é o reino, mas o *governo"*; "importante não é rei, mas os *ministros*, os *funcionários"*; "importante não é a ordem, mas a *atividade*, a *administração"*; "importante não é o poder legislativo, mas o *executivo*"; "importante não é a lei, mas a *polícia"* (a polícia é o centro, e tal seria evidente nos dias de hoje; "polícia" que deriva da "política" e que, segundo os teóricos da *Polizeiwissenschaft,* se trata, efetivamente, da *"verdadeira política"*)[71]. À expressão "o rei reina, mas não governa", Agamben assevera que o essencial, sobretudo nos dias atuais, é a *atividade*, é a *administração*, é o *governo*. Evidente que, como asseverado, a soberania, a legitimidade (o presidente da República, a rainha da Inglaterra...) é importante, mas o essencial, hodiernamente, de fato, é compreender o governo. Na presente realidade, sobretudo ante o imperativo de segurança, cada vez mais se passa pela lei, contornando-a, desviando-se da exigência legal, por meio de medidas administrativas; cada vez mais, acaba-se por decidir de maneira soberana, sem controle social, nomeadamente se estiverem em jogo "razões de segurança". A tese de Agamben, de que estamos derivando para um governo pautado pela aplicação, em permanência, de medidas de exceção, passa por esse diagnóstico. Daí a importância de se compreender esta hipérbole do governo. E, a propósito, Agamben observa que, se há dois polos articulados neste centro vazio, anômico, se estes polos se encontram ainda em harmonia, esta funesta máquina – ainda que *infelizmente*, mas *ao menos* – pode minimamente funcionar. Ocorre que, ante a intumescência do polo governamental, acabando a exceção por ser dragada em direção a este, sendo por este, explícita e constantemente, utilizada como estrita técnica governativa, instrumentalizando-se assim completamente o direito, a soberania resta evidentemente comprometida; e se o flanco da soberania é aquele da imposição, da coerção, da mesma forma é aquele do *direito*, da *legalidade* e que, ao menos, quiçá (ainda que sob a ameaça constante da produção da vida nua), confere garantias jurídicas

---

[71] Conforme AGAMBEN, Giorgio. *Giorgio Agamben in occasione della pubblicazione dell'edizione integrale di "Homo sacer" Quodlibet*. Mountain View: Google, 2018a. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=9QLSMptn2MU>. Acesso em: 05 mar. 2019.

mínimas a serem porventura observadas em favor do indivíduo. No momento em que, todavia, os dois polos não logram mais se articular, ainda que minimamente, ante inflação de um sobre outro, um tendendo a englobar o outro, a engrenagem resta comprometida, e a máquina, à toda evidência, não pode mais, sequer em ínfima medida, funcionar[72] (e, lembre-se que, segundo a teoria, a soberania repousa no povo; se a soberania é englobada pelo governo, então...). Deveras, promovida a indistinção entre soberania e governo, vê-se exsurgir um golpe de Estado, que assume contornos de permanência. Este é o sombrio diagnóstico desenhado por Agamben a nossas democracias modernas, em um processo que o italiano vê sem retorno, sobretudo ante a atual operação sistemática das medidas excepcionais administrativas, as quais (imbuídas de força de lei) são intentadas sem cessar, por imperativos de segurança.

2.3 O IMPERATIVO DA SEGURANÇA

Na leitura de Agamben, o mencionado processo de divisão, separação, captura da vida humana nas malhas do Estado chegou ao seu paroxismo, alcançando, na atualidade, níveis jamais antes vistos; e, para tanto, o pensador entende haverem exercido um papel decisivo os chamados "*dispositivos de segurança*". Nessa toada, a situação política hodierna

---

[72] Trata-se do mesmo pensamento – mas agora em relação à *máquina jurídico-política*, na qual o estado de exceção opera como elemento articulador – o adiante exposto, alinhavado por Agamben em sua recente obra *Uso dos Corpos:* "Assim, em *Estado de exceção*, a máquina jurídico-política do Ocidente foi descrita como estrutura dupla, formada por dois elementos heterogêneos e, contudo, intimamente coordenados: um normativo e jurídico em sentido restrito (a *potestas*) e outro anômico e extrajurídico (a *auctoritas*). O elemento jurídico-normativo, em que parece residir o poder em sua forma eficaz, tem, porém, necessidade do anômico para poder ser aplicado à vida; por outro lado, a *auctoritas* é capaz de afirmar-se e ter sentido unicamente em relação à *potestas*. O estado de exceção é o dispositivo que, em última análise, deve articular e manter unidos os dois aspectos da máquina jurídico-política, instituindo um limiar de indecidibilidade entre anomia e *nomos*, entre vida e direito, entre *auctoritas* e *potestas*. Enquanto os dois elementos permanecem correlatos, mas conceitual, temporal e pessoalmente distintos – como ocorria na Roma republicana com a contraposição entre senado e povo ou, na Europa medieval, entre poder espiritual e poder temporal –, sua dialética pode de algum modo funcionar. Mas quando eles tendem a coincidir em uma só pessoa, quando o estado de exceção, em que eles se indeterminam, se torna a regra, então o sistema jurídico-político se transforma em máquina letal", AGAMBEN (2017b), p. 296-7. No original, lemos: "In *Stato di eccezione*, la macchina giuridico-politica dell'Occidente era stata così descritta come una struttura doppia, formata da due elementi eterogenei e, tuttavia, intimamente coordinati: uno normativo e giuridico in senso stretto (la *potestas*) e uno anomico e extragiuridico (l'*auctoritas*). L'elemento giuridico-normativo, in cui sembra risiedere il potere nella sua forma efficace, ha, però, bisogno di quello anomico per potersi applicare alla vita; d'altra parte, l'*auctoritas* può affermarsi e aver senso solo in relazione alla *potestas*. Lo stato di eccezione è il dispositivo che deve, in ultima analisi, articolare e tenere insieme i due aspetti della macchina giuridico-politica, istituendo una soglia di indecidibilità fra anomia e *nómos*, fra vita e diritto, fra *auctoritas* e *potestas*. Finché i due elementi permangono correlati, ma concettualmente, temporalmente e personalmente distinti – come nella Roma repubblicana nella contrapposizione fra senato e popolo o, nell'Europa medievale, in quella fra potere spirituale e potere temporale – la loro dialettica può in qualche modo funzionare. Ma quando essi tendono a coincidere in una sola persona, quando lo stato di eccezione, in cui essi si indeterminano, diventa la regola, allora il sistema giuridico-politico si trasforma in una macchina letale" (AGAMBEN, 2018b, p. 1266).

toma proporções complexas e inauditas ante a sofisticação e a proliferação destes *dispositivos securitários;* a palavra por excelência e o imperativo a ser seguido atualmente é, de fato, a *"segurança"*[73].

É bem verdade que, já em Thomas Hobbes, a fundação do Estado está associada ao imperativo de segurança. O Estado não tem outra finalidade senão preservar a vida dos indivíduos e promover a segurança e a quietude. Uma vez que o Estado não mais é capaz de minimamente garantir a preservação da vida, a paz e a segurança, na leitura de Hobbes, ele perdeu sua razão de ser. Nesse sentido, já no filósofo de Malmesbury, a segurança se afigura elemento fundamental à constituição do Leviatã. Todavia, é a partir do século XVIII que, segundo Agamben, o imperativo de segurança começará a ocupar um lugar de centralidade jamais antes visto na cena política. Na leitura de Michel Foucault, tal vai se dar a partir de François Quesnay e dos fisiocratas[74]. A uma tradicional orientação de agir sobre as *causas*, de buscar *evitar* a situação crítica, Quesnay sustentou algo revolucionário: "deixe o problema acontecer, então governaremos seus *efeitos*"[75]. Assim, não se buscaria evitar as catástrofes (algo muito mais custoso), mas gerenciá-las à medida que ocorressem (algo muito mais útil); um pensamento que se difundiria globalmente sob a fórmula *"laissez faire, laissez passer"*, constituindo-se em fundamento do liberalismo econômico. Neste sentido, "governar" assumiria seu sentido etimológico: bem governa aquele que mantém firme o "*gouvernail*"[76], o leme, o timão. Tal qual um bom timoneiro (que não pode evitar a tempestade, mas, quando

---

[73] A segurança é pauta constante em discussões, debates, jornais, reportagens nos meios de comunicação, campanhas publicitárias de empresas, pleitos de valorização de corporações, no âmbito público e privado, em propagandas, campanhas políticas, mesmo em recomendações a atualizações de programas e sistemas informáticos... O Brasil, a propósito, trata-se de um país no qual a sensação de não se estar seguro parece grassar e se revelar gradativamente sempre crescente (ademais, vale sublinhar que pessoas e empresas aproveitam-se desta sensação de insegurança, experimentada por grande parte da população, e de uma proximidade e iminência ante a atividade delitiva, buscando lograr vantagens a partir de tal sentimento). Com efeito, a segurança está na "ordem do dia"; dos círculos de amigos, nos bares, nas barbearias, nos jantares, até os telejornais, o tema da segurança é de uma recorrência notória; foi decisivo, diga-se de passagem, por exemplo, no pleito eleitoral presidencial brasileiro de 2018, discutindo-se, a todo momento, as cifras colossais da violência urbana e a necessidade de o cidadão poder se defender (o Brasil, *v.g.*, alcançou a marca histórica de 62.517 homicídios no ano de 2016, número que equivale a 30,3 mortes para cada 100 mil habitantes, consoante o IPEA: BRASIL. *Atlas da Violência*. Brasília: Ministério do Planejamento, Desenvolvimento e Gestão; Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada – IPEA, 2018. Disponível em: <http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/relatorio_institucional/180604_atlas_da_violencia_2018.pdf>. Acesso em: 11 dez. 2018); muitos cidadãos, diante desta conjuntura, compreendem que a única possibilidade de se fazer frente ao problema e de se reduzirem tais números é levando-se a efeito uma política de enfrentamento direto, efetivo e ostensivo, nas zonas de maior precariedade e vulnerabilidade (onde, não raro, se encontram recônditos os núcleos de perpetração do tráfico, dos delitos contra o patrimônio e dos delitos contra a vida), o que seguramente dará ensanchas à ação do arbítrio.

[74] FOUCAULT, Michel. *Sécurité, Territoire, Population*. Paris: Seuil/Gallimard, 2004. p. 35.

[75] Um pensamento tal qual o seguinte: "Em lugar da difícil tarefa de obstaculizar a ocorrência do evento, vamos deixar que este evento ocorra (no limite, vamos, até mesmo, fomentar que ele se produza -- daí exsurgindo, inclusive, nossa legitimidade de ação) e, quando este evento advier, então, estaremos prontos, preparados a agir, para bem conduzir os comportamentos, as populações, ante o cenário especial, ante o estado excepcional".

[76] Do latim *gubernaculum*, "timão".

esta sobrevém, bem sabe governar seu navio e, com habilidade, desvia de corais, rochedos e mantém a embarcação navegando, a despeito das torrentes, das ondas impetuosas e dos ventos pujantes), também o governante deverá bem conduzir o navio da *polis*, quando a tempestade sobrevier, quando as correntes impetuosas da fortuna se abaterem sobre a embarcação política. Governar, pois, a partir dos *efeitos;* muda-se o paradigma e, em vez de se agir sobre as causas para se garantir a ordem, *gerencia-se a desordem*[77]. Agamben assevera que este é o paradigma que tomou conta de nossas ações políticas na atualidade, da ecologia à economia, das ações externas e militares às medidas internas de segurança e de polícia, do monitoramento ao controle da população e da criminalidade. Poderíamos dizer que a ação política moderna, em certa medida (mas apenas em certa medida), fita com derrisão o provérbio popular de que "é melhor prevenir do que remediar"[78].

Nessa toada, o filósofo demonstra que órgãos de *polícia* e *dispositivos de segurança*, utilizados por imperativos de necessidade e por "razões de segurança", estão ligados e vinculados, de maneira intestina, em nossas democracias, e denuncia a existência de uma derivação ainda mais profunda: o Estado democrático de direito está se transmudando em algo outro: um "Estado das razões de segurança", um *Estado de segurança*[79]. Analisar a conformação desta espécie de Estado será uma de nossas tarefas no presente trabalho.

Agamben aponta que a locução *"por razões de segurança"* é uma daquelas expressões que devieram tão abrangentes e banais, comuns aos nossos olhos e ouvidos que sequer percebemos que, com relativa facilidade, ela acabou por se amoldar às mais diversas situações do cotidiano. Ao se adicionar a expressão "por razões de segurança" (até mesmo por antecipação à recomendação, orientação ou ordem), confere-se uma aura de legitimidade ao que está sendo dito, orientado, recomendado, determinado, terminando-se, outrossim, por cortar pela raiz qualquer possibilidade de debate. Evita-se a discussão, obstaculiza-se o endereçamento de questionamentos, transforma-se o tema, "por razões de segurança", em

---

[77] Agamben, a propósito da repressão às manifestações havidas por conta da cúpula do G8, na cidade de Gênova, no ano de 2001, afirma que as declarações de um policial não poderiam ter sido mais precisas em seu diagnóstico: "Après la violente répression des manifestations contre le G8 de Gênes, en juillet 2001, un fonctionnaire de la police italienne déclara que le gouvernement ne voulait pas que la police maintienne l'ordre, mais qu'elle gère le désordre : il ne croyait pas si bien dire", AGAMBEN (2014a). Acesso em: 25 out. 2018. Em tradução nossa: "Depois da violenta repressão das manifestações contra o G8 de Gênova, em julho de 2001, um funcionário da polícia italiana declarou que o governo não queria que a polícia mantivesse a ordem, mas que ela gerisse a desordem: ele não imaginava ter dito tão bem".

[78] Dizemos "em certa medida" porque o agir político preventivo não recairá mais sobre os eventos, mas, sim, sobre os comportamentos humanos. Percebemos um deslocar-se desta prevenção do evento para o comportamento, buscando a ação política prever, prevenir, evitar, antes que acontecimentos, determinados tipos de comportamentos considerados potencialmente danosos, *v.g.*, à "segurança pública".

[79] O intelectual italiano aponta que pensadores estadunidenses refletem sobre as mudanças havidas na leitura da Constituição a partir do *Patriot Act* e da legislação pós 11 de setembro de 2001, teorizando a respeito do advento de um *"Security State"*.

algo sagrado, apartado ao comércio público, tratando-se, dessarte, de situações que não se encontram acessíveis ou conhecíveis aos *cidadãos* (mas que, em contrapartida, lhes dizem profundamente respeito), temas que, no fim das contas, se tornam inquestionáveis, destacados de um espaço próprio ao exercício da ação política (corroborando o diagnóstico agambeniano acerca da existência, atualmente, de um processo de *despolitização* do indivíduo). E o filósofo italiano afirma que a expressão "por razões de segurança", cuidando-se de um argumento de autoridade, não apenas retira certas situações do debate e empresta uma legitimidade às ações, mas mesmo permite a imposição de medidas que seriam impensáveis, inaceitáveis sem o entoar da mágica expressão: "por razões de segurança". Implacáveis revistas aos cidadãos nos mais diversos espaços públicos, inclusive com retirada de vestimentas, imposições de coletas biométricas, fotografias de modos específica e detalhadamente estabelecidos, interdição ao porte de determinados objetos ou ao direito de ir e vir, ambientes integralmente videovigiados, todos atos conduzidos e justificados "por razões de segurança"[80].

Neste "Estado de segurança", instalam-se e disseminam-se, como premissas, o *medo*, a *desconfiança*, a *sensação de insegurança*, e a participação política é desencorajada e dispensada; de fato, participação política não combina com medo e insegurança. Instalada e disseminada a desconfiança, proliferam-se os dispositivos securitários, as câmeras, os monitoramentos, as exigências de comportamentos, as revistas, as fotografias, os reconhecimentos faciais, de íris, as coletas de digitais[81]. Agamben, lembrando Hobbes, assevera que os dados do *corpo físico* ingressam inexoravelmente no *corpo político* e agora determinam a participação do "cidadão", alterando profundamente sua identidade social para fins políticos. A participação política acaba agora por ser mediada obrigatoriamente pelo dado *biológico* (dado este que independe, de maneira absoluta, da vontade do sujeito, Agamben termina por indagar "que relação posso eu estabelecer com os arabescos de minhas impressões digitais ou com as duplas hélices de meu DNA?"[82]). Nesse sentido, a propósito, o

---

[80] As "razões de segurança" invadem também, indubitavelmente, o âmbito econômico, justificando a adoção e colocação em prática de determinadas "agendas" e determinando a perpetração de ações políticas, não raro, amargas à população, tudo por imperativos de *necessidade*. Dessa forma, além dos exemplos já citados, poderíamos aí incluir, sem dificuldades, situações de natureza econômica, âmbito no qual sabidamente se decretam efetivas medidas excepcionais (Emmanuel Macron, *v.g.*, há não muito tempo, premido pelas manifestações dos *gilets jaunes*, decretou, na França, *"état d'urgence économique et social"*), afigurando-se a "segurança econômica" – vale enfatizar – tão relevante quanto a segurança política ou de ordem pública (aliás, vale mencionar que o paradigma da segurança surge, precisamente, a partir de uma dificuldade de ordem preponderantemente econômica no século XVIII, qual seja, a falta de grãos e a consequente instalação da fome).

[81] A propósito, de maneira tragicômica, o tribunal eleitoral brasileiro confirma o diagnóstico de Agamben quando, em publicidade, entoa a canção *"#vem pra biometria"*, conforme BRASIL. Justiça Eleitoral. *Biometria 2017*. Mountain View: Google, 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=aJD20gFFMoM>. Acesso em: 30 out. 2018.

[82] AGAMBEN (2014a). Acesso em: 25 out. 2018.

indivíduo agora só consegue exercer o que lhe resta da participação política (passiva) e acessar a "cabine de sondagem" eleitoral se estiver biologicamente autorizado a tanto, a partir do fornecimento *obrigatório* de sua digital (a justificativa das autoridades públicas é "para dar maior segurança" ao processo eleitoral). Há claramente aqui uma vida separada de sua forma, e capturada em uma determinada modalidade; a vida natural, outrora própria ao âmbito da *oikos*, agora ingressa definitivamente na política, sendo naturalmente gerida pela estatalidade, em um âmbito de necessidade.

O filósofo italiano recorda que a leitura da digital foi concebida, na origem, para identificar criminosos (e não os comuns, mas apenas os *reincidentes*), assim como as câmeras foram, por primeiro, idealizadas para uso nas penitenciárias. Nada mais ilustrativo sobre como hoje é considerado aquele ainda chamado *"cidadão";* o criminoso, o fraudador, o terrorista em potencial (talvez não estejamos longe de a *"cidadania"* devir um tópico da criminologia...). Indagamo-nos se as coletas biométricas poderiam ser compatíveis com um processo democrático; e se um ambiente integralmente monitorado, fiscalizado, videovigiado ainda assim poderia ser aparentado a uma ágora e considerado um ambiente político[83].

Além da disseminação do medo e da despolitização do indivíduo, no Estado de segurança, o filósofo italiano compreende haver uma *transformação radical da verdade e da certeza* na esfera pública. Na medida em que o Estado securitário basear-se-ia no medo, na sensação de insegurança, nada mais lógico que haver um processo gradativo de *renúncia à certeza jurídica* nos atos públicos. Incerteza e o medo andam de mãos dadas. Em vez de certeza, a *incerteza*; em vez publicidade, o *segredo*. A coisa acontece como se, pronunciando-se a expressão "por razões de segurança", o ato (indiscutível) estivesse de pronto justificado, legitimado, motivado, legalizado e publicizado; na medida em que o ato é justificado "por razões de segurança", corta-se, pela raiz, qualquer possibilidade de crítica, de discussão, de questionamento quanto às *verdades* nele estabelecidas. Viola-se, numa tacada, princípios jurídicos como os da legalidade, da publicidade, da motivação e da finalidade dos atos públicos (e não raro também os princípios da razoabilidade e da proporcionalidade de que tais atos devem estar imbuídos). E o mais espantoso é que talvez o direito tenha perdido completamente seu potencial crítico, acabando por se transmudar em um autêntico instrumento a serviço da legitimação de tais práticas securitárias[84].

---

[83] Na esteira de AGAMBEN (2014a). Acesso em: 25 out. 2018.

[84] A insuficiência do direito para fins de se proceder a uma crítica à governamentalidade é um diagnóstico de Michel Foucault, podendo ser visto, *v.g.*: « La théorie du droit a essentiellement pour rôle, depuis le Moyen Âge, de fixer la légitimité du pouvoir : le problème majeur, central, autour duquel s'organise toute la théorie du droit est le problème de la souveraineté. Dire que le problème de la souveraineté est le problème central du droit dans

É nessa toada que Agamben procede à contundente afirmação que, como já observado, motiva e guia a confecção do presente trabalho:

> A palavra "segurança" entrou de tal modo no discurso político que se pode dizer, sem medo de errar, que as "razões de segurança" tomaram o lugar daquilo que outrora se chamava a "razão de Estado". Uma análise dessa nova forma de governo, entretanto, falta[85].

Agamben, portanto, aproxima as expressões "razões de segurança" e "razão de Estado", e ressalta que o campo jurídico-político ainda se ressente de uma análise desta nova forma de governo própria a este *Security State*. Nesse passo, tencionamos, a propósito, com o presente texto, conferir nossa contribuição.

E, já de pronto, a despeito da intensa polissemia que recobre o poliédrico conceito da "razão de Estado", somos forçados a nos indagar se, de fato, o filósofo italiano não teria, com efeito, acertado em seu diagnóstico; percebemos, inevitavelmente, alguns pontos de contato: a utilização do argumento imperioso da *necessidade*, a existência de um contexto

---

les sociétés occidentales, cela signifie que le discours et la technique du droit ont eu essentiellement pour fonction de dissoudre, à l'intérieur du pouvoir, le fait de la domination, pour faire apparaître à la place de cette domination, que l'on voulait réduire ou masquer, deux choses : d'une part, les droits légitimes de la souveraineté et, d'autre part, l'obligation légale de l'obéissance » ; "A teoria do direito tem essencialmente por papel, desde a Idade Média, fixar a legitimidade do poder: o problema maior, central, em torno do qual se organiza toda a teoria do direito é o problema da soberania. Dizer que o problema da soberania é o problema central do direito nas sociedades ocidentais, isso significa que o discurso e a técnica do direito tiveram essencialmente por função dissolver, no interior do poder, o fato da dominação, para fazer aparecer, em lugar dessa dominação, que se desejava reduzir ou mascarar, duas coisas: de um lado, os direitos legítimos da soberania e, de outro, a obrigação legal da obediência"(em tradução nossa). Também: « Je crois que le processus qui a rendu fondamentalement possible le discours des sciences humaines, c'est la juxtaposition, l'affrontement de deux mécanismes et de deux types de discours absolument hétérogènes : d'un côté, l'organisation du droit autour de la souveraineté et, de l'autre côté, la mécanique des coercitions exercées par les disciplines. Que, de nos jours, le pouvoir s'exerce à la fois à travers ce droit et ces techniques, que ces techniques de la discipline, que ces discours nés de la discipline envahissent le droit, que les procédés de la normalisation colonisent de plus en plus les procédures de la loi, c'est, je crois, ce qui peut expliquer le fonctionnement global de ce que j'appellerais une « société de normalisation » ; traduzimos nas seguintes linhas: "Eu creio que o processo que, fundamentalmente, tornou possível o discurso das ciências humanas é a justaposição, o afrontamento de dois mecanismos e de dois tipos de discurso absolutamente heterogêneos: de um lado, a organização do direito em torno da soberania e, de outro, a mecânica das coerções exercidas pelas disciplinas. Que, em nossos dias, o poder se exerça, a um só tempo, através deste direito e destas técnicas, que estas técnicas da disciplina, que estes discursos nascidos da disciplina invadam o direito, que os procederes da normalização colonizem, cada vez mais, os procedimentos da lei, é, eu creio, o que pode explicar o funcionamento global daquilo que eu denominaria uma "sociedade de normalização", FOUCAULT, Michel. *Il faut défendre la société.* Paris, 2001. 1 CD-ROM. p. 22 e 30. Sobre a incompatibilidade entre o modelo jurídico da soberania e a biopolítica, a partir do viés de M. Foucault, ver SEGLARD, Dominique. Foucault et le problème du gouvernement. In: LAZZERI, Christian e REYNIÉ, Dominique (Org.). *La raison d'État : politique et rationalité*. Paris: PUF, 1992. p. 133-134. Nesse sentido, também aponta SENELLART, Michel. La question de l'État de droit chez Michel Foucault. In: FOURNEL, Jean-Louis; GUILHAUMOU, Jacques e POTIER, Jean-Pierre (Org). *Libertés et libéralismes : formation et circulation des concepts*. Lyon: ENS, 2012. p. 297-314.

[85] « Le mot "sécurité" est tellement entré dans le discours politique que l'on peut dire, sans crainte de se tromper, que les "raisons de sécurité" ont pris la place de ce qu'on appelait, autrefois, la "raison d'Etat". Une analyse de cette nouvelle forme de gouvernement fait, cependant, défaut », AGAMBEN (2015a). Acesso em: 14 de nov. 2018.

problemático de *legitimidade* e *legalidade*, a discussão em torno da *decisão* de caráter político-governativo, o alijamento do *direito*, o privilegiar do *segredo*, em detrimento da publicidade, o manejo das *verdades*, a busca de um destacamento em relação à moralidade.

2.4 O ESTADO DA "RAZÃO DE ESTADO"

O Estado, nas palavras de Christian Lazzeri e Dominique Reynié, é como um *"mau perdedor"*, que, ante a situação desfavorável, repentinamente altera as regras do jogo. A conjuntura de seus compromissos e ambições faz com que o Estado não tenha como garantir uma observância do pactuado senão somente até um determinado ponto. Existe um limiar a partir do qual o Estado não se compromete mais. Dessa forma, de um *respeito* à lei não podemos interpretar a existência de uma *submissão* à lei; o Estado *concede* em observar a lei, e até certo ponto. À pergunta "o que é a razão de Estado?" Lazzeri e Reynié asseveram que a resposta mais usual aponta para uma fórmula bastante sombria. Nesta expressão, estão traçados *os contornos de um poder sem entraves;* neste conceito, está contida a *toda-potência pública,* uma "derrogação da lei que toma o sentido de *uma máscara que cai,* o desvelamento de uma força que cessa de compor e corta duramente, outorgando-se o privilégio exorbitante de quebrar as regras"; o escândalo da razão de Estado zomba, até mesmo, "do nosso desalento de sujeitos" e "do nosso ceticismo em relação às leis constitucionais"[86]. Está associada a uma *arte de governar*, a uma articulação de um processo de decisão política, no que tange à sua eficácia, legitimidade e aplicabilidade. Cuida-se do conjunto das decisões e dos atos políticos cuja legitimidade e legalidade são problemáticas, pelo qual, em contrapartida, o Estado soberano assegura sua realização e preservação[87].

---

[86] Os excertos citados, em tradução nossa, estão, originalmente, em *La raison d'État : politique et rationalité,* cuja passagem está delineada da forma seguinte: « Qu'est-ce que la "raison d'Etat" ? La réponse commune y voit une sombre formule. Depuis longtemps, en effet, nous traçons de ces mots les contours d'un pouvoir sans entrave. La raison d'Etat contient la toute-puissance publique. Elle est cette dérogation à la loi qui prend le sens d'un masque qui tombe, le dévoilement d'une force qui cesse soudainement de composer et tranche durement, s'octroyant le privilège exorbitant de casser les règles. Ce pourrait être une vérité du face-à-face avec l'Etat qu'il ne saurait être question de l'emporter sur lui avec trop de succès. Les cadres de l'échange qui bornent ses ambitions et poussent au compromis ne sauraient l'engager au-delà d'un certain seuil. De son respect de la loi, on ne peut inférer une soumission à la loi. L'Etat est comme un mauvais perdant qui parfois modifie les règles du jeu. Le scandale qui recouvre la "raison d'Etat" trahit tout autant notre accablement de sujets que notre scepticisme à l'égard des lois constitutionnelles », LAZZERI, Christian e REYNIÉ, Dominique. Introduction. In: LAZZERI, Christian e REYNIÉ, Dominique (Org.). *La raison d'État : politique et rationalité.* Paris: PUF, 1992. p. 9.

[87] LAZZERI, Christian e REYNIÉ, Dominique. Introduction. In: LAZZERI, Christian e REYNIÉ, Dominique (Org.). *Le pouvoir de la raison d'Etat.* Paris: PUF, 1992. p. 9.

"Estrela polar da política moderna"[88], a razão de Estado parece ter surgido, inicialmente, no discurso da linguagem falada, não necessariamente entre os esclarecidos, entre os técnicos, estudiosos, pensadores políticos. Bogislaw Philipp von Chemnitz, por exemplo, não consegue conter sua irritação e fastio, ante o pronunciar, na boca de qualquer um, da "razão de Estado"; "muitos dela falam, mas poucos sabem, de fato, o que significa". Escrevendo sob o pseudônimo de "Hippolitho à Lapide", assim se pronuncia em seu *Dissertatio de ratione status in Imperio nostro Romano-Germanico:*

> Ouvimos todos os dias uma infinidade de pessoas que falam da razão de Estado. Todo mundo se mete; tanto aqueles que estão confinados na poeira da escola, quanto aqueles que ocupam as funções da magistratura: mas, a bem considerar o que é, há poucos que dela formam uma ideia justa. Diz-se frequentemente que estas ou aquelas coisas foram feitas pela autoridade soberana, ou por razão de Estado; mas há poucos aí que sabem o que é o Estado, a razão de Estado e até onde deve se estender o poder dos Soberanos. Há discípulos de Maquiavel que tomam por razão de Estado – a qual não deveria ter nada senão de muito santo e de muito salutar aos povos – uma política igualmente oposta às leis divinas e humanas, fazendo de uma virgem, de todo pura e inocente, uma prostituta vil e infame[89].

Marcel Gauchet observa que Giovanni Botero evoca uma razão de Estado que estaria inserta na linguagem corrente[90] e Scipione Ammirato fala de uma expressão que vai

---

[88] THUAU, Etienne. *Raison d'Etat et pensée politique à l'époque de Richelieu.* Paris: Albin Michel, 2000. p. 9, citando Hermann Conring (1606-1681).

[89] « L'on entend tous les jours une infinité de gens qui parlent de la raison d'État. Tout le monde s'en mêle ; aussi bien ceux qui sont ensevelis dans la poussière de l'école, que ceux qui remplissent les charges de la magistrature : mais à bien considérer ce que c'est, il y en a peu qui s'en forment une juste idée. L'on dit souvent que telles et telles choses se sont faites par l'autorité souveraine, ou par raison d'État ; mais il y en a peu qui sachent ce que c'est que l'État, que la raison d'État, et jusqu'où doit s'étendre le pouvoir des Souverains. Il y a des disciples de Machiavel qui prennent pour raison d'État, laquelle ne devrait rien avoir que de très saint et de très salutaires aux peuples, une politique également opposée aux lois divines et humaines, et qui font d'une vierge toute pure et toute innocente, une vile et infâme prostituée », CHEMNITZ, Bogislaw Philipp von. *Dissertatio de ratione status in Imperio nostro Romano-Germanico.* Freistadt, 1647. Disponível em: <https://ia802606.us.archive.org/2/items/ned-kbn-all-00002976-001/ned-kbn-all-00002976-001.pdf>. Acesso em: 14 nov. 2018. Tais afirmações encontram-se na primeira página do livro. A tradução para a língua francesa da passagem está em THUAU, op.cit., p. 9-10.

[90] De fato, percebe-se da leitura da carta dedicatória de seu *Della ragion di Stato*, destinada a Wolfgang Theodoric, arcebispo e príncipe de Salzbourg, que Botero nota uma "razão de Estado" difundida por todo lugar e dita correntemente: "Nestes anos que se passaram, por diversos negócios, de minha parte e da parte de meus amigos e de meus mestres, precisei fazer várias viagens e frequentar, mais do que eu gostaria, as cortes dos reis e dos grandes príncipes, ora deste lado, ora do outro lado dos montes. Aí, entre outras coisas por mim observadas, uma me surpreendeu muito: escutar todo dia evocar-se a razão de Estado e citarem-se, nesta matéria, ora Nicolau Maquiavel, ora Cornélio Tácito, aquele porque dá preceitos atinentes ao governo e à conduta dos povos, este porque exprime vivamente as artes das quais o imperador Tibério fez uso, tanto para chegar no topo do império de Roma quanto para aí se conservar". Na obra consultada, lê-se: « Ces années passées, pour diverses affaires, parti miennes, partie de mes amis et de mes maîtres, il m'a fallu faire plusieurs voyages et fréquenter, plus que je ne l'aurais voulu, les cours des rois et des grands princes, tantôt de ce côté, tantôt de l'autre côté des monts. Là, entre autres choses observées par moi, l'une m'a fort étonné : entendre tout le jour évoquer la raison d'État et citer en cette matière tantôt Nicolas Machiavel, tantôt Cornelius Tacite, celui-là parce qu'il donne des préceptes appartenant au gouvernement et à la conduite des peuples, celui-ci parce qu'il exprime vivement les arts dont

"de boca em boca"; mas é Lodovico Zuccolo que, em 1621, dá a real noção da penetração do termo:

> Não somente os conselheiros da corte e os doutores das escolas, mas mesmo os barbeiros e os mais humildes artesãos, em suas lojas e bares, discorrem e disputam sobre a razão de Estado e buscam se persuadir sobre quais coisas são feitas por razão de Estado e quais não o são[91].

Na França, percebe-se um testemunho que vai nessa mesma direção; Antoine de Laval, em 1612, não pode senão lamentar que a expressão seja *« fréquente en la bouche de tout le monde »*. Gauchet observa que Laval se trata de um pensador político bastante preocupado com as questões de fundo, com o uso técnico das palavras, mas também é um grande observador dos costumes, dos hábitos de seu tempo, o que torna sua análise ainda mais instigante. Diz Laval, com aborrecimento:

> Nós chegamos em uma época tão plena de liberdade, de ignorância e de preguiça, mãe de toda curiosidade perniciosa, que até os menores soldados, os pequenos artesãos, cada um se mete a dar sua opinião nos conselhos públicos, e glosar os planos e ações de seu príncipe e daqueles que o representam. Não lhes é mais suficiente – como outrora – serem governados: cada um quer meter seu nariz, ou a língua ao menos, no governo: cada um quer saber por que e como se o governa. Não há tão pequeno homem que não diga (uma vez que ele vê acontecer algo que está para além de seu alcance) que isso se faz por razão de Estado, por máxima de Estado[92].

Neste mesmo ano de 1612, Gauchet assevera que Mathurin Régnier faz entrar em suas *Satires* os "belos falantes" que "possuem tão bom cérebro que não há estupidez sobre a qual, por razão de Estado, suas mentes não reflitam"[93] e, na mesma data, Traiano Boccalini, na Itália, em seu *Ragguagli di Parnaso*, "retrata, a seu turno, os carregadores discutindo sobre

---

l'empereur Tibère fit usage, tant pour accéder à la tête de l'empire de Rome que pour s'y conserver » (BOTERO, Giovanni. *De la Raison d'État*. Tradução de Pierre Benedittini e Romain Descendre. Paris: Gallimard, 2014. p. 63).

[91] « Non seulement les conseillers à la cour et les docteurs des écoles, mais même les barbiers et les plus humbles artisans dans leurs échoppes et leurs cabarets discourent et disputent de la raison d'Etat et cherchent à se persuader quelles choses sont faites par raison d'Etat et lesquelles ne le sont pas », GAUCHET, Marcel. L'État au miroir de la raison d'État : la France et la chrétienté. In: ZARKA, Yves-Charles (Org.). *Raison et déraison d'État*, Paris: PUF, 1994. p. 195.

[92] « Nous sommes arrivés en une saison si pleine de liberté, d'ignorance et de fainéantise mère de toute pernicieuse curiosité que, jusques aux moindres soldatins, aux petits artisans, chacun se mêle de dire son avis des conseils publics, et gloser les desseins et actions de son prince et de ceux qui le représentent. Il ne leur suffit plus comme autrefois d'être gouvernés : chacun veut mettre le nez, ou la langue pour le moins, au gouvernement : chacun veut savoir pourquoi et comment on le gouverne. Il n'y a si petit homme qui ne dise (dès qu'il voit arriver quelque chose au-delà de sa portée) cela se fait par raison d'Etat, par maxime d'Etat », ibid., p. 195-6.

[93] « ont si bon cerveau qu'il n'est point de sottise dont par raison d'Etat leur esprit ne s'avise », ibid., p. 196.

a razão de Estado no mercado"[94]. Nesse sentido, o filósofo francês percebe dos relatos literários uma difusão considerável do uso do termo, inclusive – e antes de tudo – na linguagem falada e nas camadas não especializadas.

Quanto aos primeiros registros *escritos* do termo "razão de Estado", tais são encontrados em Francesco Guicciardini e Giovanni della Casa.

Guicciardini escreve, entre 1521 e 1523, o *Dialogo e discorsi del reggimento di Firenze,* em que aparecerá a locução "a razão e o uso dos Estados", expressão que, na visão de Romain Descendre, vai estar associada, já em referido autor florentino, a um entendimento acerca da natureza intrinsecamente *violenta* do poder estatal, enquanto *stato* (imperativo de estabilidade, de preservação, de manutenção da ordem) e *dominio* (dominação)[95]. Na mesma linha vai o pensamento de Rodolfo de Mattei. Referido autor vai apontar tal diálogo guicciardiniano como o primeiro registro escrito de que dispomos sobre a razão de Estado (seguindo-se a este Giovanni della Casa, Francesco Patrizi, Apolinare de' Calderini, G. Antonio Palazzo, Gabriele Zinano)[96]. A fim de sustentar seu ponto de vista, asseverando que

---

[94] « dépeint de son côté les portefaix discutant de la raison d'Etat au marché », ibid., p. 196. O trecho trazido por Gauchet se trata do Ragguaglio LXXXVI, que exibe o seguinte conteúdo: "dottrina per certo infernale, che dal suo agricoltor Tacito solo per beneficio de' Prencipi essendo stata seminata, con tanta ingordigia anco dagli huomini priuati si vede hora abbracciata, che Tacito prima autor solo stimato degno de' Prencipi, hora così pubblicamente và per le mani d'ogn'vno, che, fino i bottegai, & i facchini non d'altra scienza più mostrandosi intendenti, che della ragion di Stato, con derision grande di Arte dagli huommi grandi tenuta in somma riputatione, il mondo tutto si vede pieno di Politici Lerciamestieri", BOCCALINI, Traiano. *Ragguagli di Parnaso*. Veneza: Giovanni Guerigli, 1612. t. I. p. 404-405. Podemos versar tal passagem, em tradução livre nossa, nas seguintes linhas: "doutrina certamente infernal, que, por seu agricultor, Tácito, tendo sido engendrada somente para benefício dos príncipes, se vê também agora, com tanta cobiça, abraçada pelos homens privados, que Tácito, autor primeiramente estimado digno apenas dentre os príncipes, agora passa assim publicamente pelas mãos de todos, até os comerciantes e os carregadores não se mostrando mais entendidos em outra ciência que na razão de Estado, com derrisão grande às artes tidas em suma reputação por grandes homens; o mundo todo se vê pleno de políticos vulgares".

[95] « Vous voyez donc où celui qui voudrait diriger les États selon les contraintes de la conscience finirait par les amener. Aussi, lorsque, pour ma parte, j'ai dit de tuer les Pisans ou de les garder prisonniers, je n'ai peut-être pas parlé de façon chrétienne, mais j'ai parlé selon la raison et l'usage des États ; et il ne parlera pas de façon plus chrétienne que moi celui qui, ayant rejeté une telle cruauté, conseillera de faire tous les efforts possibles pour prendre Pise – ce qui ne veut rien dire d'autre qu'être cause de maux infinis pour occuper quelque chose qui, en conscience, n'est pas à vous » (DESCENDRE, Romain. Introduction. In: BOTERO, Giovanni. *De la Raison d'État*. Tradução de Pierre Benedittini e Romain Descendre. Paris: Gallimard, 2014, p. 27). No original, lê-se: "Vedete chi volessi dirizzare gli stati alla strettezza della coscienza dove gli ridurrebbe. Però quando io ho detto di ammazzare o tenere prigionieri e' pisani, non ho forse parlato cristianamente, ma ho parlato secondo la ragione e uso degli stati, né parlerà più cristianamente di me chi, rifiutata questa crudeltà, consiglierà che si faccia ogni sforzo di pigliare Pisa, che non vuole dire altro che essere causa di infiniti mali per occupare una cosa che secondo la conscienza non è vostra". (GUICCIARDINI, Francesco. *Opere*. Torino: Unione tipografico-editrice Torinese, 1974. p. 465); e em tradução nossa: "Vejam então onde aquele que desejava dirigir os Estados segundo os constrangimentos da consciência terminaria por os conduzir. Da mesma forma, quando, de minha parte, eu falei para assassinar os pisanos ou os aprisionar, eu talvez não tenha falado de maneira cristã, mas eu falei segundo a razão e o uso dos Estados; e não falará de maneira mais cristã que eu aquele que, tendo rejeitado uma tal crueldade, aconselhar de promover todos os esforços possíveis para tomar Pisa – o que nada quer dizer senão ser causa de males infinitos para ocupar algo que, em consciência, não é de vocês".

[96] Tal entendimento difere do externado por Friedrich Meinecke, para quem o primeiro registro estaria, de fato, em Giovanni della Casa.

Guicciardini – por meio da locução *"ragione degli Stati"* – não estaria simplesmente a tratar de uma mera e genérica norma de conduta de um Estado, alheia a uma implicação real de *utilidade,* separada dos cânones morais, de Mattei assevera, *v.g.*, que, em um dos pontos do diálogo, em que são tratadas questões político-militares, nomeadamente no que toca à relação entre Florença e Pisa, Guicciardini, pela fala do interlocutor Bernardo del Nero, vai advertir que, quando um mal é difícil de curar, são necessários "medicamentos fortes", devendo-se lançar mão, "vulgarmente falando", do que chamamos "crueldade"[97]. Nessa toada, segundo Rodolfo de Mattei, a razão de Estado já se encontra em Guicciardini:

> Para Guicciardini, de resto, o mesmo Estado aparece como mera manifestação de força. Onde está a legitimidade do domínio, se, no fundo, todo domínio nasce de uma conquista ou de uma adjudicação estranha à vontade dos consortes? "Todos os Estados, bem considerada a sua origem, são violentos..."; e, ainda: "O Estado e o império não são outra coisa senão uma violência sobre os súditos, encoberta, em alguns casos, por algum título de honestidade". Estabelecido, então, que a existência mesma de um Estado deve se haver com uma "razão" estranha a uma categoria moral superior, Bernardo do diálogo guicciardiano coloca em foco resolutamente a essência da "ragion di Stato": "Mas quando eu falei em massacrar ou aprisionar os pisanos, talvez eu não tenha falado de maneira cristã, mas falei segundo a *razão e o uso dos Estados...*" Aparece aqui, com toda evidência, a locução destinada a tão longo e conturbado caminho. E não há dúvidas de que já alcance toda a sua crueza, na medida em que esta inelutável "razão dos Estados" vem imediatamente contraposta, enquanto – como depois dirá Della Casa – "pouco cristã", ou melhor, "pouco humana", às instâncias do imperativo moral. Acrescenta, com efeito, Guicciardini: "E não falará de maneira mais cristã do que eu quem, rejeitando esta crueldade, aconselhar que se faça todo esforço para pilhar Pisa, o que não quer dizer senão ser causa de males infinitos para ocupar uma coisa que, em consciência, não é sua". A essência da "razão de Estado" é já apresentada com suficiente clareza: está em questão aquele "interesse" político que, como assume Maquiavel, enquanto tal, ultrapassa toda outra consideração, não aceita meios-termos e autoriza mesmo o emprego daquela violação das leis morais (a crueldade), que indubitavelmente está em contraposição aos preceitos de Deus. Ser ou não ser político: *"tertium non datur":* ou favorecer a lógica da instância política ou bem renunciar ao viver político e "observar a consciência". Ora, a imperiosidade do interesse político é tão evidente que aquele que aconselhasse uma determinada ação orientada ao sucesso prático – por exemplo uma "empresa exitosa e *útil"* – ver-se-ia "rejeitado por todos". Seria considerado um homem fora do mundo. Dado que, não há o que discutir: "mal se pode viver no mundo sem ofender a Deus". É em nome do interesse do Estado que, por vezes, segundo Guicciardini, será necessário transgredir a mesma lei e usar a força: de outra parte, Deus mesmo, em se fazendo necessário, costuma deixar de lado os "modos ordinários" e vir "aos extraordinários", quando deseja "conduzir algo ao fim destinado". O "benefício público" justifica o uso de instrumentos excepcionais. "Denominam-se todos os atos dos homens bons ou maus segundo sua finalidade". E a eventualidade das ações judicáveis, não com base em um cânone religioso, mas com base em um cânone de vida meramente política, é

[97] MATTEI, Rodolfo de. *Il problema della "ragion di Stato" nell'età della Controriforma.* Milano-Napoli: Riccardo Ricciardi, 1979. p. 1-2.

> prevista em Guicciardini no caso daqueles que são dados à morte – contrariamente à norma religiosa – "para fazer algum benefício grande à pátria"[98].

O arcebispo Giovanni della Casa, de sua vez, ante a tomada de Piacenza por Carlos V, em 1547, postula a referido imperador, na condição de núncio apostólico a Veneza, a restituição da cidade. Objetando o argumento de que se oporia a este pedido *"la ragione degli Stati"*, della Casa afirma que esta justificativa, em verdade, não poderia ser cristã, nem mesmo humana. Nesse sentido, a razão deveria estar em consonância à natureza e a Deus, e não a serviço da iniquidade e do desrespeito a toda lei. Dessarte, indaga e observa o homem da Igreja:

> E porque alguns, cegos na avareza e na cupidez, afirmam que Vossa Majestade jamais consentirá deixar Piacenza, o que quer que sobre isso disponha a razão civil, na medida em que a razão dos Estados a tanto se opõe, digo que esta voz não é somente pouco cristã, mas também pouco humana (...) pois, se a razão com a qual se dirigem os Estados não visa senão o interesse e o proveito em detrimento de toda outra lei, qual diferença há aí entre os tiranos e os reis, entre os homens e os animais? Hoje chamamos isso "útil razão de Estado" e criaram-se assim duas sortes de razão, uma tortuosa, falsa e imoderada, não almejando senão a rapina e a infâmia e à qual se

---

[98] Em tradução nossa; no original, lemos: "Al Guicciardini, del resto, lo stesso Stato appare quale mera manifestazione di forza. Dov'è la legittimità del dominio, se, in fondo, ogni dominio è nato da una conquista o da un'aggiudicazione estranea alla volontà dei consociati? 'Tutti gli Stati, chi bene considera la loro origine, sono violenti...'; e, ancora: 'Non è altro lo Stato e lo imperio che una violenza sopra e' sudditi, palliata in alcuni con qualche titulo di onestà'. Assodato, dunque, che la stessa esistenza d'uno Stato ha da fare i conti con una 'ragione' estranea a una superiore categoria morale, il Bernardo del dialogo guicciardiano mette risolutamente a fuoco l'essenza della 'ragion di Stato': 'Però quando io ho detto di ammazzare o tenere prigionieri e' pisani, non ho forse parlato cristianamente, ma ho parlato secondo la ragione ed uso degli Stati...' Si affaccia qui, con tutta evidenza, la locuzione destinata a così lungo e travagliato cammino. E non v'ha dubbio che essa attinga già l'intera sua crudezza, giacché codesta ineluttabile 'ragione degli Stati' viene immediatamente contrapposta, in quanto – come poi dirà Della Casa – 'poco cristiana', anzi 'poco umana', alle istanze dell'imperativo morale. Aggiunge, infatti, il Guicciardini: 'Né parlerà più cristianamente di me chi, rifiutata questa crudeltà, consiglierà che si faccia ogni sforzo di pigliare Pisa, che non vuole dire altro che essere causa di infiniti mali per occupare una cosa che secondo la conscienzia non à vostra'. L'essenza della 'ragione di Stato' è già presentata con sufficiente nettezza: è in questione, cioè, quell''interesse' politico che, come assume il Machiavelli, in quanto tale, travalica ogni altra considerazione, non accetta mezzi termini e autorizza anche l'impiego di quella violazione di legge morale (la crudeltà), che indubbiamente è in contrasto coi precetti di Dio. Essere o non esere politici: 'tertium non datur': o assecondare la logica dell'istanza politica oppure rinunziare al vivere politico e 'osservare la conscienzia'. Ora, l'imperiosità dell'interesse politico è così evidente che chi consigliasse una determinata azione mirante al successo pratico – per esempio una 'impresa riuscibile ed utile' – verrebbe 'rifiutato da tutti'. Verrebbe considerato uomo fuori dal mondo. Giacché, non c'è da discutere: 'male si può vivere al mondo sanza offendere Dio'. È in nome dell'interesse dello Stato che a volte, secondo il Guicciardini, bisognerà contravvenire alla stessa legge e usar la forza: d'altronde, Dio stesso, occorrendo, suole lasciare i 'modi ordinari' e venire 'alli straordinari', quando vuol 'condurre una cosa al fine destinato'. Il 'beneficio publico' giustifica l'uso di strumenti eccezionali. 'Denominansi tutti gli atti degli uomini buoni o mali secondo el fine loro'. E l'eventualità di azioni giudicabili, non in base a un canone religioso, bensì in base a un canone di vita meramente politica, è prevista dal Guicciardini nel caso di coloro che si sono dati la morte – contrariamente alla norma religiosa – 'per fare qualche beneficio grande alla patria'" (Ibid., p. 4-6).

> confia a direção dos Estados, e outra simples, direita e firme que se mantém afastada do governo e que se limita ao regramento dos processos[99].

Mas será Giovanni Botero que, por primeiro, irá dedicar um tratado ao conceito e procederá a duas definições de extrema importância: a definição de "Estado" e a de "razão de Estado": "Estado" é uma "firme dominação sobre os povos" e "razão de Estado" é "o conhecimento dos meios próprios a fundar, conservar e fazer crescer uma tal dominação"[100], um conhecimento perfeito dos meios pelos quais os Estados se formam, se fortalecem, duram e crescem[101].

Giovanni Antonio Palazzo, em 1606, vai afirmar, em seu *Discorso del governo e della ragione vera di Stato*, que razão de Estado é "uma regra ou uma arte (...) que nos faz conhecer os meios para obter a integridade, a tranquilidade ou a paz da república" ou "um método ou uma arte que nos permite descobrir como fazer reinar a ordem e a paz no seio da República"[102].

Em 1640, em sua já citada *Dissertatio de ratione status in Imperio nostro Romano-Germanico,* Chemnitz vai conceituar "razão de Estado" como "certa consideração política que se deve ter em todos os negócios públicos, conselhos e projetos, cuja única

---

[99] "E perché alcuni, accecati nella avarizia e nella cupidità loro, affermano che Vostra Maestà non consentirà mai di lasciar Piacenza, checché disponga sopra ciò la ragion civile, conciossiaché la ragion degli Stati no'l comporta, dico che questa voce è non solamente poco cristiana, ma ella è ancora poco umana (...) perocché, se la ragione, con la quale gli Stati sono governati e retti, attende solo il commodo e l'utile, rotto e spezzato ogni altra legge ed ogni altra onestà, in che possiamo noi dire che siano differenti fra loro i tiranni ed i re, e le città ed i corsali, o pure gli uomini e le fiere? (...) quell'utile, che oggi si chiama ragion di Stato (...). Invano adunque si affaticano coloro che fanno due ragioni, l'una torta e falsa e dissoluta e disposta a rubare ed a mal fare (ed a questa han posto nome ragion di Stato, ed a lei assegnano il governo de' reami e degli imperii); e l'altra semplice e diritta e constante (e questa sgridano dalla cura e dal reggimento delle città e de' regni, e caccianla a piatire ed a contendere tra i litiganti)", DELLA CASA, Giovanni. *Orazione scritta a Carlo V Imperatore intorno alla restituzione della città di Piacenza.* Disponível em: <http://bivio.filosofia.sns.it/> e <http://bivio.filosofia.sns.it/bvWorkPage.php?pbSuffix=173%2C6317>. Acesso em: 18 nov. 2018. Seu teor encontra-se a partir da página 476. Friedrich Meinecke versa excertos de tal passagem nas seguintes linhas: « On objectera sans doute, dit-il, que la « ragione degli stati » s'y oppose, mais c'est là une opinion qui n'est ni chrétienne ni humaine. Ce serait traiter la raison comme un vulgaire habit de tous les jours que, par convenance et honnêteté, on ne porte pas dans les grandes occasions. Or elle doit justement se manifester aussi dans les grandes questions de la vie, et celui qui agit contre elle agit contre la nature et contre Dieu. Si la raison avec laquelle on dirige les Etats ne vise que l'intérêt et le profit au mépris de toute autre loi, quelle différence y a-t-il entre les tyrans et les rois, entre les hommes et les bêtes ? De nos jours on appelle cela 'utile ragion di stato' et l'on crée ainsi deux sortes de raison, l'une tortueuse, fausse et sans retenue, ne songeant que rapine et infamie et à qui l'on confie la direction des Etats, et l'autre simple, droite et ferme que l'on tient éloignée du gouvernement et qu'on limite au réglement des procès », MEINECKE, op. cit., p. 48.

[100] BOTERO, Giovanni. *Raison et gouvernement d'Estat en dix livres.* Tradução de Gabriel Chappuys. Paris: Guillaume Chaudière, 1599. p. 4. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k731232/f2.image.r=Gabriel%20Chappuys%20botero>. Acesso em: 07 jun. 2018.

[101] Na esteira do que disposto em FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits.* Paris: Gallimard, 1994b. t. IV. p. 150 e também em FOUCAULT (2004), p. 243.

[102] FOUCAULT (1994b), p. 151.

finalidade é a preservação, a expansão e a felicidade do Estado, fim para o qual se devem empregar os meios mais rápidos e mais cômodos"[103].

Na *Encyclopédie* de Denis Diderot e de Jean le Rond d'Alembert, Louis de Jaucourt (1704-1779), ao discorrer sobre o verbete *"Raison d'État"*, aprecia a utilização do conceito sob dois ângulos, o âmbito *externo* e o âmbito *interno* do Estado. Quanto ao âmbito *externo*, Jaucourt critica aqueles que sustentam o entendimento de que haveria situações nas quais o soberano estaria autorizado a se desvencilhar das leis morais da honra e da probidade com vistas ao bem da organização política que está sob seu governo (segundo tal corrente, para fins de garantir o bem de seu Estado e de seu povo, o soberano estaria autorizado a promover ações injustas em relação a outros Estados – isto "por razão de Estado"). Jaucourt ataca entendimento que considera viável levarem-se a cabo invasões, pilhagens, tomadas de patrimônios alheios ou submissão da liberdade de outrem, ao puro e simples argumento de satisfação da razão de Estado, sem se explicitarem os motivos e sem uma declaração de guerra. O entendimento, pois, segundo o qual, para fins de resguardar uma finalidade tão nobre como o bem de seu povo e de seu Estado, o soberano poderia se livrar de quaisquer amarras normativas é compreensão criticada por Jaucourt, asseverando que uma orientação que tal não poderia se sustentar. O bem público e do Estado devem ser obtidos dentro de claros limites, não se podendo simplesmente pisotear liberdades e direitos de outros Estados. O autor aponta que, se cada rei se achasse no mesmo direito, a guerra se instalaria de maneira generalizada e uma possibilidade de tranquilidade no mundo restaria nitidamente comprometida. As nações, como os indivíduos, têm direitos recíprocos, que devem ser respeitados. Do contrário, vigoraria a lei do mais forte, situação insustentável sob qualquer argumento de que se pudesse lançar mão.

Já em relação ao âmbito *interno*, por razões de Estado, o soberano pode fazer ceder o direito de um indivíduo em benefício da coletividade. Sustentando seu entendimento a partir de uma lógica contratualista[104], de um pensamento de que os indivíduos, ao viverem em uma organização política, devem compreender que o seu direito e a sua liberdade individual devem ceder, caso estejam em conflito com os interesses da coletividade, Jaucourt assevera,

---

[103] « Certaine considération politique nécessaire pour toutes les affaires publiques, les conseils et les projets, dont le seul but est la préservation, l'expansion et la félicité de l'État ; à quelle fin l'on emploie les moyens les plus rapides et les plus commodes », conforme a tradução apresentada por Foucault, ibid., p. 151.

[104] Louis de Jaucourt assevera que a questão é fácil de resolver "se atentamos que, ao formar a sociedade, a intenção e a vontade de cada indivíduo deveram ser de sacrificar seus próprios interesses àqueles de todos, sem o que a sociedade não poderia subsistir"; « si l'on fait attention qu'en formant la société, l'intention et la volonté de chaque individu a dû être de sacrifier ses propres intérêts à ceux de tous, sans cela la société ne pourrait point subsister » (JAUCOURT, Louis de. Raison d'Etat. In: DIDEROT, Denis e D'ALEMBERT, Jean le Rond (Org.). *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Genebra: Pellez, 1778. t. 28, p. 269).

todavia, que o *motivo* a justificar uma ação em detrimento de um indivíduo para o benefício da organização política deve ser um motivo *real e efetivo*. Assevera que, se de um lado, de fato, o todo é preferível à parte, o soberano, por outro lado, não pode se utilizar de fundamentos especiosos para imprimir dano injustificado a um indivíduo, apenas para satisfazer os interesses pessoais dele, governante, ou de seus preferidos. Ao contrário, o fundamento para tal ação extremada deve ser manifesto, evidente, "ele gemerá ante a necessidade que o obriga a sacrificar alguns dos membros em função da salvação real de toda a sociedade"[105]; isso porque o rei deve se recordar que é igualmente pai de todos os seus súditos e lhes deve, por igual, a justiça.

Entre os contemporâneos, além dos já citados Lazzeri e Reynié, vale mencionar a definição de Friedrich Meinecke, para quem a razão de Estado constituiria a *máxima* por meio da qual um Estado age; trata-se de uma *lei própria*, que regulamenta o funcionamento estatal e que orienta o governante em sua tarefa de *conservar* o poder e a higidez do Estado. Segundo o historiador, tratar-se-ia o Estado de um ser orgânico que, a fim de se manter, deve sempre fazer crescer sua força, tarefa para a qual seguir os ditames da razão de Estado se mostra imprescindível. A razão de Estado designa, ademais, os *meios* e *objetivos* com vistas à promoção deste crescimento[106].

A Michel Senellart, de outra parte, a razão de Estado é "o *imperativo* em nome do qual o poder se autoriza a *transgredir* o direito no interesse público". O filósofo apresenta três condições que a determinam: (i) o critério da *necessidade*; (ii) a *justificação* dos *meios* em função de um *fim superior;* e (iii) a exigência do *segredo*[107].

O conceito – cuja paternidade, não raro, é atribuída a Nicolau Maquiavel (aquele que precisamente fatiou, de maneira profunda, *moral* e *política*) – é dotado de intensa polissemia e está associado, frequentemente, a um tempo inerente à própria conformação do evento estatal moderno. Por dois séculos são travadas as mais intensas disputas teóricas – acompanhadas, por óbvio, também, das mais intensas batalhas físicas – em torno da apropriação da ideia (porque, vale lembrar, *"avoir le mot, c'est déjà faire la chose"*), tomadas de partido e adoções de posição, em um momento chave do pensamento político, cujos efeitos nitidamente se irradiam até a nossa era. Uma expressão que toca no âmbito da moralidade, em temas bastante sensíveis que podemos ilustrar em indagações como "é dado ao Estado e a seus agentes mentir?", "podem estes se utilizar da dissimulação, da astúcia, do engano, da trapaça, do engodo, com vistas à preservação da

[105] « il gémira de la nécessité qui l'oblige de sacrifier quelques-uns des membres pour le salut réel de toute la société », ibid., p. 269.
[106] MEINECKE, op. cit., p. 11.
[107] SENELLART, Michel. *Machiavélisme et raison d'État*. Paris: PUF, 1989. p. 5.

entidade estatal, em ordem a promover a salvação pública?"; caso afirmativo, "até que ponto se pode ir e com base em quais pressupostos e justificativas?"; "onde podemos ancorar a legitimidade da violência do Estado?"; "é dado ao indivíduo resistir?"; tais são perguntas que vão invariavelmente permear o presente trabalho.

A "luta pelo conceito" é bastante identificada – "ter a palavra é fazer a coisa" –, autores como Michel Senellart e Marcel Gauchet apontando para a existência de *dois discursos da razão de Estado;* alternar-se-ão, conforme a pertença partidária do interlocutor, adjetivações como a *"boa"* razão de Estado ou a *"má"* razão de Estado, ou, ainda, uma "razão do Inferno"[108]; tal qual um chicote que troca de mão, alternam-se também as acusações

---

[108] Thuau interpreta a tentativa de abarcamento eclesiástico da razão de Estado como um movimento estratégico, prudente, mas tomado a partir de uma postura defensiva. Nenhum compromisso duradouro seria possível entre uma política assentada na moralidade cristã e esta razão de Estado – batizada por Pio V de "razão do Inferno" –, a qual justamente propugnava um Estado "profano", desgarrado das exigências morais da cristandade. Eis o que diz Thuau, a propósito de sua análise sobre Scipione Ammirato: « Comme les "Politiques chrétiennes", son livre vitupère la fallacieuse raison d'État, source d'athéisme ; il condamne Machiavel, son théoricien, et rapporte que le Pape Pie V appelait cette raison d'État une "raison d'Enfer". Entre la prudence chrétienne et la raison d'État, il n'y avait aucun compromis possible. Les doctrines, pas plus que les hommes où elles s'incarnaient, ne pouvaient durablement s'accorder. Ce que l'on peut retenir de cette tentative de christianiser la politique nouvelle, c'est qu'elle révélait la faiblesse de la thèse qu'elle prétendait défendre. Le fait d'accepter la notion clef de l'adversaire et d'essayer de l'assimiler dénonce le camp qui se tient sur la défensive et qui n'est plus le maître de choisir son terrain de bataille. En France, au moins temporairement, l'idéologie théocratique est agonisante. "Quand on soupe avec le diable, dit-on, il faut prendre une longue cuillère". Les écrivains chrétiens ont mis en usage ce précepte de prudence et sont restés à distance respectueuse de la "raison d'Enfer" »; "Como as 'Políticas cristãs', seu livro condena fortemente a falaciosa razão de Estado, fonte de ateísmo; ele condena Maquiavel, seu teórico, e denuncia que o Papa Pio V chamava esta razão de Estado de uma "razão do Inferno". Entre a prudência cristã e a razão de Estado, não havia nenhum compromisso possível. As doutrinas, não mais do que os homens nos quais elas se encarnavam, não podiam duravelmente se manter de acordo. O que podemos reter desta tentativa de cristianizar a nova política é que ela revelava a fragilidade da tese que pretendia defender. O fato de aceitar a noção chave do adversário e de tentar assimilá-la denuncia o lado que está na defensiva e que não é mais dono da escolha de seu campo de batalha. Na França, ao menos temporariamente, a ideologia teocrática agoniza. 'Quando se janta com o diabo, diz-se, é preciso levar uma longa colher'. Os escritores cristãos colocaram em prática esse preceito de prudência e permaneceram a respeitosa distância da 'razão do Inferno'", THUAU, op.cit., p. 120. Gerard Mairet nos explica mais precisamente "que Inferno seria este": « La très riche étude d'Étienne Thuau montre en effet la naissance de l'État profane ou plutôt sa croissance à l'intérieur de la catégorie de la raison d'État, désignée par ses ennemis comme "raison d'Enfer". Quel enfer ? L'enfer profane, justement, celui non du salut des âmes, mais de la paix (et de la soumission) des corps. L'enfer ici, tel que les adversaires de l'État *moderne* en formation se le représentent, c'est l'intérêt d'État, l'intérêt tout particulier de la chose publique, en opposition à l'intérêt de l'Église universelle. La France de Richelieu comme déjà l'Angleterre d'Elizabeth ne sont pas des domaines de l'Église. Les Jésuites à la solde de Rome et de la tradition catholique se déchaînent donc : Richelieu, c'est-à-dire l'homme d'État du royaume de France, n'hésite pas à s'allier aux Turcs et aux réformés contre l'Espagne catholique et romaine ! (...) L'Europe, en effet, est le fruit de la *raison d'Enfer* (...) ce que nous appelons aujourd'hui *Europe* procède directement de l'avènement de cet État profane, acteur de la *raison d'Enfer* »; "O estudo extremamente rico de Étienne Thuau mostra com efeito o nascimento do Estado profano ou, antes, seu crescimento no interior da categoria da razão de Estado, designada por seus inimigos como 'razão do Inferno'. Que inferno? O inferno profano, justamente, aquele não da salvação das almas, mas da paz (e da submissão) dos corpos. O inferno aqui, tal como os adversários do Estado moderno em formação o representam, é o interesse de Estado, o interesse totalmente particular da coisa pública, em oposição ao interesse da Igreja universal. A França de Richelieu como já a Inglaterra de Elizabeth não são domínios da Igreja. Os Jesuítas às custas de Roma e da tradição católica encolerizam-se então: Richelieu, é dizer o homem de Estado do reino da França, não hesita em se aliar aos Turcos e aos reformados contra a Espanha católica e romana! (...) A Europa, com efeito, é o fruto da *razão do Inferno* (...) o que nós chamamos hoje Europa procede diretamente do advento deste Estado profano, ator da *razão do Inferno*" (MAIRET, Gérard. « Raison

de *maquiavelismo* de parte a parte. Teóricos ligados ao catolicismo, dentre os quais destacamos, *v.g.*, Giovanni Botero, buscarão se apropriar da expressão "razão de Estado", com vistas a desidratá-la de seus aspectos mais cáusticos[109], reorientando-a em direção a uma teoria estatal que possa preservar a importância e a influência eclesiásticas. Por outro lado, será identificado um discurso da razão de Estado que buscará fundamentar o poder estatal em bases eminentemente terrenas e para além da influência dos clérigos, que vislumbrará a necessidade de uma soberania que seja *absoluta*, *independente*, *atemporal*; um discurso almejando estabelecer uma tolerância, em ordem a pôr fim às disputas religiosas que dilaceram a Europa neste início dos tempos modernos e arriscam a própria viabilidade e possibilidade de uma organização política.

Nesse sentido, buscaremos trazer alguns traços históricos e teóricos, com base em renomados autores, que possam nos esclarecer como, em linhas gerais, se deu a disputa em torno do conceito e o contexto fatual no qual aqueles que se debruçaram sobre a compreensão de tal ideia estavam insertos, bem como os temas que circundaram esta disputa.

Evidentemente, não temos a pretensão de promover uma análise exaustiva acerca da razão de Estado. Segundo nos aponta Rodolfo de Mattei, Giuseppe Ferrari contabiliza, entre 1576 e 1650, trezentos e oito escritores que publicaram obras sobre a razão de Estado, isso apenas em solo italiano, seguindo-se entre 1650 e 1724 (período de declínio de tais discussões), mais cento e vinte e um trabalhos que cuidaram do tema[110]; uma concepção, portanto, objeto de intensas lutas teóricas, em uma infinidade de escritos, naquele que, talvez, tenha sido o momento mais significativo da história política moderna: o da formação da estatalidade. Neste sentido, nossa aspiração será a de trazer elementos, a fim de localizar o debate e tencionar apontar para uma compreensão, sempre incompleta, sobre esta que foi, quiçá, a ideia, por excelência, fundante do pensamento político moderno; a partir daí, buscaremos (levando sempre em conta a tensão, enunciada por Agamben, entre soberania e governo) discutir esta relação de parentesco apontada pelo filósofo italiano entre razão de Estado e "razões de segurança", no âmbito de um Estado que talvez possamos, com justiça, adjetivar de "*Security State*".

---

d'Enfer », État profane et république d'Europe. In: THUAU, Etienne. *Raison d'Etat et pensée politique à l'époque de Richelieu*. Paris: Albin Michel, 2000. p. 468-471). As traduções são nossas.

[109] Como, por exemplo, a busca por conferir-se legitimidade a uma ação política de uma maneira totalmente desgarrada de uma moral cristã.

[110] Conforme MATTEI, op.cit., p. 280; análise feita por Mattei a partir de FERRARI, Giuseppe. *Corso sugli scrittori politici italiani*. Disparizione delle scuole italiane, 1650-1707. Milano: Manini, 1862. Disponível em: <http://www.filosofia.unina.it/ars/primasito.html>. Acesso em: 18 nov. 2018.

3 UMA IDEIA DE RAZÃO DE ESTADO NA ANTIGUIDADE E NA IDADE MÉDIA

"since the State existed naturally
and was approved by God,
the necessity of its safety and welfare
'knew' no ordinary restraint of law".
Gaines Post

3.1 ANTIGUIDADE

Em 1924, Friedrich Meinecke (1862-1954) publica *Die Idee der Staatsräson in der modernen Geschichte*, obra por meio da qual sustenta a tese de que o conceito de razão de Estado teria sua paternidade em Nicolau Maquiavel. Nada obstante, no primeiro capítulo de seu livro[111], Meinecke aponta para a existência de elementos, na Antiguidade, que permitiriam extrair-se a conclusão de já haver, nesta época, uma *ideia* de razão de Estado (malgrado o termo, propriamente dito, neste momento, ainda estivesse ausente). Valendo-se de Eurípedes (480 a.C. – 406 a.C.), Tucídides (460 a.C. – 400 a.C.), Aristóteles (384 a.C. – 322 a.C.), Marco Túlio Cícero (106–43 a.C.), Públio/Caio Cornélio Tácito (56 – 117 d.C.), Públio Aneu Floro (falecido por volta de 130/140 d.C.), o historiador alemão fundamenta sua convicção acerca da existência de uma ideia de razão de Estado já na Antiguidade:

> No diálogo dos atenienses com os mélios, tal qual Tucídides o relata no quinto livro (capítulo 85 e seguintes) tudo o que há de duro e de temível é reunido em uma doutrina lapidar. Em suas *Fenícias*, Eurípides faz dizer a Etéocles: "Se é preciso agir contra o direito, afigura-se adequado fazê-lo em vista do poder; caso contrário, deve-se agir segundo a virtude". No quinto livro de sua *Política*, Aristóteles retrata o método refletido e racional que deve seguir o poder absoluto do tirano. Cícero, no terceiro livro dos *Ofícios*, expõe, do ponto de vista da ética estoica, o conflito entre o interesse do Estado e a moral e constata com lamento: "Utilitatis specie in republica seapissime peccatur" (capítulo 11), ["Frequentemente, no governo do Estado, os erros são feitos sob a aparência da utilidade"]. As grandes obras históricas de Tácito estão todas penetradas da ideia da razão de Estado; as palavras que ele coloca na boca de Cássio, no livro XIV dos *Anais*, podem, sozinhas, dar testemunho disso: 'Habet aliquid ex iniquo magnum exemplum quod contra singulos utilitate publica rependitur' [todo grande exemplo de punição carrega nele alguma nuança de injustiça, mas o erro cometido contra indivíduos é compensado pela promoção da utilidade pública]. Mais tarde, Tácito deveio a grande autoridade no que concerne à razão de Estado – se não por Maquiavel, que bebe sobretudo em Tito Lívio, Aristóteles e Xenofonte – ao menos desde a nova edição de suas obras, lançada em 1574 por Justo Lípsio, e, durante todo um século, floresceu, na sequência, uma literatura de "tacitistas" que o cunharam em seus escritos políticos. Quanto

[111] Utilizar-nos-emos aqui da primeira edição em língua francesa da obra: MEINECKE, Friedrich. *L'idée de la raison d'Etat dans l'histoire des Temps modernes*. Tradução de Maurice Chevallier. Genebra: Droz, 1973.

> ao manual de política de Justo Lípsio mesmo (*Politicorum sive civilis doctrinae libri sex, qui ad principatum maxime spectant*, 1589), ele é composto exclusivamente de sentenças antigas, sobretudo precisamente de Tácito, e oferece uma mina, preciosa ainda hoje, de pensamentos antigos sobre a razão de Estado. E, embora a Antiguidade não tenha forjado por ela um termo específico de uso geral, encontramos já, à ocasião, *"ratio reipublicae"* em Cícero e *"ratio et utilitas reipublicae"* em Floro[112].

Na visão de Meinecke, uma ideia de uma razão de Estado na Antiguidade floresceu, sobretudo, em função da existência, à época, de um *politeísmo* e de um caráter eminentemente *terrestre* dos valores vitais. O historiador aponta, ademais, para o fato de que, na Antiguidade, conflitos entre a política e a moral não se afiguravam tão significativos, inexistindo, por outro lado, uma religião com pretensões à universalidade, que, por seus comandos, objetivasse restringir a ação política; ao revés, a presença de uma religião nacional favorecia o agir político, glorificando seus heróis – herói este que, com o passar do tempo, vai se deslocar para o indivíduo que aspira o poder, desprovido de escrúpulos (conforme representado por Platão em *Górgias*)[113]. Nada obstante, Meinecke acentua o caráter ainda *pessoal* da ideia de "razão de Estado" antiga, não se consubstanciando em um preceito geral, independente da figura do detentor do poder:

> De uma maneira geral, a razão de Estado da Antiguidade, pelo pouco que os homens dela tomaram consciência, guardou um caráter pessoal; ela justificava, certamente, o modo de agir, ditado pelas necessidades do momento, que praticavam os governantes, mas ela não se elevou de maneira sistemática até a concepção de uma personalidade política extraordinária, independente em relação aos detentores do poder[114].

---

[112] « Dans le dialogue des Athéniens avec les Méliens, tel que Thucydide le rapporte au cinquième livre (ch. 85 ss.), tout ce qu'il y a de dur et de redoutable est ramassé en une doctrine lapidaire. Dans ses *Phéniciennes*, Euripide fait dire à Etéocle : 'S'il faut agir contre le droit, il est beau de le faire en vue du pouvoir ; autrement, on doit agir selon la vertu'. Dans le cinquième livre de sa *Politique*, Aristote dépeint la méthode réfléchie et rationnelle que doit suivre le pouvoir absolu du tyran. Cicéron, au troisième livre des *Offices*, expose, du point de vue de l'éthique stoïcienne, le conflit entre l'intérêt de l'Etat et la morale et constate avec regret : 'Utilitatis specie in republica seapissime peccatur' (ch. 11). Les grands ouvrages historiques de Tacite sont tout pénétrés de l'idée de la raison d'Etat ; les paroles qu'il met dans la bouche de Cassius au XIVe livre des *Annales* peuvent, à elles seules, en témoigner : 'Habet aliquid ex iniquo magnum exemplum quod contra singulos utilitate publica rependitur'. Plus tard Tacite devint la grande autorité quant à la raison d'État – si ce n'est pour Machiavel, qui puisa surtout dans Tite-Live, Aristote et Xénophon – du moins depuis la nouvelle édition de ses œuvres procurée en 1574 par Juste Lipse, et pendant tout un siècle fleurit ensuite une littérature de 'tacitistes' qui le monnayèrent dans leurs écrits politiques. Quant au manuel de politique de Juste Lipse lui-même (*Politicorum sive civilis doctrinae libri sex, qui ad principatum maxime spectant*, 1589), il est composé exclusivement de sentences antiques, surtout précisément de Tacite, et offre une mine, précieuse encore aujourd'hui, de pensées anciennes sur la raison d'État. Et, bien que l'Antiquité n'ait pas forgé pour celle-ci un terme spécifique d'un usage général, on trouve déjà à l'occasion 'ratio reipublicae' dans Cicéron et 'ratio et utilitas reipublicae' dans Florus », MEINECKE, op. cit., p. 31-32.

[113] Ibid., p. 32.

[114] « D'une manière générale, la raison d'Etat de l'Antiquité, pour autant que les hommes en prirent conscience, garda un caractère personnel ; elle justifiait, certes, la façon d'agir, dictée par les nécessités du moment, que

Obviamente que, se pensarmos o Estado como uma entidade fundamentalmente moderna, surgida na virada do século XV para o século XVI, não se poderia falar de uma "razão *de Estado*" já na era antiga ou mesmo na medieval. Não havendo Estado, devidamente conformado, não poderia também se apresentar uma "razão de Estado". Mas e se pensarmos na ideia subjacente ao que mais tarde se transmudou explicitamente em conceito? Se pensarmos em um agir político adotado por imperativos de necessidade, para fins de resguardar a utilidade pública, um agir que desborde das regras comumente estabelecidas? Se pensamos, por exemplo, nas observações narradas por Giorgio Agamben, relativas ao *iustitium* romano, diante do *tumultus?* Ao perceber a iminência de uma situação de grave comprometimento da ordem pública (o *tumultus*), o Senado romano emitia uma recomendação (o *senatus consultum ultimum)*, exortando a todos a praticarem todos os atos necessários a garantir a segurança da República. Em uma situação de *tumultus*, instalava-se o *iustitium* ("direito que *se detém*")[115]; em tal momento, em que o direito era suspenso, em que a ordem jurídica "se detinha", havia o revolvimento das regras (inclusive magistrados poderiam passar a ser meros cidadãos, e meros cidadãos poderiam fazer as vezes de magistrados), borravam-se as distinções, apagavam-se os limites e, ante este imperativo de necessidade, se podia praticar qualquer ato com vistas à salvação da pátria, ao resguardo da utilidade pública, à manutenção da ordem pública, à preservação da República. Com Meinecke, poderíamos nos perguntar se não estaria aí implícita uma *ideia* de razão de Estado. Abrindo-se um parêntese, vale mencionar que, ante o nexo aqui sugerido, estar-se-ia, efetivamente, diante da tentativa de uma aproximação entre a ideia de *razão de Estado* e a de *exceção* (expressão atrelada, nomeadamente, à *soberania*). Com efeito, o *iustitium*, na leitura agambeniana, vincula-se à exceção, tratando-se do arquétipo do estado de exceção moderno. Nesse sentido, se entendemos, com Meinecke e Gaines Post, a operabilidade de uma ideia de razão de Estado já no período pré-moderno, seria-nos lícito, ademais, apontar que, nada obstante, hodiernamente, a razão de Estado esteja sobretudo dotada de traços próprios à ação de *governo*, ela teria iniciado seu percurso pela via da *exceção*, atrelando-se diretamente ao *poder soberano*. Esta é uma hipótese que gostaríamos de conservar.

De sua parte, Meinecke assevera que, com o advento do cristianismo, intenta-se impor uma religião universal, introduzindo-se, ademais, *preceitos morais universais* (aos quais todos deveriam se submeter, inclusive o próprio "Estado"). Ter-se-ia, assim, abafado o

---

pratiquaient les gouvernants, mais ne s'éleva pas de façon systématique jusqu'à la conception d'une personnalité politique extraordinaire, indépendante à l'égard des détenteurs du pouvoir », ibid., p. 32.

[115] Da mesma forma que "*solstitium*" significa o recuo do sol, o *iustitium* é o recuo do direito, o direito que se detém, uma suspensão da ordem jurídica.

culto aos heróis e aos valores materiais, elementos que, na ótica meineckiana, alicerçavam uma política do poder e uma ideia de razão de Estado na Antiguidade. Nesse diapasão, o historiador alemão vai lembrar do pensamento de Santo Agostinho, para quem: "sem a justiça, o que são os reinos senão grandes bandos de ladrões, e bandos de ladrões o que são senão pequenos reinos?"[116]. Portanto, em lugar de valores materiais, valores espirituais e subordinação ao direito (este bem entendido como *direito divino*)[117].

Vale asseverar, por conseguinte, que, mesmo reconhecendo-se que, *stricto sensu,* não é possível achar o conceito de razão de Estado na Antiguidade, encontramos elementos da racionalidade da razão de Estado em diversas reflexões sobre o poder público em casos extremos, de necessidade ou de utilidade públicas. Esses elementos não poderão passar despercebidos aos pensadores do século XVI, os quais, ao tematizarem a doutrina da razão de Estado, certamente invocarão exemplos e elementos provindos da Antiguidade, inclusive as próprias formas de exceção antigas aparecem atravessadas por uma certa racionalidade governamental que, evidentemente, a razão de Estado moderna desenvolverá de modo mais definitivo, como veremos ao longo do trabalho.

3.2 IDADE MÉDIA

A exposição acerca da existência, já na Idade Média, de um conceito de razão de Estado será levada a cabo a partir de dois autores fundamentais: Gaines Post e Michel Senellart.

3.2.1 A Análise de Gaines Post

Em 1964, o historiador Gaines Post publica o livro *Studies in Medieval Legal Thought: Public Law and the State, 1100-1322,* pela editora da Universidade na qual está, na ocasião, a lecionar: Princeton University. Em tal obra, vem a lume, no Capítulo V, texto intitulado *Ratio publicae utilitatis, ratio status, and "reason of State", 1100-1300,* por meio

---

[116] *Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia? quia et latrocinia quid sunt nisi parva regna?* (*De Civitate Dei,* IV, 4, conforme MEINECKE, op. cit., p. 32).

[117] Poderíamos, nada obstante, nuançar esta tese de Meinecke, que vincula a razão de Estado antiga à vigência de um politeísmo, e a derrocada desta ideia da razão de Estado antiga com o advento do monoteísmo e a consequente submissão das práticas políticas a valores universais como o direito, o bem, a justiça. Vale lembrar, a propósito, que muitos grandes pensadores antigos – inclusive citados por Meinecke – tinham uma concepção universal do bem; o ser era bom, o bem era a ideia em Platão, *v.g.;* para os estoicos, o *Logos* era a racionalidade única e universal que estaria a reger o cosmos (e não o Caos), em virtude do que eles mantinham uma postura ética muito centrada nessa noção de bem racional, o que, com efeito, poderia neutralizar os princípios desta ideia de razão de Estado, tal qual apresentada pelo historiador alemão.

do qual o autor sustenta a tese de que a ideia de razão de Estado é em muito anterior ao início da Modernidade[118]. Referido texto recebeu, ademais, uma tradução para o francês, realizada por Jean-Pierre Chrétien-Goni, em obra coordenada por Christian Lazzeri e Dominique Reynié *(Le pouvoir de la raison d'État)*[119]. No presente tópico, traremos os argumentos principais por meio dos quais o autor sustenta sua concepção, no sentido de que a ideia da razão de Estado se encontra presente entre juristas, canonistas, glosadores e agentes públicos já nos idos dos séculos XII e XIII.

Gaines Post busca, assim, a partir de seu texto, promover uma análise sobre o papel das teorias de direito público e do Estado, as quais teriam encontrado solo fértil, a partir do século XII, nos textos dos direitos romano e canônico e na própria documentação inerente aos negócios públicos. Henrique II e Eduardo I da Inglaterra, Filipe Augusto, Luís IX e Filipe o Belo na França, Roger II e Frederico II, em Nápoles e na Sicília, são monarcas que, sob a ótica do historiador, exemplificariam, por suas obras, uma clara e efetiva utilização de uma razão, seja a razão romana, seja um oportunismo político, mas atestando a inteligente colocação em prática de elementos próprios à *arte de governar,* a *ciência* de organizar e conduzir Estados. Nesse sentido, Post, a partir de seu estudo, busca apresentar elementos indicadores de que uma ideia da "razão de Estado"[120] encontrava-se operante já na época medieval. O trabalho do historiador será ora exposto em sete tópicos: o primeiro item tratará dos argumentos principais daqueles que resistem a aceitar a ideia de uma razão de Estado já em ação nos séculos XII e XIII; o segundo cuidará das hipóteses apresentadas por Gaines Post; o terceiro examinará a tradição romana a respeito do tema; o quarto apresentará o pensamento de João de Salisbury; o quinto dirá respeito aos canonistas; o sexto, aos juristas e o sétimo, aos escolásticos.

3.2.1.1 A Resistência à Ideia

O autor assevera que, em geral, os historiadores resistem à concepção de se aceitar a ideia de existência de um "Estado" já na Idade Medieval. Mesmo que alguns elementos possam ser reconhecíveis nos séculos XIII e XIV, não se poderia aí localizar o surgimento do

---

[118] POST, Gaines. *Studies in Medieval Legal Thought: Public Law and the State, 1100-1322.* Princeton: Princeton University Press, 1964.

[119] POST, Gaines. Ratio publicae utilitatis, ratio status et « raison d'Etat » (1100-1300). Tradução de Jean-Pierre Chrétien-Goni. In: LAZZERI, Christian e REYNIÉ, Dominique (Org.). *Le pouvoir de la raison d'État.* Paris: PUF, 1992. p. 13-90.

[120] A expressão "razão de Estado", no texto de Post, vem sempre entre aspas, denotando estar a tratar do estudo de uma *ideia*, de uma *noção*, antes que do conceito, já devidamente formado, o que se dará somente no século XVI.

Estado, o qual apenas teria vindo a emergir com o início da Modernidade; daí por que, logicamente, também não se poderia falar em uma "razão de Estado" antes do século XVI.

A fim de alinhavar seu raciocínio, o historiador, antes de tudo, traz a definição de "razão de Estado" dada por Friedrich Meinecke: "Razão de Estado é o 'princípio fundamental de conduta nacional, a primeira Lei do Movimento do Estado'; ela 'diz ao homem de Estado o que ele deve fazer para preservar a saúde e a força do Estado'" e, de maneira frequente, ela "assume o caráter profundo e sério da necessidade nacional"[121]. Portanto, Meinecke identifica a razão de Estado em cinco itens principais: trata-se de (i) um princípio de conduta nacional, (ii) a primeira lei do movimento do Estado, que (iii) guia o governante em sua ação, orientando-o acerca do que é necessário fazer para (iv) preservar a higidez e a força estatais. Acentua, ademais, (v) a imprescindibilidade do conceito de *necessidade* nesta seara. Nesta mesma toada, a razão de Estado, na ótica de Meinecke, pressupõe um Estado autônomo, independente, que de nenhuma forma esteja submetido a uma religião e a seus imperativos morais. Nesse sentido, nada obstante a realidade das cidades-Estado gregas e do Império Romano pudesse autorizar falar-se de uma ideia de "razão de Estado", na Idade Média, por outro lado, a forte intervenção da Igreja, por meio de imperativos morais e jurídicos, teria freado a possibilidade de florescer uma ideia de Estado e de sua "razão". Consoante Fritz Kern, "política e *raison d'état* absolutamente não foram reconhecidas na Idade Média"[122]. Se de "Estado" se pudesse, de todo modo, falar, tal "Estado" não poderia ser alçado a uma posição de destaque, de autonomia, de independência, sendo tal entidade subordinada ao direito. Nada obstante, Meinecke reconhece em Frederico II (1194-1250), imperador Romano-Germânico, e em Filipe IV (1268-1314), rei da França, uma ação da "razão de Estado" e aduz que, ao final da Idade Média, teria surgido, aqui e acolá, uma nova ideia de *necessidade de Estado*[123]. Filipe de Leyde (morto em 1382) apontava que o monarca deveria se desfazer de todo e qualquer privilégio que fosse de encontro à *publica utilitas*; Jean Gerson (1363-1429) e Jean Petit (1360-1411), de sua vez, sustentavam que, na medida em que *"necessitas legem non habet"*, nenhuma lei poderia ir contra a paz e a segurança do Estado[124].

---

[121] "reason of State is the 'fundamental principle of national conduct, the State's first Law of Motion'; it 'tells the statesman what he must do to preserve the health and strength of the State'"; "[it] takes on the profound and serious character of national necessity", POST (1964), p. 242.

[122] "politics and *raison d'état* were not recognized at all in the Middle Ages", ibid, p. 242. Conforme aponta Gaines Post, Fritz Kern, em seu *Kingship and Law in the Middle Ages* (páginas 125, 154, 185 e 198) advoga não ser possível falar-se em Estado e em direito público no período medieval: "[there was] no distinction between law, equity, *raison d'état*, and ethics; law was sovereign, not the State; there was no constitutional law; and there was no place for necessity of State or Staatsräson", POST (1964), p. 242-243.

[123] Ibid., p. 243.

[124] Ibid., p. 243.

Todavia, Post indica que, para Meinecke, é Maquiavel, de fato, quem logrará chegar à ideia de razão de Estado, isso dado sobretudo o espírito secularizado do florentino, não se prendendo a amarras de natureza religiosa ou moral. No pensamento de Meinecke, assim, a Idade Média, a partir das exigências provindas dos imperativos cristãos e de uma concepção de direito e de justiça acima da organização política, não se constituía em um ambiente favorável ao desenvolvimento da razão de Estado. Post acentua, dessa forma, que o historiador alemão pensa a razão de Estado como um princípio "antigo-moderno"[125]: "A *ratio reipublicae* de Cícero e a *ratio et utilitas reipublicae* de Floro tiveram de aguardar a Idade Moderna para a sua realização"[126].

Outra seria a concepção de Carl J. Friedrich quanto à ideia de "razão de Estado". Friedrich entende que não coube a Maquiavel a descoberta de tal problema; isso porque o florentino não vislumbrava nada para além do Estado, raciocinava em termos de *necessità*, a ação política deveria ser empreendida para fins de fazer face à *fortuna*, por imperativos de *necessità*, de acordo com a *virtù*. Para tal autor, a partir da leitura de Post, não haveria fim outro a Maquiavel senão o Estado, não seria vislumbrada uma finalidade para além do Estado, motivo por que não haveria necessidade de se tencionar buscar justificações para um agir que objetivava preservar ou fazer crescer *lo stato*. O pensamento se dá em termos de *necessidade*, a qual "não tem lei". Post sublinha, nesse permeio, a importância de Giovanni Botero, que, tendo sido o primeiro a dedicar um tratado à análise da ideia de razão de Estado, é por muitos apontado como aquele que efetivamente concebeu os termos *ratio status* e *ragione di stato*. Teria sido o primeiro a perceber que se tratava de buscar solver um problema bem definido: "como a segurança do Estado poderia ser preservada e justificada 'dentro do contexto da moralidade cristã'"[127]. Mesmo Friedrich assevera que, onde não houver possibilidade de se discutir a ação política em relação com a *moralidade*, com o fim moral, com a ação moral (o que hoje poderíamos vincular à ideia de "constitucionalismo"), aí não há falar em "razão de Estado"[128].

A propósito do pensamento de Meinecke quanto à descoberta, por parte de Maquiavel, da concepção de razão de Estado, Post traz o entendimento de J. H. Hexter, o qual, de sua parte, aponta que, nos *Discursos*, é possível verificar uma ideia de *corpo político*, de *Estado*, enquanto um *bem transcendente* que, para a sua salvação, é válido se utilizar de

---

[125] Ibid., p. 243.
[126] "Cicero's *ratio reipublicae* and Florus' *ratio et utilitas reipublicae* had to wait for the modern age for fulfillment", ibid., p. 243.
[127] "how the security of the State could be maintained and justified 'within the context of Christian morality'", ibid., p. 244.
[128] Ibid., p. 244.

todos os meios postos à disposição. Hexter vislumbra aí uma concepção de razão de Estado enquanto *doutrina ética*. Todavia, no *Príncipe*, o florentino considera *lo stato* como *governo, principado;* dessarte, não haveria Estado fora do príncipe, razão por que Maquiavel não teria efetivamente logrado avançar uma concepção de razão de Estado, na visão de Hexter[129]. E, da mesma forma que Friedrich, Post enfatiza que Hexter não teria localizado senão poucos elementos atinentes à ideia de razão de Estado na Idade Média.

A partir de tais lineamentos, Post agrupa em duas correntes os pensadores que rejeitam a possibilidade de localizar a ideia de razão de Estado na Idade Média: (i) um primeiro grupo entende tratar-se de um princípio que pressupõe a existência de um Estado *amoral*, *secular*, independente, autônomo, soberano, não vinculado a quaisquer exigências de caráter religioso ou moral, daí por que não se poderia encontrar tal princípio no seio da Idade Média; (ii) o segundo grupo entende que se trata de um princípio de ordem *moral*, atrelado à ideia de um Estado de *direito*, limitado por exigências de caráter *constitucional*, razão pela qual não se encontraria tal princípio na Idade Média, nem mesmo em Maquiavel, mas somente a partir do século XVI, com o surgimento do Estado moderno.

Ernest Barker, de sua vez, vinculando a ideia de razão de Estado a Johannes Althusius (1563-1638), aponta para um desenvolvimento ainda mais tardio do conceito; de outra parte, Post lembra de Federico Chabod, o qual, entendendo existir um verdadeiro abismo, separando Maquiavel e a Idade Média, aponta que "ninguém mesmo se aventurou a 'apresentar a tese de que as ideias políticas de um Maquiavel... estão já implícitas nos escritos dos séculos XII e XIII'"[130].

Felix Gilbert, de igual sorte, fazendo coro a uma concepção de razão de Estado afastada da Idade Média, asseverou que a ideia de *ragione* trata-se da autêntica chave para se lograr compreender o que se sucedia nas ações políticas levadas a efeito nos tempos de Girolamo Savonarola, Piero Soderini e Nicolau Maquiavel, corroborando, assim, segundo Post, a tese de Burckhardt, segundo a qual "a ciência ou a arte do Estado foi uma invenção da Renascença Italiana" e que "'a adaptação deliberada de meios a fins, da qual nenhum príncipe fora da Itália, nesta época, tinha uma concepção', era a essência do 'Estado como uma Obra de Arte'"[131].

---

[129] Ibid., p. 244.

[130] "no one has even ventured 'to put forward the thesis that the political ideas of a Machiavelli ... are already implicit in the writings of the twelfth and thirteenth centuries", bid., p. 245.

[131] "the science or art of the State was an invention of the Italian Renaissance"; "'the deliberate adaptation of means to ends, of which no prince out of Italy had at that time a conception' was the essence of 'the State as a Work of Art", ibid., p. 245.

Post enfatiza haver reticência, entre os estudiosos medievais, em se aceitar a existência, de fato, de uma teoria explícita do Estado e do direito público antes do final do século XIII, e, neste momento mesmo (e até no século XIV), não se encontrariam senão apenas alguns esparsos elementos[132]. A. O. Meyer aponta que a ideia de *ragione di stato* exsurge somente a partir do século XVI; e F.A. Freiherr von der Heydte, nada obstante reconheça a presença de elementos do Estado e do direito público já no século XIII, segue recusando a possibilidade de se vincular a ideia de "razão de Estado", no sentido moderno, com as concepções medievais de utilidade e necessidade pública.

A despeito disso, algumas vozes se levantaram, sustentando já operar uma ideia de "razão de Estado" em Frederico II e Filipe IV. Nesse sentido, Frederick Maurice Powicke[133] compreendeu tal noção no sentido de uma "soberania responsável no interesse do Estado", sublinhando a relevância de tal concepção já em Eduardo I, rei da Inglaterra (de 1272 a 1307). De igual sorte, E. F. Jacques[134] aponta para a existência de uma ideia de razão de Estado já no século XIV, e Ernst Kantorowicz sustentou que a concepção de "razão de Estado" se encontrava operante no âmbito das funções públicas do rei[135]. Post assevera que

---

[132] Este seria o pensamento de Otto Gierke, Fritz Kern e Otto Brunner.

[133] POST (1964), p. 246.

[134] Idem.

[135] A propósito de Frederico II, Kantorowicz assim expõe sobre a ideia da razão de Estado, em tradução nossa: "Aos senadores e ao povo de Roma ele escreveu: "Ambas todas-poderosas Razão, que comanda os reis, e Natureza nos impõem a obrigação de engrandecer, nos tempos de nosso império, a glória da Cidade (...) Em concordância com a Lei Civil nós professamos nossa obrigação com uma palavra mais valiosa [de majestade] (...) Pois, embora nossa majestade imperial esteja livre de todas as leis, não está, no entanto, integralmente elevada acima do julgamento da Razão, ela mesma a Mãe de toda a Lei". O que esta declaração está a significar pode ser chamado de a *voluntas ratione regulata* do Príncipe, sua "Vontade dirigida pela Razão". O imperador, na sua proclamação, enfatizava fortemente que ele era *legibus solutus*, mas, ao mesmo tempo, ele reconhecia que ele estava limitado pela Razão a qual comanda todos os reis. As relações gerais eram similares àquelas que ele estabeleceu quando expôs, em seu livro da lei, a *lex regia* e se proclamou, ele mesmo, o pai e o filho da justiça. A passagem novamente revela o imperador, teoricamente, como a parte intermediária: ele está livre de todas as leis, ele está acima das amarras da Lei Positiva, a qual a Razão, conformando-se à Utilidade pública e à mutável Necessidade, pode alterar a todo momento e da qual a Razão é a mãe, assim como ele é o pai; mas a Razão está também acima do Príncipe como ela está acima de todo rei, e para ela o imperador está limitado; ele é *legibus solutus*, mas *ratione alligatus*. A doutrina não é sem perigo, na medida em que a interpretação da Razão poderia facilmente depender apenas do Príncipe. De fato, menos de um século depois esta semidivina *Ratio* se tornará a *ratio regis et patriae*, sinônimo da Razão de Estado, e o que outrora era um fim em si mesmo se transformará em uma ferramenta, em um mero instrumento da estatalidade. Razão, em muitos aspectos, era tudo isso já sob Frederico II". No original, lê-se: "To the senators and people of Rome he wrote: 'Both all-powerful Reason, who commands the kings, and Nature impose upon us the obligation to enhance in the times of our imperium the glory of the City .... In accordance with Civil Law we profess our obligation with a word most worthy [of majesty] .... For although our imperial majesty is free from all laws, it is nevertheless not altogether exalted above the judgment of Reason, herself the Mother of all Law.' What that statement amounts to may be called the Prince's *voluntas ratione regulata*, his 'Will directed by Reason.' The emperor, in his manifesto, strongly emphasized that he was *legibus solutus*, but at the same time he acknowledged that he was bound to Reason which commands all kings. The general proportions were similar to those which he established when he expounded in his law-book the *lex regia* and proclaimed himself the father and son of justice. The passage again reveals the emperor, theoretically, as the intermediate part: he is free from all laws; he is above the ties of Positive Law, which Reason, complying with public Utility and changing Necessity, may alter at any time, and

outros autores, ainda, vincularam a ideia de "razão de Estado" à noção de defesa do reino ou de utilidade e necessidade públicas; Charles Bayley, ao tratar da obra de Guilherme de Ockham, avança a tese de que a concepção de *ragione di stato* do início do século XVII em muito deve às ideias de necessidade e utilidade pública, correntes na Idade Média[136].

Vale lembrar que, nada obstante determinados autores se posicionem no sentido de que o conceito de *necessitas* pública surge com o aparecimento, no século XIII, do secularismo ou naturalismo provenientes da redescoberta de Aristóteles, Post sustenta que as concepções de necessidade e de *ratio publicae utilitatis* já se encontravam francamente operantes um século antes, no século XII, senão ainda em momento anterior.

3.2.1.2 As Hipóteses

Post, então, elenca as hipóteses das quais parte para analisar a questão:

Nos séculos XII e XIII, os reinos da Inglaterra, França e Espanha eram reinos independentes. Tal qual no Império Romano, os reis não deviam satisfação a ninguém, não estavam subordinados a ninguém, apenas a Deus e ao direito. Cada súdito estava pronto não só a pagar impostos, mas também a morrer pela *patria*. Post assevera que isso é um Estado em sentido moderno. Quanto ao termo "Estado", ele recém iniciava seu processo de separação em relação às expressões correlatas *status regni, status reipublicae, status civitatis, status imperii.* Os termos mais comuns para designar o termo "Estado" eram *imperium, respublica, regnum, civitas*. Mas, conforme aponta Post, *a ausência da palavra não indica em nada que não havia, de fato, Estado.*

Relativamente ao reconhecimento dos reinos medievais como Estados, Post elenca três ordens de objeções que poderiam ser dirigidas contra o argumento: (i) tais reinos aceitavam a autoridade espiritual do papa ou da Igreja universal; (ii) o rei ou reino estavam submetidos a Deus e ao direito natural; (iii) o governo real não era senão fragilmente centralizado. Quanto ao *primeiro argumento*, Post assevera que, se pensarmos em países como a Espanha e a Irlanda do século XX, vemos que, sendo países formados, em sua grande maioria, por católicos, tal repercute em uma maior ascendência do papa em relação a tais

---

of which Reason is the mother as he is the father; but Reason is also above the Prince as she is above any king, and to her the emperor is bound: he is *legibus solutus*, but *ratione alligatus*. The doctrine was not without danger, since the interpretation of Reason might easily depend on the Prince alone. Indeed, less than a century later this semi-divine *Ratio* will become a *ratio regis et patriae*, synonymous with Reason of State, and what formerly was a goal in itself will turn into a tool, a mere instrument of statecraft. Reason, in many respects, was all that already under Frederick II". (KANTOROWICZ, Ernst H. *The King's Two Bodies*. Princeton: Princeton University Press. 1997. p. 105-7).

[136] POST (1964), p. 246-7.

organizações políticas. É dizer, há uma aceitação da autoridade espiritual do papa. Quanto à questão do universalismo, basta pensar, *v.g.*, nos Estados Unidos ou na Itália, que, embora notoriamente autônomos, soberanos e independentes, não deixam de integrar as Nações Unidas. Quanto ao *segundo argumento*, de sujeição a Deus e à lei moral, vale lembrar que o lema dos Estados Unidos é justamente *"In God We Trust"* e que o cidadão estadunidense deve, em seu juramento, declarar "fidelidade a uma nação indivisível na mão de Deus"[137]. Da mesma forma, a sociedade estadunidense provém de uma tradição eminentemente judaico-cristã, razão pela qual almejar-se a edição de leis que possam ir de encontro a tais postulados morais ensejará, no mínimo, grande resistência e repercussão, quando não serão tais leis, de pronto, inaceitáveis ou declaradas inconstitucionais pela Suprema Corte. Tal pode, igualmente, ser verificado em solo latino-americano, por conta da atual discussão quanto à tentativa de tornar permitida a prática do aborto. Tanto na Argentina quanto no Brasil, tal tema segue dividindo opiniões e movimentando forte resistência. Igualmente, em apoio à tese de Post, por que não poderíamos falar também de Estados como Polônia, Israel, Arábia Saudita, Irã, Marrocos e todos os Estados declaradamente islâmicos? Da mesma forma, podemos citar a Inglaterra, país no qual há todo um contexto de respeito e obediência a Deus, sendo a rainha, não só a chefe do Estado, mas também a chefe da Igreja Anglicana. A rainha, pois, se reveste de um caráter eminentemente divino, embora não se discuta nominar a Inglaterra um Estado. Nesse sentido, expõe Post:

> Portanto, não é absurdo chamar reinos medievais de Estados, apesar das limitações dentro das quais derivou o ideal de direito e justiça, e a despeito das limitações de fora (e também de dentro) do universalismo da Cristandade e da Igreja[138].

Relativamente ao *terceiro argumento,* dever-se-ia indagar se um poder centralizado seria de fato indispensável à conformação do Estado. Post exemplifica com o caso estadunidense, em que os Estados ostentam um grau nada desprezível de autonomia; da mesma forma, indaga se a França só teria sido considerada um Estado com a consolidação

---

[137] Nesta mesma toada, se analisarmos o Preâmbulo da Constituição Federal do Brasil, veremos declarado, pelos deputados constituintes, que a promulgaram sob a proteção de Deus: "Nós, representantes do povo brasileiro, reunidos em Assembléia Nacional Constituinte para instituir um Estado Democrático, destinado a assegurar o exercício dos direitos sociais e individuais, a liberdade, a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade e a justiça como valores supremos de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos, fundada na harmonia social e comprometida, na ordem interna e internacional, com a solução pacífica das controvérsias, promulgamos, *sob a proteção de Deus*, a seguinte Constituição da República Federativa do Brasil" (BRASIL. *Constituição Federal*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm>. Acesso em: 14 nov. 2018).

[138] "It is therefore not absurd to call medieval kingdoms States despite limitations within which derived from the ideal of law and justice, and despite limitations from without (also within) from the universalism of Christianity and the Church", POST (1964), p. 249.

provinda da Revolução. Quando das guerras de religião, ou nos anos 30 ou de 39 a 45, nestes períodos, não poderia ser considerada um Estado? A se conferir crédito a uma objeção que tal, apenas um Estado invariavelmente totalitário satisfaria esta exigência. Não se poderia, assim, por tal objeção, impedir de se caracterizar como "Estado" o *regnum Angliae* que Henrique III e Eduardo I buscavam fazer crescer e preservar.

A próxima hipótese seria *o Estado como "pessoa"*. Sustenta-se que, à época medieval, não havia um Estado enquanto "pessoa", destacada, abstrata. Gaines Post assevera, entretanto, que, na teoria jurídica, *Respublica, Ecclesiae, Universitas* não eram somente pensadas enquanto *objeto*, mas, por vezes, também como *sujeito* de um verbo transitivo.

Mas, ao se contestar a ideia de um Estado medieval em virtude de este não se tratar à época de uma "pessoa", Gaines Post indaga em que sentido, hoje, o Estado é uma "pessoa". Estamos tão acostumados a falar que "o Estado age" que não percebemos que o Estado, a bem verdadeiramente dizer, não age nem sofre nada; agem e sofrem, de fato, as pessoas, os agentes, os administradores, os administrados. O Estado enquanto uma "pessoa" trata-se, hoje, de uma ficção, uma ficção legal. A propriamente dizer, o Estado hoje é tão pessoa quanto o era na época medieval. O Estado de hoje não tem senão uma realidade fictícia, e tal não é motivo para obstar o reconhecimento da existência do Estado na Idade Média. Nesse sentido, anota Post:

> Estas três presunções podem agora ser resumidas: por mais que o *regnum* do século XIII diferisse do Estado da França ou dos Estados Unidos de nosso tempo (e, é claro, havia diferenças importantes), no pensamento legal e oficial sobre seu propósito e sua razão de existência, ele era muito similar ao Estado moderno[139].

A hipótese seguinte é uma consequência lógica do já dito: se não se logra definir o Estado a partir de certas e determinadas condições, restando, portanto, difícil localizar sua realidade em um determinado momento, em uma dada época, tal deve também necessariamente repercutir no contexto da ideia de "razão de Estado". Seria, nesse sentido, promover uma restrição indevida e arbitrária assentar o surgimento da razão de Estado no final do século XVI, início do século XVII. No período objeto do estudo de Gaines Post, a "razão de Estado" se expressa, sobretudo, enquanto *necessidade*, *utilidade pública evidente*, *justa causa*. Tais eram as justificativas para fazer justiça, legislar, empreender uma guerra

---

[139] "These three presumptions can now be summarized: however much the *regnum* of the thirteenth century differed from the State of France or of the United States of our time (and, of course, there were important differences), it was, in the legal and official thought about its purpose and its reason for existence, very similar to the modern State", ibid., p. 250.

justa. A vinculação a uma situação nova, de urgência, não tornava necessariamente a situação amoral, na medida em que a ação estava sob a tutela de Deus e do direito público. Monarcas e papas se utilizavam de argumentos de necessidade e de utilidade pública sem separar a justificação da equidade das exigências de moralidade. De igual sorte, Post lembra que os reinos também buscavam promover suas ações políticas de modo a proteger os direitos dos súditos (nada obstante, evidentemente, também não tenham faltado hipóteses de afronta e aviltamento a tais direitos). Entretanto, o que se sustenta é que o direito público para a *salvação* das *pessoas* e do reino, bem como para a manutenção da autêntica fé, a fim de se resguardar a *salvação das almas*, justifica a execução de medidas extraordinárias, o que, em realidade, não se afigurava em desacordo com o direito e com a justiça. Tão cínicas pudessem ser as ações, acreditava-se que uma razão mais elevada do Estado era conforme à razão de Deus, ao direito natural e trazia legitimidade à "entidade moral do Estado".

Mesmo que atrelemos a ideia de uma amoralidade ou imoralidade a um Estado totalitário, percebemos que tal não resta muito distante de nossos Estados democráticos. Post aponta para o fato de Roosevelt ser, por vezes, acusado de haver – por meio do discurso da "salvação do povo" – precipitado os Estados Unidos na Segunda Guerra Mundial, ou de ter se utilizado de astúcia indevida para o fim de incitar os japoneses a atacarem Pearl Harbor, dando assim um motivo concreto para o empreendimento de uma guerra justa de defesa. Nada obstante, para além de tais questões, Post assevera que o presidente norte-americano realmente acreditava, de maneira sincera, que, em promovendo tais ações, estava a proteger os interesses e a segurança de seu Estado – e nisso não há muito dissenso na população, assevera o historiador. Nesse ponto, vale citar Gaines Post:

> Aqui a maioria dos americanos estavam de acordo; e, em geral, continuam convencidos, se é que alguma vez pensaram nisso, que a razão de Estado americana está relacionada a um Estado que foi fundado e existe pela vontade de Deus, e o governo deste Estado, embora limitado pela lei de Deus e da natureza e pela Constituição, tem, com a aprovação de Deus, o direito de se utilizar de meios duvidosos para defender e assegurar o bem-estar comum e a segurança do povo[140].

Post afirma que a observância sincera de preceitos de ordem moral por parte dos cidadãos pode desaguar em uma espécie de estatismo. E, de outra parte, a invocação de imperativos morais com o fim de fazer frente a uma ameaça, de defender o Estado, de

---

[140] "Herein most Americans were agreed; and by and large they remain convinced, if they ever think of it, that American "reason of State" is related to a State which was founded and exists by God's will, and the government of which, though limited by the law of God and nature and by the Constitution, has with God's approval the right to use doubtful means to defend and assure the common welfare and safety of the people", ibid., p. 251-2.

preservar a segurança e a ordem, pode, outrossim, reforçar o poder das autoridades – e isto em qualquer organização política que seja, tanto antiga quanto moderna. Nesse sentido, a razão de Estado entendida como *princípio de ordem moral e constitucional* tanto pode ser utilizado hoje, em nossos Estados democráticos, quanto pôde assim o ser nas organizações políticas do século XIII. Conforme o historiador, quer se considerem as "boas" razões de Estado ou as "más", nenhuma delas está desvencilhada de pactuar e transigir com o "compromisso maquiavélico". Neste sentido, a razão de Estado, conforme Post, foi sempre uma regra de conduta para toda espécie de organização social, premida pelo perigo e pela urgência. Dessa forma, vale dar voz a Post:

> Aceitando a definição de Meinecke, na medida em que sustenta que "razão de Estado" é a compreensão racional do que deve necessariamente ser feito "para preservar a saúde e a força do Estado", nós encontramos isso na comunidade primitiva, antiga, medieval e também na moderna. Como um princípio o qual sanciona o bem-estar geral acima dos interesses privados em casos de conflito, o qual aprova medidas extraordinárias para fazer frente a emergências, o qual justifica comprometimentos às leis morais para assegurar um fim moral mais elevado, o qual tolera um mal menor para prevenir o triunfo de um mal maior, o qual justifica os meios pelo fim, este princípio sempre existiu. Levado ao extremo da prática normal, em um tipo de Estado sem lei, ele é "maquiaveliano" no mau sentido da palavra. Usado apenas raramente, em casos de extrema necessidade e de direito natural de defesa, ele é aprovado por qualquer religião e por qualquer Estado "constitucional"[141].

Nesse sentido, quer se entenda o princípio como moral ou amoral, ou quer, ainda, se entenda conjugar ambas as hipóteses, a razão de Estado se trata de uma ideia universalmente aceita, desde que os seres humanos se reuniram e tomaram a decisão radical de formar uma organização política. Sustenta Post, nesse sentido, que os atenienses não inventaram o princípio quando, nas palavras de Tucídides, justificaram o ataque a cidades neutras; da mesma forma que São Bernardo asseverava que o poder do papa crescia em momentos de necessidade, na medida em que esta não conhece lei; de igual modo que

---

[141] "Accepting Meinecke's definition insofar as it holds that "reason of State" is the rational understanding of what must necessarily be done "to preserve the health and strength of the State", we find it in primitive, ancient, medieval, and modern community alike. As a principle which sanctions the general welfare above private interests in cases of conflict, which approves extraordinary measures to meet emergencies, which justifies compromises with moral laws to assure a higher moral end, which tolerates a lesser to prevent the triumph of a greater evil, which justifies the means by the end, it has always existed. Carried to the extreme of normal practice in the norm-less kind of State, it is "Machiavellian" in the bad sense of the word. Used only rarely, for cases of dire necessity and the natural right of defense, it is approved by every great religion and by every 'constitutional' State", ibid., p. 252-3.

Bethmann-Hollweg assim justificou a invasão da Bélgica, malgrado a neutralidade desta. Nesse sentido, se não é a denominação, um princípio como tal não tem idade[142].

3.2.1.3 A Tradição Romana

Gaines Post assevera que os teóricos do período medieval têm como fontes o *Corpus iuris civilis*, o pensamento dos autores latinos, os ensinamentos da patrística e, após 1260, a filosofia aristotélica. Nesse sentido, as lições dos pensadores do medievo são marcadas pela utilização de expressões como *"necessitas legem non habet"*, *utilitas* (*evidens, publica, communis*), justa causa e bem comum. Tais expressões podem se encontrar vinculadas ao termo *ratio*, tais como *ratio utilitatis publicae*, *ratio status*, *ratio civitatis*, ligadas a *status reipublicae*, *imperii*, *regni*, *civitatis*, *ecclesiae*[143]. O *status*, em geral, está associado ao bem público, *ratio publicae utilitatis* tendo significado similar a *ratio status regni*, por exemplo. O historiador afirma que o termo *ratio* está ligado à ideia de *necessidade* e de *utilidade* públicas e pode dar azo a três vias semânticas: *ratio* pode ser compreendida como (i) "razão de ser da magistratura ou governo"; (ii) "raciocínio de que lança mão o legislador para preservar o bem comum" e (iii) "razão de ser do Estado mesmo"[144].

No Império Romano, para além da significação de "negócios, afazeres públicos", *Respublica* podia vir atrelada à ideia de *Imperium*, entendido não meramente como "poder do rei". Nesse sentido, Post aproxima *Respublica* e *Imperium* à ideia de "bem público", *utilitas publicae* ou *status*, que se constituía na *ratio* da função pública do magistrado supremo, o monarca[145]. Dessa forma, *ratio reipublicae* poderia estar associada tanto à ideia de *ratio status reipublicae* quanto à de *ratio status imperii*.

Cícero assevera que os direitos públicos estão associados à cidade e ao *Imperium*, e que surgiam da razão e da ciência indispensáveis ao governo da *Respublica*. Colocando-se frontalmente contra toda sorte de oportunismo na ação política, assevera que, não raro, lançou-se mão da *utilidade* para fins de se justificar a prática do mal na República. Enfatizando uma *ratio reipublicae* ou *ratio et utilitas reipublicae*, Cícero aponta para a imperiosidade de se seguir uma *lei moral superior,* indispensável à efetivação do bom governo, conforme o direito público. Ulpiano, de igual sorte, indica que o direito público diz

---

[142] Ibid., p. 253.
[143] Ibid., p. 254.
[144] Ibid., p. 254. "(1) as the *raison d'être* of the magistracy or government and its public authority"; (2) "as the reasoning used by the ruler to the end of preserving the *status* or public and common welfare of State and people" e (3) "as the *raison d'être* of the State itself".
[145] Ibid., p. 254.

respeito ao *status rei Romanae*, às autoridades públicas e aos elementos sagrados indispensáveis ao bem público. Post enfatiza que o *status rei publicae (Romanae)* concernia à utilidade e necessidade do *Imperium* e dos súditos. Assim, por exemplo, se um juiz fosse designado para atuar em outra localidade, outro deveria – por razões de utilidade pública – ser designado para funcionar em seu lugar; de fato, a administração da justiça afigurava-se fundamental para o *Imperium*, para o bem comum.

A despeito de não encontrar literalmente uma *"ratio Imperium"*, Post atenta para a existência, no Império Romano, de uma elevada consciência quanto à *ratio publicae utilitatis* e *ratio status reipublicae*. Tal razão encontrava-se subordinada aos princípios de direito e de justiça. Evidentemente, por razões de necessidade, a situação, em caráter excepcional, poderia dar ensanchas à justificação de uma ação que desbordasse das regras estabelecidas, em defesa do imperador ou do Império.

Os Padres latinos são fundamentais para a transmissão dos ensinamentos romanos à Idade Média. Nesse sentido, Santo Ambrósio, seguindo Cícero, assevera que *ratio societatis* é a justiça e a bondade e que a justiça *pública* concerne aos negócios públicos, ao passo que a justiça *privada*, aos indivíduos. Nesse sentido, Post constata a existência de uma clara associação entre a *razão da sociedade*, a *justiça* e o *direito público*. Nessa mesma toada, Santo Agostinho aponta que a *ratio societatis*, enquanto supremacia da justiça, é indispensável à ordem e à paz; e mesmo Gregório, o Grande, no final do século VI, início do VII, já asseverava que *nulla ratio* poderia justificar o uso privado daquilo que concedido para fins de *utilitas publicae*, atestando a primazia do interesse público sobre o privado.

Com o declínio do Império Romano também decaíram as concepções respeitantes ao direito público, à utilidade pública, ao bem comum. Post assevera que, no período do feudalismo, sobretudo entre os séculos IX e XI, vigorou a lógica dos direitos e interesses privados, tornando-se frágil uma concepção de Estado ou de razão de Estado. Mas mesmo aí Post afirma que é possível identificar alguns elementos, se pensarmos, por exemplo, no fato de os feudos serem atribuídos aos vassalos com o fim fundamental de proteger o reino, e que, malgrado não fosse dotado de um poder efetivo, o rei seguia sendo a autoridade superior. Todavia, de todo modo, uma ideia de *ratio publicae utilitatis* se mostrava distante, vigorando em seu lugar, mais propriamente, uma razão de direitos privados ou uma "razão do feudo", na medida em que, no interior de cada feudo, havia uma organização jurídica própria, formas particulares de fazer justiça, sendo aí o suserano a autoridade por excelência.

Com o século XII, as concepções desenvolvidas pelos Padres latinos ganham terreno propício para retornarem. Os teóricos perceberam, neste momento, como o poder dos

papas e dos reis crescia em momentos de necessidade. Hugo de São Vitor, vinculando explicitamente *ratio* e *necessitas*, sustentava, *v.g.*, que, em casos de necessidade, o rei poderia ter ascendência sobre o clero, fazendo com que este lhe obedecesse; mesmo que se entendesse configurada aí uma *ratio status regis*, estaria esta, no mais das vezes, atrelada a uma razão da segurança do próprio reino, *ratio status regnum*. Na mesma linha vai sustentar Egídio de Roma, no sentido de que, havendo urgência e necessidade, não há falar em o rei dever esperar o consentimento do papa para taxar o clero de seu território. São Bernardo, de sua vez, afirmará ao papa Eugênio III que a necessidade não conhece lei, podendo o papa, em dispensa ao direito ordinário, agir para além das regras estabelecidas, em circunstâncias excepcionais. Post, nesse sentido, atesta que no século XII e talvez mesmo antes, no século XI, razão e necessidade "eram aquela 'razão de Estado' que um governo devia usar em casos de emergência, quando a segurança do Estado ou da Igreja estava em jogo"[146].

Conforme Post, os imperativos de *necessitas* e o axioma "*necessitas legem non habet*" tem suas raízes na Antiguidade e na Alta Idade Média. Exemplifica com o caso do rei inglês Henrique I (1068-1135), que se desculpa com Anselmo de Cantuária por ter de apressar a coroação, não aguardando o arcebispo (que estava no exterior), dada a premência em que se encontrava. Henrique I argumenta que a necessidade assim o determinou, exigindo um governo, na medida em que inimigos se insurgiam, desejando matá-lo: *"necessitas fuit talis quia inimici insurgere volebant contra me et populum quem habeo ad gubernandum"*[147].

3.2.1.4 João de Salisbury

João de Salisbury, no século XII, vislumbrando a justiça como a *ratio* normal da sociedade e a partir das concepções próprias do direito romano acerca do poder do rei e da utilidade pública, teceu valiosos ensinamentos sobre a "razão de Estado". Assevera João que cada Estado, cada *Respublica*, "é um certo tipo de *corpus*, animado pela graça de Deus e governado 'por um certo controle da razão'"[148]. Ele concebe a lei, na República, como um dom de Deus, sustentando que todos os agentes públicos deveriam, dessarte, observar referida lei, agindo conforme os ditames desta. Outrossim, se, por um lado, o rei não está limitado pela lei – conforme o assevera Ulpiano, o príncipe é *legibus solutus* –, deverá respeitar a justiça,

---

[146] "were that 'reason of State' which a government must use in cases of emergency when the safety of State or of Church was at stake", POST (1964), p. 258.
[147] Ibid., p. 259.
[148] "is a certain kind of *corpus* animated by the grace of God and ruled 'by a certain control of reason'", ibid., p. 259.

obrar de acordo com a "*digna vox*", e compreender-se-á como *legibus alligatus* (vinculado à lei) e *servus aequitatis* (servo da equidade)[149]; e preferirá a *rei publicae utilitatem* ao interesse privado, nada poderá desejar, enquanto agente público, que não seja conforme ao direito e à justiça, em direção ao bem comum, uma vez que o imperativo que deve lhe conduzir é a *"ratio communis utilitatis"*. Em matéria de negócios públicos, a *vontade* do rei é *pública*, não privada, trata-se da "força (pública) de julgamento (*vis iudicci*)", do "'vigor da lei' (*legis vigor*). Ele é o *ministro* da utilidade pública, o servidor da equidade"[150]. Mesmo os bens pessoais do soberano não poderiam sobejar o que determinado pela *ratio necessitatis* ou pela utilidade pública. A força da necessidade e da utilidade pública é tão pronunciada em João de Salisbury que, em se tratando de delitos de lesa majestade, o pensador defende mesmo o uso da tortura para resguardar tais imperativos e punir devidamente os responsáveis.

A "razão de Estado" sustentada por João de Salisbury trata-se de uma *ratio publicae utilitatis*, uma razão do bem público, bem este governado pelo monarca de acordo com a *lei divina* e a *lei humana*. Há, portanto, um caráter *moral* nesta razão, ligada tanto ao direito de Deus quanto a um fim próprio ao bem comum, vislumbrado na composição da organização política pelos indivíduos.

A ação do príncipe deve se dar dentro deste contexto de respeito ao direito humano e divino. Não há possibilidade de se vislumbrar uma ação política orientada ao bem comum fora destes âmbitos. É nesse sentido que Post conclui que, caso João fosse a tanto incitado, afirmaria que o tirano seria aquele que legisla de maneira cínica, amoral e imoral, não havendo como, por meio de satisfação dos seus interesses privados, verdadeiramente agir em favor do bem comum e do interesse público; isto porque a ação em favor do interesse público pressupõe o respeito ao direito, dom de Deus: "como poderia ele agir por seus interesses privados e egoístas sem violar a verdadeira 'razão de Estado', a 'razão da utilidade pública' para a qual a lei mesma existe como dom de Deus?"[151]. Deste modo, a segurança do Estado não poderia ser obtida a partir da utilização de meios ilegais.

Apenas com os desenvolvimentos teóricos no âmbito do direito público promovidos no século seguinte é que se viabilizará o entendimento de que o soberano pode, em um dado e específico caso concreto, ignorar o direito e agir em ordem a resguardar o interesse público e o bem comum, não sendo, em virtude disso, considerado um tirano. A

---

[149] Ibid., p. 259.
[150] "the (public) 'force of judgement' (*vis iudicii*) and the 'vigor of law' (*legis vigor*). He is the *minister* of the public utility, the servant of equity", ibid., p. 260.
[151] "how could he act for his private, selfish interests without violating true 'reason of State' as the 'reason of the public utility' for which the law itself exists as the gift of God?", ibid., p. 260.

caracterização do tirano virá apenas se a desconsideração das normas jurídicas tiver exclusivamente o fim de, em uma situação ordinária, despida de uma excepcionalidade própria às situações de necessidade, satisfazer seus próprios interesses pessoais, e não os da coletividade. É dizer, a proteção do bem comum pode ser alcançada *fora do direito*, pelo afastamento das normas jurídicas, o que, nitidamente, João de Salisbury não aceitava (na medida em que o direito é um dom de Deus, portanto, de ação inafastável). Trata-se, pois, de uma "razão de Estado" de natureza cristão-romana[152].

Post afirma que estas ideias de João de Salisbury repercutiram grandemente nos trabalhos dos teóricos que lhe seguiram. Aduz, mesmo, que teve ampla aceitação esta concepção cristão-romana de influência estoica, advogando a ação de um *direito divino e natural* que limita a prática governativa do rei. O historiador exemplifica pelo entendimento externado por Frederico II que, no século XIII, assevera que seu poder e sua vontade eram controlados pela natureza e pela razão onipotente que governa os soberanos, estando sua condição imperial subordinada "àquele 'julgamento da razão', a qual é a mãe da lei"[153]. Tal, conforme Post, muito se aproxima à "razão de Estado", entendida sob o viés de que *direito e justiça são necessários à manutenção da comunidade política e do bem comum*, constrangendo o governante a agir a fim de garantir a consecução destes. É neste sentido que Ernst Kantorowicz poderá afirmar que "menos de um século mais tarde, esta *Ratio* semidivina devirá uma *ratio regis et patriae*, sinônimo de Razão de Estado (...) uma ferramenta, um mero instrumento da habilidade política, do governo"[154].

Um século antes do reaparecimento da *Política* aristotélica, decretalistas e glosadores compreendiam que a sociedade e o Estado eram chancelados por Deus, seja por via direta, a partir da natureza e do direito natural, seja indiretamente por meio da participação do direito natural no *ius gentium* e no *ius civile*. Post aponta que Gaio assevera que a *ratio naturalis* chancela que o indivíduo se defenda ante uma agressão recebida; havendo precisamente esta *ratio naturalis* estabelecido entre os seres humanos o *ius gentium*. Nesse sentido, o historiador estadunidense afirma que, muito antes da recuperação da *Política* de Aristóteles, o direito romano já havia assentado estas compreensões, estabelecendo, já a partir do século XII, este apelo à "razão natural". Dessa forma, o direito natural, o *ius gentium*, "direito internacional", bem assim o direito público conferiam legitimidade ao Estado para os fins de se defender a partir da promoção de uma guerra justa; o historiador fala em uma

---

[152] Ibid., p. 261.
[153] "to that 'judgement of reason' which is the mother of law", ibid., p. 261.
[154] "less than a century later this semi-divine *Ratio* will become a *ratio regis et patriae*, synonymous with Reason of State (...) a tool, a mere instrument of statecraft", KANTOROWICZ, op. cit., p. 107.

"razão fundamental" por meio da qual rei e súditos eram chamados a defender a *patria*. Laurentius Hispanus, no século XIII, assevera que, para defender a pátria, são feitas muitas coisas que, em ocasião outra, seriam consideradas ilegais. E Johannes Faventinus, no século XII, já apontava ligação entre *ratio* e guerra justa; observa que uma guerra é justa *ratione rei*, em defesa da *patria*, ante uma *causa* ou uma *necessidade*. Aí está representada a concepção segundo a qual "quando o Estado encontrava-se em perigo, a razão de sua segurança era a suprema necessidade, que justificava a guerra contra o agressor"[155]. Por conseguinte, mostrava-se imperioso que, nestas circunstâncias, o soberano agisse, tratando-se de um verdadeiro poder-dever[156]; *vim vi repellere licet*, é lícito repelir a força com a força, tal concepção era largamente admitida quer pelo direito natural, quer pelo *ius gentium* e pelo *ius publicum*. Post assevera que Hugo de São Vitor (1096-1141), a propósito, aparenta *ratio* e *necessitas*.

3.2.1.5 Os Canonistas

Constituiu-se a razão de Estado um preceito também acolhido no âmbito da Igreja. Ao papa, enquanto autoridade suprema, era conferido, pelos estudiosos do direito canônico, *plenitudo potestas*, sendo-lhe dado legislar, julgar e governar o estado da Igreja, segundo as exigências do bem público da *Ecclesia* e da preservação da fé; tal autoridade estava subordinada ao *status Ecclesiae*[157], ao direito e à justiça. Nada obstante, *casualiter*, em casos excepcionais, nos quais vislumbrada a *justa causa* e presente a *necessitas*, conferia-se à autoridade papal poderes extraordinários de *dispensa do direito,* inclusive do direito natural. Nesse sentido, poder-se-ia admitir a perpetração de um mal menor para fins de se evitar a perfectibilização de um mal maior; aceitação de determinadas situações em ordem a se evitar a colocação em risco da higidez e da solidez da Igreja, alguma repercussão que pudesse dar azo a um escândalo capaz de abalar a Instituição e comprometer a preservação da fé. É nesse sentido também que podemos interpretar as Cruzadas contra os infiéis. Post assevera que, mesmo que em geral tais situações fossem apresentadas sob as correntes argumentações de *necessitas, publicae utilitatis* ou *status Ecclesiae* (antes que literalmente pelos termos "razão

[155] "when the State was in danger the reason of its safety was the supreme necessity that justified war against the aggressor", POST (1964), p. 263.
[156] Havendo Gregório VIII declarado que um soberano que não lutasse pelo *Imperium* e por sua segurança não era digno do ofício e deveria ser deposto, conforme POST (1964), p. 263-4.
[157] Post afirma que a expressão *"status Ecclesiae"* remonta ao século V, sendo de uso corriqueiro até o século XIII. Uma *"ratio status Ecclesiae"* buscava preservar a fé e proteger o bem da Igreja. Conclui assim o historiador que, desde há muito, a Igreja já se configura como uma sorte de Estado.

de Estado" ou "razão da Igreja"), ainda assim expressões como *ratio publicae utilitatis* ou *ratio utilitatis Ecclesiae* eram por vezes encontradas entre os decretalistas[158]. O historiador aponta a respeito dois exemplos provindos do século XII e XIII.

O primeiro é em relação ao sacramento da ordem. A ordenação de sacerdotes se dá, conforme Graciano, por *utilidade pública*. Nesse sentido, Gaines Post aponta para a afirmação de um decretalista o qual conclui que as leis da ordenação são de direito público, e os padres são ordenados "*ratione publicae utilitatis*". Com efeito, uma Igreja desprovida de sacerdotes não é capaz de preservar a fé e manter a Instituição, daí por que se tratar de uma questão *ratione publicae utilitatis*, é dizer, uma questão de *ratio status Ecclesiae*.

O segundo exemplo é trazido por Post a partir do pensamento de Estêvão de Tournai (1128-1203). A propósito do entendimento do papa Leão I, que sustentava que nenhuma mudança poderia ser produzida em relação ao que foi definido para fins de garantir a *utilidade perpétua* e o *bem comum* da *Igreja* e da *fé*, os teóricos do direito canônico foram instigados a debater o poder de dispensa de que podia lançar mão o papa. Os canonistas estavam de acordo no sentido de que o papa, por meio de dispensa não poderia atentar contra as normas gerais e ao *status* da Igreja; da mesma forma, não poderia interferir de modo a promover o comprometimento da preservação da fé católica. As dispensas, entretanto, ante *justa causa* e presente a *necessitas*, poderiam se afigurar legais; e mais ainda: as justas causas e a *necessitas* tornavam as dispensas *necessárias* para o "estado da Igreja"[159]. Estêvão, então, apresenta uma interpretação inovadora a respeito. Aponta que normas gerais da Igreja impostas para fins de garantir a utilidade perpétua não podem ser objeto de modificação, ante a ação da *plenitudo potestas* papal de dispensa, *salvo se*, considerada a *ratio utilitatis Ecclesiae*, a modificação aponte, de maneira evidente, para o alcance de um *bem maior*. Nesse sentido, estando definitivamente evidenciado e provado que não se trata de uma modificação para fins de atendimento de um interesse privado, mas que tal vai vir em notório benefício da Igreja e da fé, tal agir papal de dispensa está autorizado. Post assevera que a razão de utilidade da Igreja apontada por Estêvão é, com efeito, uma "*razão de estado da Igreja*"[160].

Nesse sentido, afirma o historiador que teólogos seculares e estudiosos do direito canônico compreenderam o poder de dispensa como uma prática inerente à "razão de Estado" na Igreja. Gérard d'Abbeville (1220-1272) promove uma forte defesa dos plenos poderes

---

[158] Ibid., p. 264.
[159] Ibid., p. 265.
[160] Ibid., p. 266.

papais, asseverando que o poder de dispensa às normas eclesiásticas gerais provinha da *utilidade* e da *necessidade públicas* para fins de preservação da fé e da Igreja. Henrique de Gand, de igual sorte, vincula *ratio* e poderes do papa com um princípio constitucional de governo. Nesse sentido, afirma que, quanto à ordem eclesiástica, o papa não poderia alterar seus fundamentos, mas poderia modificar *detalhes*. Dessa forma, poderia, por imperativos de *necessidade* e de *utilidade públicas*, criar dioceses ou transferir bispos; mas não poderia, atentando contra os fundamentos da *Ecclesia*, *v.g.*, destruir a hierarquização da ordem sacerdotal ou invertê-la. Dessa forma, não poderia alterar a base, mas, sim, os detalhes, para fins da preservação da fé e da Instituição. Dessarte, em hipóteses nas quais verificada a utilidade ou a necessidade, "a *ratio status ecclesiae* era uma parte da *plenitudo potestatis* e a fortalecia"[161], recordando, assim, Post o pensamento de Huguccio (morto em 1220), segundo o qual, levando-se em conta tais poderes jurisdicionais, o papa acabou por concentrar mais autoridade do que os próprios apóstolos[162].

3.2.1.6 Os Juristas

Post foca sua atenção sobre juristas anteriores ao século XIV. Assevera que, quanto ao tema, os glosadores partiram do entendimento de Ulpiano (segundo o qual o *ius publicum* se tratava do direito que regulava o *status rei Romanae*); compreendiam o *status* como "bem público", "utilidade pública", por vezes como "magistratura", "autoridade máxima" indispensável a se levar a efeito um governo da organização política, em ordem a se garantirem segurança e paz. Post aponta que os glosadores acentuaram de tal modo a compreensão das necessidades do soberano como fim do Estado que, em certa medida, chegaram a antecipar a identificação entre *status* e *magistratus*, desvelada na máxima *"L'État, c'est moi";* aos glosadores, o poder do rei liga-se a uma necessidade mundana, e o *status* público ou estado do príncipe, paulatinamente, vai se associando ao estado da comunidade e, por fim, ao Estado[163].

O historiador aponta que um tipo de "razão de Estado" era a *ratio status* do rei, da magistratura, da autoridade suprema, uma *ratio status regis*. Neste sentido, Richard Fitzneale (1130-1198), homem da Igreja e burocrata, que auxiliou Henrique II e Ricardo I, o "Ricardo Coração de Leão", escreveu seu *Dialogus de scaccario,* por meio do qual assevera que, na medida em que o poder do rei provém de Deus, deve o clero auxiliar o monarca, quanto à

[161] "the *ratio status ecclesiae* was a part of and enhanced the *plenitudo potestatis*", ibid., p. 269.
[162] Ibid., p. 269.
[163] Ibid., p. 269.

abundância dos bens materiais, uma vez que tal espécie de bens é inerente ao soberano *"por razões de seu estado"* (*sui status ratione*). Por meio de tal expressão, "razão de estado" – e não "Estado" –, Fitzneale deseja nitidamente aludir à "razão do poder do monarca", "razão da autoridade real", "razão da magistratura suprema". Em glosa deste mesmo século XII, Post encontra o *status* da república romana associado a *magistratus* ou *potentia*[164]. O historiador aduz que esta ideia também vem associada a *"ratio jurisdictionis et gubernationis"*, aproximando-se as noções "razão de estado do poder real", "*magistratus*", "razão de jurisdição e de governo" e *ratio principatus*.

Sobre a eminência jurídica de que estão imbuídas tais noções de *ratio jurisdictionis et gubernationis*, "razão do poder real" e sua associação à ideia da *necessidade mundana,* Post traz à baila o pensamento de Johannes Bassianus, glosador do século XII. Este sustenta que o papa, quando está a tratar das coisas sagradas, não pode vir a ser alvo de persecução, citação ou notificação para fins de comparecer em juízo. *Ratione divini ius*, o poder espiritual, provindo da lei de Deus, se confunde com sua função pública papal. O direito espiritual afigura-se aí, portanto, um *direito público.* A mesma lógica aplicável à *ratio divini ius* deve vigorar em relação à *ratio humani ius*, que alberga tanto a razão de *honor* pública, ou de necessidade pública, quanto a razão de utilidade ou do direito privado. Nesse sentido, estando o direito público vinculado à *ratio necessitas* e *ratio utilitas publicae*, *ratio honor* pública, razão de governo, própria à magistratura, não há falar em notificação, citação ou persecução em juízo em relação a qualquer magistrado que disponha de poderes de *Imperium*. Conforme Bassianus, valendo-se de Ulpiano, não se pode notificar magistrados supremos, na medida em que do direito público provém a função destes. Isso se aplica também a situações que se sucediam no reino por força da *necessidade pública* (quer se tratasse de necessidade *ordinária*, como colheitas ou vindimas, quer de necessidade *extraordinária*, guerras, desastres, tragédias), e mesmo em casos de *necessidade privada* dos quais exsurgiam imperativos de ordem pública, como casamentos ou funerais. Nesse sentido, "'razão de Estado' incluía a 'razão' da autoridade pública"[165].

Se tal se dava em relação a todos os magistrados que dispunham de poder de *Imperium*, *a fortiori* em relação ao soberano. Este é *legibus solutus*, trata-se do magistrado supremo. Não pode ser alvo de perseguição, citação, notificação ou persecução, não pode ser levado à corte. Na medida em que uma de suas tarefas era exatamente *fazer justiça* a seus súditos, promovendo-lhes um julgamento justo, como poderia fazê-lo adequadamente se

---

[164] Ibid., p. 270.
[165] "'reason of State' included the 'reason' of the public authority", ibid., p. 272.

pudesse ver-se passível de jurisdição perante sua própria corte? Não estando vinculado à lei, não pode, de igual sorte, ser levado a juízo. E, da mesma forma que levar o rei ao tribunal era algo inconcebível, discutir, desrespeitar ou desafiar uma decisão do imperador afigurava-se uma violação, um aviltamento, uma afronta ao direito público (o mesmo que afrontar cânones e leis) e, decorrentemente, um genuíno sacrilégio.

Mas Post questiona: na medida em que o rei não pode ser alvo de persecução em juízo, não podendo ter suas decisões discutidas ou submetidas a recurso (apelar de um julgamento real era algo inconcebível), como se poderia remediar um julgamento injusto do príncipe? Na medida em que o imperador deveria agir de acordo com a equidade, justiça, bondade, dever-se-ia suplicar assim uma *graça real*. Devolvendo-lhe a questão à análise, solicitava-se reexame, uma revisão com base em seu poder gracioso. Mas, de toda sorte, se tratava de um procedimento *extrajurídico*, esteado na diretriz romana de que o soberano deve sempre estar pronto a examinar e decidir com justiça os pleitos que lhe são submetidos por seus súditos. Dessa forma, não sendo possível interpor-se recurso contra uma decisão do rei, os súditos ao menos gozavam de um *"direito de petição"* e dessa forma poderiam solicitar um reexame de seu caso (Post assevera que André de Isérnia (1220-1316) albergava, em sua *ratio*, esse direito de petição no direito público[166]). Assim na constituição de Roger II (1095-

---

[166] Vale lembrar que o *direito de petição*, atualmente, se trata de direito fundamental, encartado em diversas constituições nacionais, *v.g.*, no Brasil, está previsto no artigo 5°, XXXIV, 'a', da Constituição Federal. Tiago Tibúrcio nos aponta um histórico e a justificativa de tal direito: "The historical origin of the right to petition is not consensual but it is ancient. While some academics consider that it should be credited to the Magna Carta of 1215 (Richard, 1932, Stancati, 1983), others consider that its origin should be dated back to earlier times, as this right exists since there is political power (Hauriou, 1929). In any case, the right to petition arose from the need to maintain a relationship between the community and the political power, long before the period of election and universal suffrage. With the English Petition of Rights (1628) and the Bill of Rights (1689), the right to petition was expressly provided by law as a way for citizens to address requests to the sovereign, in particular to defend their rights, without fear of reprisals. This right re-emerged with the establishment of the modern representative structures (Rodrigues, 1997; Durelle-Marc, 2008), benefiting from the constitutionalism movement since the late 18th century, which helped with its diffusion. We find it, for example, in the French Constitution of 1791 (Dubourg-Lavroff, 1992) and significantly in the First Amendment to the US Constitution (1789), followed up by many European and American fundamental laws. For this reason, Miranda considers the right to petition probably the oldest political right of citizens"; "A origem histórica do direito de petição é controversa, mas antiga. Enquanto alguns acadêmicos consideram dever ela ser creditada à Magna Carta de 1215 (Ricard, 1932, Stancati, 1983), outros entendem que sua origem deveria ser datada em tempos mais remotos, na medida em que este direito existe desde que há poder político (Hauriou, 1929). Em qualquer caso, o direito de petição surgiu da necessidade de se manter uma relação entre a comunidade e o poder político, muito antes do período de eleição e sufrágio universal. Com a *Petition of Rights* inglesa (1628) e a *Bill of Rights* (1689), o direito de petição foi expressamente estabelecido pela lei como um meio para os cidadãos endereçarem requerimentos ao soberano, em particular para defenderem seus direitos, sem medo de represálias. Este direito reemergiu com o estabelecimento das estruturas representativas modernas (Rodrigues, 1997; Durelle-Marc, 2008), beneficiando-se do movimento constitucionalista, desde o final do século XVIII, o qual o auxiliou na sua difusão. Encontramo-lo, por exemplo, na Constituição francesa de 1791 (Dubourg-Lavroff, 1992) e significativamente na Primeira Emenda à Constituição dos Estados Unidos (1789), seguida por muitas leis fundamentais europeias e americanas. Por esta razão, Miranda considera o direito de petição como, provavelmente, o mais antigo direito político dos cidadãos" (TIBÚRCIO, Tiago. *The Right to Petition*, Bruxelas: Parlamento Europeu, 2015. p. 8. Disponível em:

1154), rei da Sicília, ao passo que desafiar a decisão do soberano se afigurava sacrilégio, o súdito poderia, na eventualidade de o monarca haver praticado um *"minus bene"* e por razões do bem comum, propor petição, solicitando-lhe revisão. Enfatiza Post, dessa forma, que o direito público não apenas fornecia ao rei seu *status* público, mas também protegia os direitos dos súditos; tal situação também estava compreendida na *ratio utilitas publicae*, fazendo parte, portanto, da "razão geral do bem público do Estado"[167].

Mas a indagação persiste: se o rei, mesmo diante de reiterados pedidos de revisão de suas decisões, insistisse na prática de atos injustos, tendentes à satisfação única de seus próprios interesses, mantendo a perpetração de ações eivadas de tirania, qual seria o remédio? A rebelião, o tiranicídio, o castigo divino? Post assevera que a saída encontrada tanto no direito consuetudinário, quanto no romano, germânico ou feudal era, em regra, a via da *consulta* ou do *conselho*[168]. O rei devia submeter determinadas questões ao exame de um conselho antes de decidir, demandar aos conselheiros o fornecimento de um *consilium*. O conselho, dessa forma, dava seu entendimento sobre o que respeitava a *ratio publicae utilitatis*. Ao contrário do príncipe de Maquiavel, o monarca medieval não se havia por capaz de tomar decisões cruciais à organização política (amparadas em bases jurídicas e no conhecimento dos cânones) de maneira solitária, sem a tomada da opinião dos conselheiros. O bom governo, portanto, de acordo com a *ratio publicae utilitatis*, residia neste fino equilíbrio que deveria ser mantido entre os aconselhamentos e a decisão do imperador, o qual, evidentemente, se fosse hábil, poderia manejar este conselho da forma como melhor lhe aprouvesse; sendo o contrário também verdadeiro (conselheiros astutos e hábeis poderiam influenciar sobremaneira nas decisões do rei)[169].

Interessante observação é trazida por Gaines Post relativamente à "razão de Estado" no âmbito da realização de uma campanha militar. O direito público romano protegia a instituição militar, na medida em que desta e de seus integrantes provinha a defesa da *patria*. Bassianus, nesse sentido, entendia que a *expeditio* militar de que lançava mão o rei se fazia por *ratio utilitatis publicae*. E, por esta mesma razão de utilidade pública (uma vez que provinda do direito público), um soldado convocado a lutar pela *patria* não poderia ser levado a juízo ou sofrer persecuções, estando a lutar por um bem maior, que é a segurança e a paz da *Respublica*.

<http://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/STUD/2015/519223/IPOL_STU(2015)519223_EN.pdf>. Acesso em: 2 nov. 2018).

[167] POST (1964), p. 273.

[168] Ibid., p. 274.

[169] Ibid., p. 274.

No que toca à possibilidade de cobrança de impostos extraordinários por uma cidade, província, região, por uma *patria* local romana, e sua relação para com a *publicae utilitatis*, Post enfatiza que bem se pode aí ver operante o princípio da *ratio necessitas*. A *patria* local não poderia cobrar impostos locais. Mas, ante um quadro de grave necessidade e penúria, os dirigentes da *patria* local podiam levar ao imperador romano pedido de implementação de um imposto extraordinário. Tal pedido, após análise da *ratio* apresentada, poderia ser deferido pelo monarca (Post promove aí uma conexão com os imperativos eclesiásticos que vedavam ao clero local dispensar, *sponte sua*, qualquer auxílio financeiro ao Estado; para tanto, era imprescindível haver o consentimento do papa). Dessa forma, ante o relatório apresentado pelas autoridades locais, demonstrando a *ratio tenuitatis et paupertatis patriae,* o rei decidia se acolhia ou não tal razão. Aqui, vê-se que a *ratio* está associada diretamente à *necessitas*[170]. Daí percebe-se que a uma *ratio patriae* local corresponde uma *ratio patriae* de maiores dimensões, uma *ratio patriae communis*, englobando todo o reino e provida de outras exigências de necessidade, não obrigatoriamente atreladas às especificidades da *patria* menor. Desde o século XII, na visão de Post, os decretalistas entendem que a *ratio rei*, a razão de defesa da *patria*, do reino, legitimava levar-se a efeito tanto uma *guerra justa* quanto a cobrança de *impostos extraordinários,* e até mesmo a expropriação da propriedade privada (tal é a visão de Azo de Bolonha, 1150-1225). E desde quando remonta o uso de *ratio necessitas* ou *ratio publicae utilitatis?* O historiador encontra evidências em Joannes Bassianus, século XII, quando referido jurista associa *expeditio* e *ratio utilitatis publicae*[171].

A propósito do jurista Azo, Post traz a interpretação deste quanto aos limites em se aplicar a *ratio publicae utilitatis* para assegurar a paz, nomeadamente no que toca ao necessário respeito que deve haver também em relação aos *direitos privados,* na medida em que estes são, de igual sorte, *expressão da utilidade e do direito público.* Post aponta para o caso de Filipe Augusto que, em 1199, tornou-se tutor do jovem Arthur de Bretanha; segundo o acordo firmado, Arthur ficaria sob a proteção de Filipe e cederia a este a Bretanha. A Bretanha, assim, devinha feudo do rei da França. Ocorre que, já no ano seguinte, em 1200, Filipe decide assinar o Tratado de Goulet, por meio do qual cede a João da Inglaterra, o "João Sem-Terra", seus direitos respeitantes à Bretanha. Filipe, assim, cede a Bretanha, e Arthur devém vassalo de João Sem-Terra, restando a Filipe apenas a suserania geral e secundária sobre Arthur, à revelia do desejo deste e de sua genitora, Constância. Nesse sentido, a questão

---

[170] Ibid., p. 275.
[171] Ibid., p. 276.

enfrentada por Azo era a de saber se o rei poderia, sem o consentimento de seu vassalo, alienar a respectiva suserania. Iniciando pelo argumento *favorável,* Azo diz que o rei pode fazer o que lhe convém em seu reino, sua vontade ostenta *força de lei*; poderia, assim, proceder *ratione publicae utilitatis*, renunciando a direitos em favor de seu homólogo inglês e assim conseguir a paz (portanto, os interesses do Estado estariam preservados, lançando-se mão da *ratio publicae utilitatis* para fins de resguardar a segurança e a paz pública); "Muitas coisas são legais em razão da utilidade pública!"[172]; nesse sentido, no direito romano, fazer a guerra para conquistar a paz, promover tratados para assegurá-la, tratava-se não só de questão de direito público, mas também de "direito internacional", *ius gentium*. Quanto ao argumento *contrário,* tal seria no sentido de que não poderia o rei ceder sua suserania sem o consentimento do vassalo; tal menosprezaria os direitos deste, que não desejou expressamente estar subordinado ao novo pretenso suserano, mas, sim, ao cedente. O vassalo poderia entender que o pretenso novo suserano não teria a dignidade suficiente para ter ascendência hierárquica sobre ele. Tal seria um desrespeito ao direito do vassalo. Pois bem. Nesta situação, Azo assevera que a proteção dos direitos privados do vassalo se afigurava mais importante que as exigências da "razão de Estado"[173]; ademais, Filipe não teria oferecido compensações suficientes, equivalentes a um tal proceder, razão por que uma tal prática ofendia o direito de Arthur de ser vassalo do rei da França. A *ratio publicae utilitatis* atinente à manutenção da paz entre França e Inglaterra não se afigurava, *casualiter*, superior à *ratio publicae utilitatis* relativa à *preservação dos direitos dos vassalos*. Azo talvez faz alusão à possibilidade de a paz poder ser mantida sem o necessário afrontamento aos direitos dos vassalos, também estes sendo oriundos da *ratio publicae utilitatis*. Não está, pois, evidenciada a *necessitas in casu*. Dessa forma, no entendimento de Azo, da mesma sorte que o soberano ostenta o direito de fazer uso da *ratio* para fins de preservação da paz e da *utilitas publicae* do Estado, a "razão de Estado" não poderia ser instrumento orientado à desnecessária afronta a direitos privados, sem que os envolvidos assim o tenham autorizado[174]. Neste ponto, Gaines Post mostra claramente que o respeito aos direitos privados também é questão de "razão de Estado".

Quanto à possibilidade de o fisco se apropriar de metade do tesouro descoberto em territórios públicos ou "fiscais", resta disposto na *Glossa Ordinaria* ao *Corpus Iuris Civilis,* do jurista romano Francesco Accursio (1182-1263), pupilo de Azo de Bolonha, que,

---

[172] "Many things are lawful by reason of the public utility!", ibid., p. 277.
[173] Ibid., p. 277.
[174] Ibid., p. 278.

mesmo que um proceder de tal sorte possa transparecer se achar contrário à equidade, tal ainda assim se mostra lícito, na medida em que realizado em razão da autoridade do rei e *ratione publicae utilitatis* (demais disso, *César é o fisco, e tudo pertence a César*); dessarte, mesmo que o entendimento do rei pareça se encontrar em colisão com a lei ou com os princípios gerais de direito, tal, mesmo assim, é legítimo, em razão da utilidade pública e do bem comum.

De igual sorte, no que toca à questão de outorga de privilégios, Post aponta que, na esteira dos ensinamentos de Ulpiano e glosadores, um privilégio outorgado a uma pessoa a tanto merecedora não pode ser concedido a outra ou aplicado a uma outra situação; o privilégio é outorgado em observância ao direito público e sua extensão a terceiros ferirá este direito público, além do direito natural, o direito humano e o "ius gentium"; o privilégio outorgado deve ser conforme às exigências e aos imperativos jurídicos, se não for conforme ao direito, não é legítimo. Ocorre que, em uma específica situação, o privilégio poderá ser concedido fora de tais exigências, e até mesmo poderá afrontar o direito de propriedade, por exemplo. Trata-se da situação em que o privilégio é outorgado *por razões de utilidade pública*. É o caso, *e.g.*, da concessão a um indivíduo de um privilégio de passagem por uma propriedade privada de outrem, caso este seja o único caminho para se chegar a uma tumba, de forma a permiti-lo sepultar um familiar. Neste caso, o direito de propriedade cede espaço a um privilégio, concedido *ratione publicae utilitatis*[175].

O historiador anota que a concessão de privilégios e isenções sempre foi um grande desafio para o Estado e seu *ius publicum* (Estado este que virtualmente considera os indivíduos partindo de um ponto de vista de igualdade). Isso é visto de maneira evidente no período feudal e no raiar do Estado moderno, época em que a implementação de um governo e de um poder central esbarrava drasticamente em direitos privados e privilégios concedidos. A propósito, indaga-se Post: como uma organização política feudal poderia ser considerada um Estado ante a presença de senhores que, de fato, dispunham de privilégios e direitos privados por meio dos quais poderiam até mesmo fazer frente ao poder real? A resposta está no fato de que os privilégios deveriam ser outorgados àqueles que, efetivamente, o merecessem, *ratione publicae utilitatis*. Concedidos os privilégios a quem, com efeito, os merecesse, estaria resguardado o uso de tais privilégios em razão do interesse público e do bem comum. De uma imunidade contra o poder central o privilégio se transmudava em *deferimento* de uma *função pública*, *outorga* de uma *delegação* da jurisdição do rei, da

[175] Ibid., p. 279.

administração sob parte do território; tal viabilizava a preservação da quietude pública[176]. O clérigo e jurista inglês Henry de Bracton (1210-1268) sustenta não haver privilégio fora da dignidade real; privilégios estes que – tal qual os romanos os compreendiam – não poderiam atentar contra a utilidade e o bem públicos. É nesse sentido que Post vai encontrar glosa advogando que determinados indivíduos encontravam-se dispensados da realização de certos trabalhos públicos, construções, reparações de muralhas ou aquedutos, e tal se fazia, tão-somente, em razão de ofício e de um bem público maior, *ratione publicae utilitatis*. Calha salientar que o rei poderia *delegar*; jamais lhe era dado *alienar;* poderia delegar direitos públicos, jamais aliená-los, transferi-los definitivamente. Ao monarca era devido manter os *iura* públicos indispensáveis à razão do estado do reino, à preservação da ordem, do bem comum e da utilidade pública. O próprio poder-dever de fazer justiça impunha a necessidade de concentração dos direitos públicos em suas mãos.

Justiniano (482-565) asseverou que a *Respublica* concernia ao rei, Deus havendo concedido a este o *Imperium*, a fim de que bem governasse, levando a cabo exitosamente as guerras e celebrando a paz, preservando o *status Reipublicae*. O monarca era *dominus mundi*[177]. Mas, ante esta figura do "*dominus*", Post indaga-se se o imperador seria, então, "proprietário do Estado" e de tudo o que nele há, nos termos de uma propriedade privada. É dizer, seria o rei proprietário do Estado tal qual um indivíduo é dono de sua casa, da mesma forma que o carpinteiro é dono de seus instrumentos, de seu martelo, da lima, do formão ou do esmeril?

Post observa que os glosadores, em geral, acordam para esta questão um sonoro *não.* A resposta é negativa: o Estado apenas pertencia ao príncipe *em razão da autoridade pública*, tão-somente neste sentido poderíamos entender o rei como *dominus*, nos estritos limites de seu *ofício público*, em razão de seu ofício, *ratione officii.* E tal autoridade deveria se exercer para o bem dos súditos, *ratione publicae utilitas* e por *ratio jurisdictionis et gubernationis*. É dizer: *apenas levando-se em conta seu ofício de fazer justiça e de administrar o Estado para o bem comum e a utilidade pública é que pode se reconhecer que o Império pertencia ao príncipe.* Jacobus de Arena (1220-1288) assevera que a *Respublica* pertence ao rei em virtude da *ratio gubernationis*, e a propriedade privada lhe pertencia

---

[176] Tal interpretação se nos apresenta, em certa medida, passível de questionamentos. Isso porque o feudo se encontrava muito mais vinculado à pessoa, à família, à herança familiar, do que propriamente a um pensamento dirigido a conceber-se a existência de um espaço público. No direito feudal, em detrimento de uma compreensão orientada ao espaço público, ao Estado, privilegiar-se-á uma ideia norteada em direção ao clã, à pessoa, à família, enquanto autênticos e naturais detentores do poder das terras, tal dificultava uma ideia no sentido de privilegiar-se uma *ratio status publicae* (como o próprio Post anteriormente assim já o reconhece).

[177] Ibid., p. 282.

ratione jurisdictionis; é *dominus mundi* apenas *ratione jurisdictionis et gubernationis* (e não a título de uma propriedade privada qualquer que seja). Exemplificativamente, a propriedade do súdito apenas poderia vir a ser expropriada se, *ratione jurisdictionis*, o processo judicial fosse justo e, *ratione gubernationis*, houvesse utilidade pública e justa causa para tanto (e, ainda, conferida a devida compensação ao súdito implicado)[178]. Post afirma que "O rei, auxiliado por seu conselho, possuía o direito e o poder público supremo de decidir e de fazer o que era necessário para o bem público do reino, administrando a lei e a justiça e defendendo a *patria*"[179], e Jacobus de Arena teria percebido que a essência da "razão de Estado" constituía-se na "razão de governo", a qual concernia à autoridade real. Na ótica de Post, observa-se aí o vínculo entre *ratio gubernationis, ratio status regis* e *ratio status regni,* o que também teria sido percebido por Tomás de Aquino[180].

Como já mencionado, a *ratio publicae utilitatis* deveria evidentemente tutelar a lei privada e o direito privado, nomeadamente aqueles que exsurgiam do interesse público. É nesse sentido que, *e.g.*, o casamento tanto quanto o dote, embora fossem atinentes ao direito privado, eram ademais considerados *ratione publicae utilitatis*. *Ratio* pública e direito privado poderiam estar em consonância, e aí tanto melhor. Nada obstante, em se evidenciando uma colisão entre o interesse público e o privado, a preferência se daria, nitidamente, em favor da *ratio publicae utilitatis*. Glosadores manifestaram acordo no sentido de considerar que aquilo que satisfaz diretamente o direito público e o bem público beneficia indiretamente a *ratio* privada, e aquilo que satisfaz diretamente o direito privado, satisfaz indiretamente, ademais, a *ratio* pública. Todavia, de maneira nítida, à medida que o rei ostenta o poder de criar e interpretar o direito privado, a "razão de Estado" pública tinha prevalência sobre os direitos privados e as leis privadas[181].

Tais temas instigaram questões quanto à relação da Igreja com a *ratio publicae utilitatis*. De que forma esta pode afetar a *ratio status Ecclesiae*, relativamente ao clero e aos bens que se situam no interior de determinado Estado? E aí se coloca a questão da separação Estado-Igreja, "poder espiritual" *versus* "poder temporal".

Encontravam-se de acordo – juristas e estudiosos do direito canônico – que, em situação de emergencial necessidade, as comunas, cidades italianas e impérios poderiam exigir que o clero contribuísse. Mesmo que, a partir de 1215, as diretrizes eclesiásticas impusessem que o clero deveria tomar o consentimento prévio do papa quanto a eventuais

---

[178] Ibid., p. 282.
[179] Ibid., p. 283.
[180] Ibid., p. 283.
[181] Ibid., p. 284.

contribuições extraordinárias, Bonifácio VIII teve de sucumbir ao entendimento de Eduardo I e de Filipe IV: revelando-se iminente o perigo de forma que se mostrasse inviável esperar-se o conseguimento do consentimento papal, seria forçosamente imposta ao clero a taxação extraordinária. Mas é importante referir que, postas à parte as situações de urgência, as comunas italianas já de há muito contavam com o auxílio da Igreja na manutenção, na construção ou na preservação dos bens públicos, conforme a utilidade e necessidade públicas; e Post assevera que não havia, em regra, aí nenhuma intenção de interferir nas questões *interna corporis* da *Ecclesia* e de seus dogmas. Conforme o historiador aponta, a intervenção que era verificada, no século XIII, não era maior do que a verificada hoje, por parte dos Estados liberais; mesmo Marsílio de Pádua (1275-1342) não concebeu sua ideia de soberania do Estado em termos de intervenção direta nos dogmas eclesiásticos[182].

Em relação às situações anormais, que demandavam ação extraordinária e por vezes taxações tributárias excepcionais, Eduardo I, Filipe IV e Marsílio de Pádua estavam todos de acordo, em um mesmo sentido: a excepcionalidade dizia respeito a todos, laicos e religiosos e, *quod omnes tangit*, todos devem empreender os esforços necessários à salvação da *patria*. Guilherme de Ockham (1285-1347) asseverou que, em situações de perigo para o Estado, era exigida a *caritas* também dos clérigos, mesmo que tal importasse negligenciar a atenção aos pobres, na medida em que o "amor ao Estado era mais exigente do que o amor a um irmão ou ao próximo"[183]. Post constata, assim, que, em momento bastante anterior ao século XIV, a "razão de Estado", se a entendemos como urgência, perigo iminente e como *necessitas*, já fazia erguer-se como uma ameaça ao universalismo católico[184].

Vale lembrar que, já no Império Romano, soberanos entenderam por regulamentar a proteção dos bens eclesiásticos, do clero, das igrejas, e tal não recebeu objeção por parte da Igreja. Na medida em que tais regulamentações se davam para o fim de *tutelar* o patrimônio eclesiástico –e recebiam devidamente a aquiescência do papa –, entendia-se, inclusive, que tais regulamentos acabavam por integrar-se ao direito canônico. Nesse sentido, compreendeu-se que o rei, enquanto defensor do patrimônio da Igreja em seu território, poderia regulamentar a tutela e a proteção de respectivos bens, uma vez que tal satisfazia o *ratio publicae utilitatis* do estado da Igreja; exemplificativamente, ganhou aceitação junto ao clero a legislação imperial que proibia qualquer alienação de bens eclesiais. Ademais, juristas e canônicos compreendiam que o sacerdócio se tratava de uma *função de caráter público* e,

---

[182] Ibid., p. 284.
[183] "Love of the State was more demanding than love of one's brother and neighbor", ibid., p. 285.
[184] Ibid., p. 285.

assim como os bens sagrados, dizia respeito ao *direito público*; "Religião e instituições religiosas, com efeito, eram necessárias para o bem público da República, para o *status Reipublicae*"[185].

Giacomo Belviso (1270-1335), a propósito, vai falar de uma *maior ratio pro re publica*. Sustentou que o rei dispõe de jurisdição sobre os bens da Igreja, na medida em que estes revelam-se de *publicae utilitatis* para a instituição eclesiástica. Nesse sentido, os direitos de propriedade da Igreja concernem ao *bem público*, são de *utilidade pública*, fazem parte da *res publica* e, neste sentido, estão sob o abrigo imperial. Referido pensador não concebia que tais disposições pudessem ser utilizadas contra a Igreja, inclusive porque os sacerdotes exerciam funções de natureza pública e, portanto, ao menos em parte, coincidentes com o que estabelecido pelo direito público estatal. Todavia, Post demonstra que esta brecha que se abriu com a regulamentação secular dos bens eclesiásticos contribuiu e influenciou investidas fortes em detrimento da Igreja, como a de Marsílio de Pádua, o qual compreendeu que, afora os assuntos eminentemente de ordem espiritual, *todo o restante deveria ser objeto de regulamentação e controle imperial.* Pugnava assim a obediência irrestrita dos sacerdotes, na medida em que exerciam função de natureza pública. O rei inglês Henrique VIII, *en passant*, investiu firme e intensamente contra a Igreja nesta mesma toada.

Os primeiros juristas e canonistas consideraram a *ratio gubernationis* e a *ratio publicae utilitatis* como princípios normais do direito público, os quais mais bem se revelavam aplicáveis à necessidade de medidas extraordinárias, nomeadamente a imposição de impostos excepcionais. Post acentua que foi a partir de tais concepções que os imperadores dos séculos XII e XIII habituaram-se a invocar a necessidade de defesa do Estado a fim de promover a justificativa para uma imposição tributária excepcional ou para levar a cabo uma *expeditio* militar. Para a defesa da *patria*, a *necessitas* não apenas justificou taxações extraordinárias, mas também a desconsideração de privilégios e a violação de costumes, como, por exemplo, a relativização do costume de apenas um cavaleiro poder nomear novos cavaleiros; por razões de necessidade pública, tal regra consuetudinária via-se posta em xeque. Assim Post observa que, em *Siete Partidas*, texto normativo confeccionado por ocasião do reinado de Afonso X (1252-1284), apontou-se para a possibilidade de assim se proceder *"per razón del reyno"*[186].

---

[185] "Religion and religious institutions, indeed, were necessary for the public welfare of the Republic, for the *status Reipublicae*", ibid., p. 286.
[186] Ibid., p. 287.

A fim de demonstrar a relevância que o uso do termo *ratio* teve entre juristas no final do século XIII, início do XIV, Post anota alguns exemplos finais: (i) Henry de Bracton, na Inglaterra, asseverava que o rei devia governar seu povo *"perpetua racione"*; (ii) na França, a *ratio* e a *necessitas* seguiram corroborando a possibilidade de taxação extraordinária a homens da Igreja e a laicos. Pierre Dubois afirma que a necessidade de defender o reino não conhece lei. Em casos de necessidade e urgência, permitida está a taxação sobre os bens da Igreja[187]. Em não se verificando excepcionalidade, toda taxação seria indevida, um sacrilégio, mas "quando o *ius speciale* e a *ratio* da *evidens necessitas defensionis* o exigiam, o rei poderia, sem pecado, demandar um subsídio"[188]; (iii) Pierre de Belleperche (1230-1308), conselheiro de Filipe IV e jurista de renome, concebia a *ratio* como um princípio de direito público. *Ratio probabilis* (razão evidente, provada) e *causa* (necessidade e utilidade) permitiam ao imperador transgredir o direito (mesmo o direito natural), expropriando, *v.g.*, o bem privado em favor de uma expedição militar. De igual sorte, um costume – *consuetudo* – poderia prevalecer em relação ao direito natural (na Inglaterra e na Picardia, por exemplo, o direito à herança cedia espaço à primogenitura, uma vez que demonstrada a razão evidente e a necessidade e utilidade em ordem a legitimar que o filho mais velho herdasse). Daí por que Post assevera que a "'razão de Estado', o direito do Estado de se defender, era, com efeito, um direito natural que era superior aos outros direitos naturais"[189]. Em virtude do direito natural, trata-se a salvaguarda do Estado de direito prevalecente sobre todos os direitos privados estabelecidos por este mesmo direito natural; (iv) Egídio de Roma (1243-1316), igualmente, apontou para a possibilidade de taxação extraordinária do clero, caso a *ratio* e a *necessitas* assim o exigissem. Post conclui, assim, que a utilização conjunta de *ratio* e *necessitas*, sustentada por Hugo de São Vitor, tornou-se imprescindível neste discurso da "razão de Estado" de que lançavam mão os príncipes para fins de preservar o *status regis et regni*. Quanto a juristas do século XIV, Post cita dois exemplos: (i) Alberico de Rosciate (1290-1360), para quem, se a razão do bem público é *evidente*, ela se sobrepõe à razão privada. A razão ou interesse atinente à pretensão privada se submete à razão de Estado, pública, e apenas nesta encontra sua justificação. É neste sentido que vigora a regra segundo a qual o súdito, proprietário de bem imóvel, deve conservá-lo; tal norma é esteada "*super ratione publici et communis boni*", na medida em que bens imóveis adequadamente conservados são

[187] Ibid., p. 288.
[188] "when the *ius speciale* and *ratio* of the *evidens necessitas defensionis* demanded it, the king could, without sin, ask for a subsidy", ibid., p. 288.
[189] "'reason of State', the right of the State to defend itself, was in effect a natural right which was superior to other natural rights", ibid., p. 289.

mais aptos a solverem dívidas para com a *Respublica* e também mais bem interessam ao Estado. Seria, segundo Post, uma revisitação da antiga exigência de que o rei deve proteger o patrimônio dos súditos e evitar os abusos por parte dos possuidores dos bens[190]; (ii) Lucas de Penna, de sua parte, assevera que o imperador, mesmo sendo *legibus solutus*, deve estimar a equidade e a justiça e zelar pela *utilitas reipublicae*. Em sua concepção, não há falar em vontade arbitrária protagonizada pelo rei, na medida em que este pode tão-somente desejar a seu súdito o que exigido pela lei, pela equidade e pela *ratio communis utilitatis*; uma *iusta ratio* que deveria operar em todos os negócios públicos. Neste sentido, "se o rei parece duro ou injusto ao capturar a propriedade privada, o *malum* deve ser suportado quando ele assim o age, na medida em que isto é *pro utilitatem publica, ratione connexi boni*"[191].

3.2.1.7 Os Filósofos Escolásticos

Post afirma que, a despeito da redescoberta da *Política* de Aristóteles, dada em 1260, os teóricos políticos medievais seguiram ainda sendo muito influenciados pelas tradições anteriores. Nesse sentido, por exemplo a compreensão do Estado enquanto entidade natural não teria se produzido de maneira repentina a partir dos *Comentários* de Tomás de Aquino à obra aristotélica –Aristóteles havendo afirmado que o homem é por natureza um animal social e político –; tal ideia de um Estado como entidade natural, aprovada pelo direito natural, se fazia sentir já no século XII. De igual sorte, a "secularização" da política não teria sido obra dos aristotélicos mais radicais. Os aristotélicos, de maneira geral, compreendiam o "Estado" como entidade a um só tempo natural e moral, fazendo desta entidade o fim último da espécie humana neste mundo; a "razão de Estado" se apresenta, assim, aqui, como importante princípio da ação política. Todavia, a lei de Deus e a lei natural não deixaram de se colocar como poderosos limites a esta ação; os aristotélicos, mesmo aqueles mais fervorosos, não teriam abandonado a ideia de uma lei moral fundamental[192]. Neste sentido, Post buscará localizar o entendimento acerca de uma *ratio status* em alguns dos teóricos escolásticos que, acolhendo a teoria aristotélica, trataram do tema.

a) Tomás de Aquino. No século XIII, referido pensador assevera, em seus *Comentários* à Política, que a *ratio civitatis* é a finalidade da comunidade perfeita e de sua organização, de modo a que os indivíduos possam fazer frente às suas necessidades. A "razão

---

[190] Ibid., p. 290.
[191] "If the king seems to be harsh or unjust in seizing private property, the *malum* must be endured when he so acts since it is *pro utilitatem publica, ratione connexi boni*", ibid., p. 290.
[192] Ibid., p. 291.

de Estado" engloba o *bem público dos indivíduos,* satisfazendo suas necessidades, a fim de que possam ter uma vida boa. Assim, a *politia*, a *communicatio civium* e o próprio governo, enquanto meio para se alcançar a finalidade, existem *ratione civitatis* (em razão desta comunidade, desta organização política). A "razão de Estado" constitui-se não somente na "*raison d'être* do Estado" ou razão da ordem constitucional, mas, além disso, razão de cidade, razão de seu bem-estar, razão de sua segurança; razão do bom governo, empreendido com base em uma "razão diligente". Uma vez que o filósofo associa *politia* (governo) e *status* (ou seja, governo é *lo stato*), pode-se asseverar que sua "razão de Estado" é razão da cidade, razão da vida boa, da segurança à *civitas* e a seus integrantes. A "razão de Estado" em Tomás é, primeiramente, a razão "do fim da comunidade natural na utilidade, o bem comum, a segurança e a paz de todos em unidade, a razão do todo"[193]. Nesse sentido, Tomás assevera, por exemplo, que, a fim de resguardar a utilidade pública, o príncipe pode cobrar impostos extraordinários (seja por conta da sobrevinda de alguma urgência, seja para preservar o *status principis*, podendo, dessarte, *ratio status principis* coincidir, em dado momento, com a *ratio publicae utilitatis*, sendo a preservação do estado do príncipe inerente à preservação da utilidade pública e do bem comum). Em segundo lugar, trata-se da razão de que os magistrados lançam mão com *prudência;* é a *"razão regulamentada"*, vislumbrada no âmbito legislativo, jurisdicional e de defesa da *civitas*, constitui-se a *perfecta ratio regiminis*. Conforme observação de Alessandro Passerin d'Entrèves, esta razão resta submetida à "absoluta supremacia da ordem natural e racional de justiça, que coloca um limite intransponível à soberania do Estado"[194]. Despiciendo asseverar que, em Tomás, esta razão segue sujeita à razão e à lei divinas; a razão humana provém da razão por meio da qual Deus governa o mundo. Post assevera que Tomás não parece se preocupar com os perigos provenientes de uma soberania absoluta, por meio da qual o príncipe, ultrapassando limites morais, ditaria o que poderia constituir um agir conforme a "reta razão". Nada obstante Tomás entenda perfeitamente o brocardo segundo o qual *"necessitas legem non habet"*, ele supõe que uma tal ação, ancorada em referido axioma, só vai se dar, de fato, em caso de evidente urgência e de efetiva necessidade, em situações nas quais maiores consultas ou interpretações encontram-se interditadas em virtude da premência do tempo.

b) Pierre d'Auvergne (1240-1304) assevera que o cidadão não existe para ele, sozinho, mas para ele e, ademais, para a *cidade*, estando subordinado ao bem desta. A razão

---

[193] "of the end of the natural community in the utility, the common good, safety, and peace of all in unity, the reason of the whole", ibid., p. 292.

[194] "assoluta supremazia dell'ordine naturale e razionale di giustizia, che pone un limite invalicabile alla sovranità dello stato", ibid., p. 292-3.

da parte deve estar submetida à razão do todo e deve ser buscada nesta razão (a razão da *Respublica*), sendo as finalidades desta República *salus* e *permanentia*, segurança e sobrevivência; tal fim é o bem das partes, mas é superior a estas, se consideradas isoladamente. Post observa que, embora não apareça literalmente a locução "razão de Estado" em Pierre d'Auvergne, trata-se, à toda evidência, da ideia (razão da República, razão do bem público). Trata-se ademais da razão de existência do Estado enquanto entidade corporativa, sendo de se asseverar que a finalidade maior da razão de ser da *politia*, da administração, do governo, do principado é a *vida feliz* da cidade. A fim de alcançar tal objetivo, o soberano deve fazer uso de uma *ratio perfecta* e estar imbuído de uma virtude perfeita quando do exercício de sua autoridade.

c) Para Pierre d'Auriole (1280-1322), a finalidade da comunidade é viver e trabalhar conforme à "reta razão", o que apenas pode ser obtido por meio de um governo e de um soberano. Tal soberano está sujeito ao direito e deve governar conforme esta "reta razão". Segundo tal pensador, a razão do bem é a razão final, a qual só pode ser alcançada por meio do príncipe. Neste sentido, *ratio boni* é a *ratio dominii* do rei, o qual age legitimamente inclusive quando prefere a força ao consentimento de seus súditos. Nesse sentido, aproxima-se do entendimento segundo o qual o Estado é o príncipe, mesmo que este, ainda assim, se encontre subordinado ao direito e à "reta razão"[195].

d) Henrique de Gante (1217-1293), influenciado por juristas romanos, canonistas e pelos ensinamentos aristotélicos, compreende que a *civitas* é um fim natural em si mesmo. Nesta *civitas*, comunidade, Estado, o bem ou a utilidade pública é mais divino que o bem particular. Assevera, inclusive, que, em caso de necessidade à salvação da pátria, até mesmo, a salvação de uma alma pode ser preterida[196]. Post constata aí o eco da antiga máxima que impõe lutar e morrer pela *patria* (afinal, a *patria*, local donde provém e onde estão enterrados os ancestrais, os "pais", é aquela que concedeu a vida individual ao sujeito). Em sua teoria, um príncipe é necessário, enquanto chefe da *civitas*, de modo a viabilizar a realização da finalidade desta, a consecução do bem público com base no direito, na ordem, na segurança. Da mesma forma que o poder do soberano é supremo, não podendo ser desafiado, desrespeitado ou menosprezado, este rei, por outro lado, tal qual o papa, não pode modificar questões essenciais da *civitas* (da mesma forma que o líder eclesiástico não pode inverter a hierarquia episcopal ou desconsiderá-la, *v.g.*), mas pode alterar *detalhes*, questões laterais ou

---

[195] Ibid., p. 294.
[196] Ibid., p. 295.

acidentais (como o papa pode transferir ou nomear novos bispos ou criar novas paróquias, *ratione status Ecclesiae*).

Mas um caso especial no pensamento de Henrique de Gante chama a atenção de Gaines Post. Trata-se de uma questão, discutida em um *Quodlibet*, em que se coloca o problema de se é devida a obediência do súdito ao príncipe que edita uma regra ao fundamento da utilidade pública, mas em um caso no qual esta utilidade pública não está devidamente provada e evidente (tal questionamento retoma o pensamento romano antigo, no sentido de que o rei apenas pode editar uma nova legislação, alterando a anterior, se houver uma *utilidade evidente,* Ulpiano assim o advoga). Conforme Henrique, pode-se sustentar que os súditos não estão obrigados naquilo que desborda de seu anseio particular em relação ao príncipe e à *civitas* (o *votum*), salvo por razões de necessidade e para a segurança desta ("*de necessitate salutis*"). Nesse sentido, um regramento que não provém de uma *utilidade evidente,* não demonstrada qualquer necessidade, não teria o condão de obrigar o súdito.

E então Henrique coloca a questão: uma norma que – não evidenciada a utilidade ou necessidade – imponha o pagamento a súditos laicos de um décimo de suas rendas e patrimônio, o *dízimo,* à *civitas*, tal poderia ser válido e vincular o indivíduo? Conforme o direito romano e canônico do século XIII, o rei não podia impor novos tributos em situação despida de urgência e necessidade. Ausente *justa causa,* a imposição de novo imposto deveria ser tratada como um indevido *confisco* à propriedade privada. Com efeito, *a autoridade do rei está subordinada à utilidade pública, ao bem comum, à segurança da comunidade e à preservação dos bens públicos* – estando aí incluído o respeito à propriedade privada (é dizer, repise-se – e isso é particularmente interessante –, *a observância do direito à propriedade privada se trata de um direito de ordem pública*)[197].

Tendo como finalidades o bem comum, a segurança da *civitas*, a quietude entre os súditos, Henrique se aproxima à noção aristotélica de bem da cidade, bem este que é superior ao bem individual; a este fim, soberano e súditos devem empreender todos os esforços. Nesse sentido, devendo súditos e soberano respeitar a *publicae utilitatis*, Post nota que o caminho pareceria se desenhar para uma resposta negativa à indagação proposta por Henrique de Gante (é dizer, que os súditos *não estariam vinculados* relativamente a um regulamento no qual não demonstrada, à toda evidência, a utilidade pública). Todavia, o desenrolar é totalmente diverso:

---

[197] Ibid., p. 296.

Henrique de Gante assevera que os súditos devem obedecer a todos os regulamentos do príncipe, mesmo que neles não estejam evidentes a necessidade e a utilidade públicas. Nesse sentido, *é devido o dízimo pelos laicos.* É que o soberano é tão superior em suas virtudes, se comparado aos súditos, que está *nele* – soberano – o *bem comum.* O que é o bem para o príncipe o é para a comunidade e para cada um dos integrantes desta. *O príncipe é o bem comum, é a utilidade, é a necessidade*[198]. Os súditos, a seu turno, são úteis na medida em que respeitam os regramentos do soberano; trata-se praticamente de uma servidão, diz Henrique de Gante; salvo que o indivíduo (livre) encontra sua liberdade precisamente no ato de ser útil à comunidade. É dizer, porque são *livres*, os integrantes da *civitas* devem *obedecer* aos regulamentos do rei, mesmo quando não vislumbrem, estreme de dúvidas, a utilidade aí contida. Conforme Henrique de Gante, as normas são editadas, de maneira intencional, pelo soberano para o bem da comunidade, satisfazendo as exigências de utilidade e necessidade públicas. Há aí uma nuance que lembra a *crença*; Post observa que os súditos devem *confiar*, devem crer que a edição dos regulamentos está se dando pela utilidade pública; devem confiar na prudência do rei (inclusive porque, de costume, o conselho era previamente ouvido...).

Mas suponhamos justamente o contrário: o príncipe reiteradamente desrespeita a utilidade e a necessidade públicas, de modo que resta *evidente* que o soberano age com base em interesses outros que não o da *civitas*. Ou seja, ao contrário de simplesmente a utilidade *evidens* não se mostrar divisável no decreto imperial, há evidência de que a *publicae utilitatis* está sendo, em verdade, vilipendiada, afrontada. Nessa situação, o caminho é formular *petição* ao rei, solicitando-lhe revisão de entendimento. A petição seria o instrumento adequado à busca da reconsideração da decisão real. Mas e se o soberano mantivesse sua postura reiterada de desrespeito à *ratio civitatis*? Aí então dever-se-ia promover a *deposição* do monarca. A rejeição, por parte deste, em alterar seu comportamento de desrespeito reiterado à utilidade pública deveria levar à sua queda, não podendo os súditos lhe dever obediência diante de uma situação como esta. Mas tal, atenta Post, seria um caso excepcionalíssimo. Henrique de Gante assevera que a *presunção* é de *legitimidade*, de modo que se presume, antes de tudo, que o rei age com prudência e bondade em relação a seus súditos. Seus ancestrais, sua descendência real lhe garantem a presunção de virtude e de uma dignidade superior. Nesse sentido, não se tratando de uma regra evidentemente contrária à utilidade pública, deve-se obedecê-la. Segundo Henrique de Gante, há um *pacto de sujeição e obediência* que não pode ser rompido[199].

---

[198] Ibid., p. 297.
[199] Ibid., p. 299.

Há, pois, uma presunção de que o rei age em respeito à utilidade, ao bem público; e tal presunção decorre da *ratio status*. Mas indaga-se Post se, no caso, esta *ratio status* seria o mesmo que *ratio publicae utilitatis?* Segundo o historiador, o contexto indica para uma resposta *afirmativa*. A manifesta consideração por Henrique de Gante acerca da utilidade pública, tendo-se como finalidade perseguir a segurança e a paz da república, leva à conclusão de que o pensador belga aproxima tais ideias. É certo que ele assevera que os súditos devem obedecer ao rei, em razão de sua função pública, em razão da magistratura. Mas, mesmo que esteja a falar explicitamente da razão da função pública, *ratio status regis* – e não *ratio status regni*, a razão de estado do reino –, todo o desenvolvimento do raciocínio leva a aproximar as noções, identificando-se o rei com a *utilitas*, o *status regis* com o *status regni*. Nesse diapasão, assevera Post que "Na verdade, Henrique está muito próximo da ideia de que o *status* público é o *magistratus* do príncipe ou do rei, um *status* necessário para a manutenção do *status civitatis, reipublicae, regni*, isto é, a utilidade pública ou segurança e paz da comunidade"[200].

E nesse sentido, Henrique de Gante sustenta que, *ratione necessitatis*, pode-se exigir não apenas a décima parte do patrimônio do súdito, mas a *metade*, ou *até mesmo a totalidade*, na medida em que nenhum sacrifício dos bens ou da vida seria demasiado grande em ordem a se resguardarem a segurança e a paz da *patria*. Mas, de igual sorte, atenta para o fato de que os príncipes não podem, pura e simplesmente, agir a partir de sua força (*potentia*), mas sim a partir do *direito*; devem legislar de maneira razoável e devem exigir tão-somente aquilo que satisfaça, de fato, a necessidade e utilidade públicas (*evidentes*, e não supostas). Henrique lembra que a *potentia* do rei *não é absoluta*, mas está *subordinada* a uma razão que não erra, a "reta razão", dirigida ao fim da República (bem comum). Em tal contexto, tais noções, conforme Post ensina, antecipam o conceito de razão de Estado:

> É a "razão" do *status* do Estado, corretamente interpretada pela autoridade suprema em razão de seu *status* público. Novamente, de modo essencial, a *ratio status Reipublicae* e a *ratio status magistratus* estão em harmonia, como dois aspectos da "razão de Estado". Pode ser que, no final das contas, a *ratio status* de Henrique fosse a "razão" do bem público e da paz; certamente ela antecipa a *ragione di stato*. De qualquer modo, sua "razão de Estado", nas mãos do príncipe e de seus sábios conselheiros, era a arte ou a ciência do governo empregada para a utilidade pública *evidente*, não dissimulada ou duvidosa[201].

---

[200] "In fact, Henry is very near the idea that the public *status* is the *magistratus* of prince or king, a *status* necessary for the maintenance of the *status civitatis*, *reipublicae*, *regni*, that is, the public utility or safety and peace of the community", ibid., p. 299-300.

[201] "It is the 'reason' of the *status* of the State, rightly interpreted by the supreme authority by reason of his public *status*. Again, essentially, the *ratio status Reipublicae* and the *ratio status magistratus* are in harmony as two aspects of 'reason of State'. It may be, after all, that Henry's *ratio status* was the 'reason' of the public

3.2.1.8 As Conclusões de Gaines Post

O historiador entende haver aportado suficientes evidências no sentido de que *ratio publicae utilitatis* e *ratio status* – além dos elementos a tanto inerentes, operantes na teoria política moderna – provieram, em sua essência, da revivificação do direito público romano, havida nos séculos XII e XIII[202].

A título de conclusão inicial, o pensador estadunidense sustenta que, se de um lado, a "razão de Estado" medieval não era tão mais nitidamente definida do que o é a razão de Estado na idade moderna, por outro, a "razão de Estado" medieval estava associada à ideia da "reta razão", o raciocínio adequado a se lançar mão nas ações políticas para fins de se garantirem a paz e a segurança públicas (tanto no âmbito interno quanto no externo). Nesse sentido, raciocínio "reto" era aquele que respeitasse, de uma parte, as leis de Deus e da natureza e, de outra, o direito e a justiça. "Reta" razão era aquela em consonância com a razão superior, universal, inerente à lei natural; deveria estar orientada à efetivação de todas as coisas imprescindíveis a garantir a proteção, a segurança, a sobrevivência do Estado; tutelar inocentes e punir maus, enfrentando e destruindo toda possibilidade de perturbação da quietude comum. Conforme o historiador afirma:

> "Razão de Estado" era a "razão" do bem público e comum, incluindo todas as vias e meios hábeis à manutenção do bem comum, da riqueza comum, da *respublica* e do "estado" do Império, da República, do Reino ou da Cidade. Isto incluía todas as medidas necessárias, tomadas para o *bene vivere* material e espiritual do povo, ao menos daqueles que possuíam direitos e se mostravam suscetíveis de se verem ameaçados na sua posse legal destes[203].

---

welfare and peace; certainly it anticipates *ragione di stato*. In any case, his 'reason of State' in the hands of the prince and his wise counsellors was the art or science of government employed for the *evident*, not the pretended or specious, public utility", ibid., p. 300-1. Kantorowicz, a propósito, ressalta essa observação interpretativa de Gaines Post, a propósito de Henrique de Gante: "That the expression *ratio status*, which Henry of Ghent uses on one occasion, may be understood as 'an anticipation of *reason of state'* has been pointed out by Post (...) who adds, however, that *status* meant the common welfare, and not the personified state", KANTOROWICZ, op. cit., p. 257. Em tradução nossa: "Que a expressão *ratio status*, a qual Henrique de Gante usa em uma ocasião, pode ser entendida como "uma antecipação da 'razão de Estado'' foi ressaltado por Post (...) o qual aduz, todavia, que *status* significava o bem comum, e não o estado personificado".

[202] "My purpose has been to show how *ratio publicae utilitatis* and *ratio status*, how the terms and substance of the modern doctrine, go back chiefly to the revival of Roman public law in the twelfth and thirteenth centuries"; "Meu propósito foi o de mostrar como *ratio publicae utilitatis* e *ratio status*, como os termos e a substância da doutrina moderna, remontam principalmente ao renascimento do direito público romano nos séculos XII e XIII", POST (1964), p. 301.

[203] "Reason of State" was the "reason" of the public and common welfare, including all the ways and means of maintaining the common good, the commonweal, the *respublica*, and the "state" of Empire, Republic, Realm, or City. It included all necessary measures taken for the material and spiritual *bene vivere* of the people – at least of those people who had rights that were touched by what might endanger their lawful possession of them, ibid., p. 301-2.

Post afirma que, se, de um lado, a razão de Estado dizia respeito ao *bem comum*, ao bem público, destinada a resguardar e proteger os cumpridores da lei, de outro, concernia à *magistratura*, cuidando-se da "'razão' da necessidade da autoridade pública, a *ratio gubernationis et jurisdictionis*"[204]. Tratam-se os afazeres públicos de *status reipublicae*, e a magistratura está aí forçosamente compreendida. Corroborava tal ideia, ademais, o entendimento de que o poder do príncipe provinha de Deus, e, dessa forma, era presumido que sua vontade estava inafastavelmente submetida à reta razão. Daí por que não era dado contestar as ações do príncipe, uma vez que necessariamente consonantes com a lei fundamental divina. *Sua vontade é razão,* seu poder está orientado à utilidade pública. "'Razão reta', então, era a 'razão' do bem público do rei e do Reino, do *status regis et regni*"[205]. Outrossim, *status* público já era à época não raro compreendido como "governo" (Post assevera, *v.g.*, que Tomás de Aquino assim o entendia); era *lo stato* que surgia, de igual sorte que *status Reipublicae* antecipava o Estado enquanto pessoa fictícia, abstrata e separada de seus governantes e governados; e Post aponta (de maneira muito fina, adiantando, acuradamente, algo que talvez atualmente vejamos com bastante clareza) quão aparentada uma "razão de Estado" não é de uma "razão de governo":

> É *lo stato* que aparecia, assim como o *status* da República ou do Reino antecipava o *Stato*, o Estado, como uma, ainda abstrata, entidade jurídica territorial. Frequentemente, em todo caso, o *status regis* era a *potestas* pública e os *iura coronae*, a *honor* e *dignitas* real. Não é absurdo dizer que, em certo sentido, "razão de Estado" era, como na Renascença e como hoje, "razão do governo"[206].

Não seria absurdo, assim, na ótica do historiador, inferir que, seja em Maquiavel, seja em autores italianos do século XVI, não raro, ter-se-ia desejado significar por *"lo stato"* o *"governo"*, antes que o Estado.

Mas a "razão de Estado" sendo compreendida como "razão do bem público", e a razão de governo e de jurisdição, *ratio gubernationis et jurisdictionis,* se encontrando com exclusividade no poder do soberano, tal fazia com que ingressassem em uma zona de indistinção, não apenas rei e *status*, mas também rei e Estado, identificando-se. Isso restaria evidenciado na concepção da onipresença do rei; por razões de jurisdição e governo, o rei era

---

[204] "'reason' of the necessity of a public authority, the *ratio gubernationis et jurisdictionis*", ibid., p. 302.
[205] "'Right reason' was therefore the 'reason' of the public welfare of king and Realm, of the *status regis et regni*", ibid., p. 302-3.
[206] "It was becoming *lo stato*, just as the *status* of the Republic or Realm was anticipating the *Stato*, the State, as a territorial yet abstract juridical entity. Quite often, at any rate, the *status regis* was the public *potestas* and *iura coronae*, the royal *honor* and *dignitas*. It is not absurd to say that in one sense 'reason of State' was, as in the Renaissance and today, the 'reason of government'", Ibid., p. 303.

lex animata e se encontrava presente em todos os cantos do reino, em todos os lugares em que a lei era aplicada por meio dos agentes públicos; o Estado era ele.

Mas *status regis* e *status regni* se encontravam subordinados a uma *"razão de Estado" de tipo mais elevado:* trata-se da razão da comunidade, enquanto entidade natural e aprovada por Deus e pela lei da natureza, que tem por alvo tutelar a *Communitas*, resguardando a consecução de sua finalidade neste mundo.

A partir do século XII, o *regnum* começou a ser compreendido a partir da metáfora do *corpo*, cuja cabeça, o rei, representava tanto este corpo como seus integrantes, membros; um corpo enquanto *pessoa fictícia*. Nesse sentido, conclui Post que, quando os juristas e pensadores à época falavam em "*ratio publicae utilitatis"*, "*ratio Reipublicae"* ou "*ratio civitatis*", eles já se encontravam muito próximos de nossa ideia de "razão de Estado" enquanto "a razão última de uma abstração, de uma *universitas regni* corporativa que existe, mas que, entretanto, nada pode fazer senão por meio de seus membros dirigentes, a cabeça, o chefe, sua magistratura e os Grandes"[207]. É nesse sentido que, ante a necessidade, a cobrança de impostos extraordinários – mesmo em relação ao clero – estará justificada. O *corpo político* tem suas necessidades, e a razão deve satisfazer estas necessidades próprias ao Estado corporal, e não pode tolerar qualquer atraso, devendo agir *incontinenti* para fazer frente à urgência. Trata-se a rapidez, em tais casos, de um dever do soberano, cabeça do corpo; qualquer atraso pode se revelar pernicioso seja à *Communitas*, seja à cabeça real.

Nada obstante a abstração do Estado não se revelasse, a este momento, tão apurada quanto na Modernidade, conforme Post, o reino já era objeto de ação de governo. O corpo desta *civitas*, desta República, desta *Communitas* já era considerado tanto sujeito quanto objeto das ações; a comunidade existia e exigia que seus membros por ela se sacrificassem, que lutassem, que morressem por esta *patria*. Nesse sentido, o historiador observa que "a teoria jurídica segundo a qual uma corporação era uma pessoa responsável (mesmo que pessoa fictícia), embora, normalmente, apenas os oficiais fossem de fato passíveis de responsabilização, foi, em larga medida, aplicada à *civitas* e ao *regnum"*[208]. Havia, dessarte, já uma certa personificação da *Communitas*, "o *regnum Franciae* ou *Angliae* e as maiores comunas italianas não eram diferentes do Estado nas ideias da época"[209],

---

[207] "the ultimate 'reason' of an abstraction, of a corporate *universitas regni* that is and yet can do nothing except through its leading members, the head and his magistracy and the greater men", ibid., p. 303-4.
[208] "the legal theory that a corporation was a responsible if fictive person, although normally only the officers were in fact made liable, was to a remarkable degree applied to *civitas* and *regnum"*, ibid., p. 304.
[209] "the *regnum Franciae* or *Angliae*, and the greater Italian communes, were not unlike State in the ideas of the age", ibid., p. 304.

embora, evidentemente, a proeminência recaísse indubitavelmente sobre o príncipe e seu *status* real, enquanto cabeça, condutor, desta entidade corporal.

Acima desta "razão de Estado", razão do bem comum, da magistratura, da comunidade enquanto corpo, estava uma razão *eminentíssima* atinente ao direito e à justiça, uma *ratio* orientada à realização dos fins do Estado, uma *ratio* provinda de Deus e operante nos membros da *Civitas*. Mas, conforme Gaines Post anota, "na medida em que o Estado existia naturalmente e era aprovado por Deus, a necessidade de sua segurança e bem não 'conhecia' nenhum limite legal ordinário"[210]. Nesse sentido, direito público e direito natural conferiam ao soberano o poder-dever de agir de forma a salvaguardar o estado do reino; tal inclusive vai assentar a justificação da perpetração da guerra justa; daí o historiador concluir que esta razão de ordem elevada, respeitante à proteção do *status civitatis*, é ela um *fim moral*[211].

É aí que estará a sustentação do pensamento, *v.g.*, segundo o qual é possível a prática de um mal menor com vistas à preservação da *Civitas*. O pensador exemplifica o caso de um homem que, por meio da prática do adultério, descobre os planos do marido de sua amante – influente e poderoso – de devir um tirano. Nesse sentido, a prática do ato imoral, dando ensanchas à salvação da pátria, pela obstaculização tempestiva dos planos do potencial tirano de chegar ao poder, tratar-se-ia de um ato, em verdade, digno de encômios. Nesse sentido, "Os mandamentos de Deus para a moralidade privada poderiam, assim, ser comprometidos em virtude de um fim moral mais elevado, o do Estado"[212]. Nesse sentido, o *dolus bonus* era escusado por meio da *causa justa*, da *necessitas*, da *ratio publicae utilitatis*. Atos abjetos ou injustos perpetrados por um governo deveriam ser tolerados, caso *necessários ao bem público*. O ato de um rei que se apossasse de uma propriedade deveria ser suportado e tolerado pelos implicados, em virtude da *ratio publicae utilitatis* e da *honor principis*, na medida em que o príncipe é a república, e a república é o príncipe. Nesse sentido, caso os atos do príncipe não fossem manifestamente contrários à fé, eles deveriam ser suportados, tão maus e injustos pudessem eles transparecer ou se revelar. O rei, na medida em que legitimado por esta *ratio* mais elevada, poderia – ouvido o seu conselho – praticar todos os atos que se mostrassem indispensáveis à salvaguarda e à proteção da *Civitas*, assegurando o estado da magistratura e o estado do reino.

---

[210] "since the State existed naturally and was approved by God, the necessity of its safety and welfare 'knew' no ordinary restraint of law", ibid., p. 304-5.
[211] Ibid., p. 305.
[212] "The commands of God for private morality could thus be compromised for the sake of a higher moral end, that of the State", ibid., p. 305.

Considerada como razão de governo e de jurisdição, *ratio publicae utilitatis*, *ratio status regis* ou *ratio status regni*, concebida como uma arte, uma ciência do governo adequado, utilizada pelo bom soberano diante de uma *situação anormal,* a fim de fazer frente a necessidades e urgências, em ordem a assegurar a proteção e segurança do povo, a "razão de Estado" nos séculos XII e XIII, não podia senão gozar de notória aceitação e, conforme Post, assemelhava-se a um princípio racional do "constitucionalismo", a uma "cláusula do bem público", "*public welfare clause*", a regras contidas em diversas constituições na atualidade para enfrentar as urgências nacionais. Utilizada de maneira excepcional e diante de nítida situação de necessidade e para fins de resguardar a utilidade e o bem públicos, a ação levada a cabo *ratione publicae utilitatis* gozava de aprovação, na medida em que objetivava claramente salvaguardar a *patria*; utilizada a "razão de Estado" com o claro objetivo de satisfazer interesses pessoais do governante, a ação devinha repugnante e digna da adjetivação de tirana; de igual sorte se afigurava ilegal o *prolongamento desnecessário* da ação excepcional:

> Um ato necessário para defender o Estado, em um *casus necessitatis,* não era nem ilegal nem imoral. A lei da natureza e o direito público do Estado, ambos, aprovavam-no; ao cuidar de uma emergência nacional, o rei – se ele pudesse mostrar *ratio* e *causa probabilis* – não violava nem a lei de Deus nem as leis positivas. Argumentos desnecessários e especiosos de razão e necessidade, entretanto, eram arbitrários e ilegais – as escusas de um tirano. Ilegal também era a alegação contínua de necessidade, depois de finda a emergência; o *casus necessitatis* era, de fato, um *casus* e, dessa forma, poderia ser alegado apenas *casualiter*, e não *normaliter*[213].

Nada obstante, Kantorowicz aponta que, desde Frederico II, situações referentes a questões de ordem tributária e administrativa acabaram por se revelar casos "urgentes" anuais e regulares, fazendo exsurgir a ficcional situação da *perpetua necessitas*[214]. Nesse sentido, a utilização de medidas excepcionais em situações ordinárias, despidas, de fato, de necessidade e urgência, medidas estas destinadas, em verdade, apenas à satisfação dos interesses pessoais do soberano, tal situação transformava o rei em um tirano. O problema era justamente saber *até onde o príncipe podia ir,* constrangendo seus súditos, quais eram os *limites* à sua atuação excepcional, quais seriam os indicativos a demonstrar, com precisão, a superveniência de uma situação de necessidade e urgência. Tal dependia em muito da *habilidade* do rei enquanto

---

[213] "An act needed to defend the State in a *casus necessitatis* was neither illegal nor immoral. Both the law of nature and the public law of the State approved it; in taking care of a national emergency, the king, if he could show *ratio* and *causa probabilis*, violated neither the law of God nor positive laws. Unnecessary, specious pleas of reason and necessity, however, were arbitrary and unlawful – the excuses of a tyrant. Unlawful also was the continued plea of necessity after the emergency ended; the *casus necessitatis* was indeed a *casus* and therefore could be adduced only *casualiter*, not *normaliter*", ibid., p. 306.

[214] Ibid., p. 306. KANTOROWICZ, op. cit., p. 285-8.

governante. De um lado, a "razão de Estado" afigurava-se a arte do governo justo em ordem a promover a segurança e a paz públicas; de outro, a *reflexão* por meio da qual se levar a efeito a *adequada ação,* de modo a fazer frente às necessidades e urgências:

> De modo geral, então, a "razão de Estado" medieval era, de um lado, a arte firme ou a ciência de governar com justiça para a proteção de todos os súditos e de seus direitos; e, de outro, o raciocínio sobre o enfrentamento das emergências, quando o Estado e o bem comum se encontravam em perigo[215].

Nesse sentido, mesmo que não possamos, evidentemente, conferir um exagerado acento à "razão de Estado" nos séculos XII e XIII, Post lembra que príncipes e juristas eram dotados de mais inteligência, razoabilidade e maturidade do que em geral nós o imaginamos e, nesse sentido, entendiam e levavam a cabo, sim, uma autêntica *arte de governar.* Havia, sim, uma "razão de Estado", mesmo que sem instrumentos e meios de aplicação comparáveis aos do Estado moderno. O uso da razão nos negócios públicos do Estado era tão levado em conta quanto nos tempos da Florença de Maquiavel, Savonarola e Soderini. Post enfatiza que os florentinos, de igual sorte que os pensadores medievais, concebiam uma *ratio status* que devia estar ancorada em uma lei divina. Mesmo Maquiavel, ele não lograva se afastar totalmente de seus ancestrais medievais:

> Maquiavel, ele próprio, embora completamente secular e algumas vezes amoral em sua doutrina da *necessità*, não era, de todo, não-medieval. Se ele não apelava a Deus e à lei da natureza, ele mencionava o uso, pelo príncipe, de meios ilegais à realização de um bom Estado, governado de acordo com o direito e a justiça para o bem comum[216].

A seu turno, Giovanni Botero, o primeiro a elaborar um tratado destinado à análise da "*ragion di Stato*", expressa, por sua teoria, atitude medieval, quando concebe a razão de Estado como os meios de preservar e fazer crescer o Estado como firme dominação sobre os povos, apontando, como dever do soberano, reinar de maneira *justa*, em ordem a preservar a quietude do Estado[217].

Teriam Maquiavel e Botero extraído suas concepções de *necessità* e *ragione di Stato* de fontes da Idade Média? Post assevera que, embora não possa responder com certeza a

---

[215] "Altogether, then, medieval 'reason of State' was on the one side the steady art or science of governing justly for the protection of all subjects and their rights, and on the other, the reasoning about meeting emergencies when the State and the common welfare were in danger", POST (1964), p. 307.

[216] "Machiavelli himself, although completely secular and sometimes amoral in his doctrine of *necessità*, was not altogether un-medieval. If he did not appeal to God and the law of nature, he related the prince's use of unlawful means to the achievement of a good State, ruled according to law and justice for the common welfare", ibid., p. 309.

[217] Ibid., p. 309.

esta questão, eles certamente deveram à terminologia jurídica medieval, frequente nos negócios públicos e nos atos estatais na Renascença. De todo modo, soberanos e seus conselheiros medievais claramente bem conheciam os princípios do direito romano e tencionavam organizar e conduzir seus Estados com base na *ratio status regis et regni*.

Gaines Post afirma que *ratio publicae utilitatis* era tão medieval quanto moderna. O brocardo "a necessidade não tem lei" já é expressão corrente no século XII, afirmando-se à época que o soberano pode modificar as leis, na medida em que as situações se alteram de maneira permanente. Nesse sentido, não há como se afirmar que os florentinos, ao submeter a *Ragione* à lei moral e a Deus seriam mais "racionais" que os medievais; da mesma forma, não há como se afirmar que o conceito florentino de *ragione* seria mais objetivo, ou despido de subjetividade, que a ideia de *ratio status* medieval. Não há como afirmar, outrossim, que a *ragione* do século XVI seria despida de subjetividade, de irracionalidade, de piedade, da mesma forma que não há como se afiançar que a razão de Estado de hoje é integralmente objetiva e científica. A ideia de "razão de Estado", nas palavras de Post, sempre esteve e sempre estará sujeita a emoções inerentes ao patriotismo, à religião, tanto quanto o estará a considerações de ordem prática atinentes ao interesse próprio do governo ou, *até mesmo*, da genuína segurança do Estado e de sua comunidade.

3.2.2 A Análise de Michel Senellart

Michel Senellart, ao tratar de uma *teoria medieval* da razão de Estado, assevera que, inicialmente, tarefa do rei, por excelência, era *dispensar a justiça*, tendo como função ser *juiz* e *guardião das leis* (leis estas que compreendiam os direitos divino e consuetudinário). Sendo o ofício do rei dispensar a justiça, percebe-se que o "Estado real", desde seu alvorecer, exerce a função de *juiz*, encontrando-se ancorado, dessa forma, na *lei*. Mas vale salientar que a topografia da lei é diferente, se a compararmos ao contexto moderno. Ao passo que, modernamente, a lei é *expressão da soberania* – o soberano *produz a lei* (Estado que *legifera*) –, na Idade Média, a lei é *predecessora*: há uma lei divina e uma lei costumeira. A lei, aí, *preexiste* ao poder, e o soberano deve *guardar* a lei, que lhe precede (*legem servare, hoc est regnare* – reinar é observar a lei). Enquanto a lei, na Idade Média, é *expressão da justiça*, na Modernidade, a justiça vai se tornar *aplicação da lei* (a qual manifesta a expressão de um poder soberano: através da lei, o soberano age, ela é a *soberania em ato*)[218].

[218] SENELLART (1989), p. 15.

Na Idade Média, conforme Senellart, há uma questão que se eleva com preponderância: como adequadamente *distinguir* o *tirano* do *rei justo*. Isidoro de Sevilla deriva *rex* de *recte regendo* (reinar retamente); nesse sentido, "rei justo" seria um verdadeiro pleonasmo. "Ser justo" provém do fato de "ser rei"; é da natureza do rei *ser justo*. Um "rei *injusto*" seria uma rematada e inaceitável contradição. Aquele que não governa retamente perde o título de rei e devém tirano[219].

Segue-se que, ao final do século XII, passa-se do fenômeno da partição territorial (época na qual o rei era tão-somente o "primeiro suserano") para um sistema no qual se objetiva a *unificação do território,* buscando-se assegurar a coesão da terra amealhada a propósito do feudalismo. Nesse sentido, é conferida *plenitude de poderes* ao rei, tendo *força de lei* tudo o que o *agrada*[220]. A lei é, pois, precedida. Estão postos, então, os fundamentos para uma teoria na qual se vislumbrará um poder soberano não mais estritamente adstrito à lei ou à moral.

O Estado, conforme Senellart, é uma realidade já na Idade Média, nada obstante o conceito ainda não esteja formado. Com efeito, a palavra *"status"* jamais virá, à época, desacompanhada de um complemento, não sendo, ainda, utilizada de maneira isolada. Dessa forma, *status* será sempre "*status* de alguma coisa": *status* do reino, *status* da coisa pública, remetendo à ideia de "estado", "condição", "situação". Atenta o filósofo francês, todavia, que a utilização do termo não está associada puramente a uma função *descritiva*, mas, mais que isso, carrega um valor *normativo*. Nesse sentido, "o *status* do reino não é tanto seu estado real quanto o conjunto de condições necessárias à sua conservação, sua 'forma' constitutiva. Por isso, *status* frequentemente se torna sinônimo de bem comum"[221]. A partir da segunda metade do século XIII, *"status"* acabará por se desvincular do "reino" e associar-se mais diretamente ao "rei" (*status regis*), denotando o *ofício*, a *dignidade real.* Esta encarnação do *status* na pessoa do rei é o fenômeno que lançará as bases para o desenvolvimento, dois séculos depois, do conceito de "Estado"[222]. Nesse sentido, promover-se uma correspondência entre *"ratio status regni"* ou *"ratio status regis"* – enquanto locuções utilizadas por juristas medievais para justificar adoção de determinadas medidas – e a "razão de Estado" não se afigura tarefa singela, sendo imperioso verificarem-se as distinções aí constantes.

---

[219] Ibid., p. 16.
[220] Ibid., p. 16.
[221] « le *status* du royaume n'est pas tant son état réel que l'ensemble de conditions nécessaires à sa conservation, sa 'forme' constitutive. Par là, *status* devient fréquemment synonyme de bien commun », ibid., p. 17.
[222] Ibid., p. 17.

O conceito de *ratio status* está associado à ideia de uma *subordinação a* um ordenamento ético, tendo como indispensável pressuposto o *respeito à lei*. A razão de Estado, a seu turno, tem justamente como ponto característico – conforme Senellart – desobstruir o poder soberano das amarras jurídicas ou morais, caso atendidas determinadas condições. Nesse sentido, o pensador francês propõe três observações basilares: (i) não se trata a *ratio status* medieval de um princípio de *exceção*, mas de um *princípio permanente*, objetivando a prática de atos *conformes* à essência e à forma do Estado (conformes à justiça), tendo como meta a manutenção deste. (ii) A teoria que sustenta a adoção de providências estatais de urgência (século XII) é engendrada a partir do conceito de *necessitas*. A *ratio status* remonta ao pensamento de Santo Agostinho, ao passo que a *necessitas* tem suas origens no *direito romano*. Conforme Senellart, a *necessitas* introduz entre o poder e a lei um terceiro elemento, a *guerra*[223]. Daí se verifica uma inversão fundamental: ao passo que, outrora, a lei interditava a guerra, agora é a guerra que, diante a determinadas condições, tornará viável a suspensão da lei[224]. (iii) A *necessitas* acaba por dar azo a duas teorias contrapostas: em uma, a *necessitas* está incluída em uma teoria jurídico-religiosa, desaguando-se em uma *razão de Estado cristã* (Giovanni Botero sendo seu principal nome); em outra, ao revés, a *necessitas* é separada da *ratio status*, dando ensancha ao pensamento de Maquiavel[225].

Dizíamos que ao final do século XII busca-se uma coesão e unidade territorial, conferindo-se plenitude de poderes ao rei, havendo força de lei aquilo que o agrada. Dentro deste contexto, Senellart traz à baila os ensinamentos do já mencionado filósofo inglês João de Salisbury (1115-1180), autor que advogava uma teoria *orgânica* na *res publica*.

Conforme os ensinamentos, de modo geral, dos Padres da Igreja, após a queda, os homens, no intuito de fazer cessar a violência, teriam levado a cabo um *pacto de submissão*. Entre os indivíduos e o Estado haveria, nessa visão, um vínculo de ordem *convencional*. Salisbury inova a respeito; publica em 1156 seu *Policraticus*, obra na qual apresenta sua metáfora do *corpo*. Assevera que a *res publica* é comparada a um corpo humano:

> Os padres são a alma; o rei, a cabeça; o conselho real, o coração do corpo político; os juízes e os administradores das províncias são os olhos, os ouvidos e a língua; os cavaleiros que protegem a sociedade são as mãos; os camponeses e os comerciantes, enfim, correspondem aos pés[226].

---

[223] Ibid., p. 18.
[224] Ibid., p. 19.
[225] Ibid., p. 19.
[226] « les prêtes sont l'âme, le roi la tête, le conseil Royal le cœur du corps politique ; les juges et les administrateurs des provinces sont les yeux, les oreilles et la langue ; les chevaliers qui protègent la société sont les mains ; les paysans et les marchands, enfin, correspondent aux pieds », ibid., p. 21.

Tal interpretação deu azo a se conceber a relação Estado-indivíduos sob um viés completamente novo. Não haveria apenas uma relação de pacto, mas *orgânica*, sendo o príncipe a cabeça e devendo bem governar seus membros. O Estado começa a se desgarrar das exigências da lei divina, na medida em que tem uma tarefa a cumprir, não se reduzindo a subordinar-se à Igreja. Deve ser assegurado o bem público e tal só é possível se houver uma unidade e coesão entre a cabeça e o restante do corpo. O príncipe, enquanto cabeça, não depende mais da autoridade da Igreja, mas unicamente de seu próprio julgamento[227]. Enquanto cabeça do corpo e representante da divindade na terra, o soberano não conhece superiores, encarna o poder público e se constitui *ministro do interesse público*. Estão constituídas as bases para uma teoria da autonomia real[228]. O príncipe não atua mais em nome da Igreja, mas em nome da *res publica*. Segundo Wilhelm Berges, estaria aí, no conceito de *ratio communis utilitatis* o embrião para o conceito de razão de Estado[229].

Uma vez que agora *ministro do interesse público* e desprovido de amarras que o tornem subordinado a quem quer que seja, como impedir que o príncipe extrapole os limites do bem comum e devenha, em consequência, tirano? Como obstaculizar que a *ratio status* se transforme em uma "razão de Estado *maquiavélica*"? Para João de Salisbury a resposta há de ser direta e simples: *todo tirano deve ser assassinado*[230]. É a contraposição apropriada para a transformação do príncipe em cabeça do corpo, ministro do interesse público. O príncipe que, sucumbindo à sua cupidez, agir em detrimento do interesse público, perde seu título de rei e devém tirano, devendo ser morto.

Senellart precisa que, em Salisbury, tirano é todo aquele que se serve do poder para satisfazer apetites pessoais de dominação. Aquele que se afasta de sua tarefa de levar a efeito o bem comum para fins de saciar seus próprios desejos, esse devém tirano. Nesse sentido, "entre o príncipe e o tirano não há espaço intermediário. Não há lugar, por consequência, para a *injustiça necessária* de uma razão de Estado"[231]. Importante frisar, entretanto, que Salisbury é homem da Igreja, e, nesse sentido, o assassínio do tirano não terá contornos de exortação a uma resistência, a uma revolta de ordem democrática, mas se dirige, única e exclusivamente, a cumprir aspectos de natureza *religiosa*. A questão do príncipe que se torna tirano não é analisada sob o prisma de rompimento de um pacto, mas no contexto de

---

[227] Jean de Salisbury, entretanto, vai sustentar que o príncipe é *ministro do sacerdote*. O príncipe tem poder sobre os *corpos*, a Igreja, o poder sobre as *almas*.
[228] SENELLART (1989), p. 23.
[229] SENELLART (1989), p. 24, em que cita BERGES, Wilhelm. *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*. Leipzig : Hiersemann. 1938, p. 139.
[230] SENELLART, Michel. (1989), p. 27.
[231] « entre le prince et le tyran il n'y a pas d'espace intermédiaire. Pas de place, par conséquent, pour *l'injustice nécessaire* d'une raison d'État », ibid., p. 28.

pecado e *punição*. Nesse sentido, o tiranicídio seria Deus agindo por intermédio do povo, com vistas à punição do homem pecador. Existe, pois, aí ainda uma *lei divina* a ser observada (à qual estaria o soberano subordinado) nessa visão de "razão de Estado medieval"[232]. Quanto a este aspecto, cabe ainda uma observação mais, Salisbury entende possível a utilização de *medidas de exceção* em apenas uma séria e singular situação: o caso do cometimento do crime de *lesa-majestade*, o mais próximo do sacrilégio. De fato, está-se aí diante do caso de um crime contra a dignidade do rei, imagem de Deus na terra; um crime, em outras palavras, que ataca a própria organização política. Nesse contexto, qualquer pessoa poderia promover a acusação (inclusive as correntemente a tanto interditadas na época, como escravos, soldados e mulheres), sendo viável até mesmo, consoante já apontamos, o ato de tortura para se fazer frente a tamanha excepcionalidade e punir-se rigorosamente o culpado. Resta claro, no ponto, portanto, já em João de Salisbury, a admissão da utilização de providências excepcionais, por exigências da *necessitas*, em prol da salvação da pátria. Senellart diz que é justamente deste aspecto que provirá a "razão de Estado maquiaveliana"[233].

Senellart aponta para a *defesa do reino* como conceito que permitiu se solidificar a competência do rei em detrimento da primazia da lei. A partir desse momento, século XIII, a questão que se coloca é perquirir acerca dos limites da lei com relação à ação do Estado. Em que casos é dado ao príncipe desgarrar-se dos comandos legais, assumindo a figura de *legibus solutus*? O pensador francês, nesse particular, aponta, como resposta, para o conceito da *necessidade*. A necessidade, até então atrelada seja à *existência do poder político*, seja às *obrigações do soberano*, assumirá, agora, uma nova faceta: dirá respeito, fundamentalmente, à questão "limites da lei" e "ação do Estado"[234]. Por conseguinte, à pergunta "quando poderá o rei ultrapassar a lei?" utilizar-se-á a *necessitas* como resposta. A necessidade, assim, traduzir-se-á em *estado de emergência*, o qual reclama a adoção de *medidas de exceção*. Nessa situação, a necessidade pública suspenderia todos os vínculos particulares, pactuais, naturais[235].

Todavia, até então, a questão era colocada no plano da "causa justa", requisito jurídico-religioso com vistas à aquilatação da *guerra defensiva*. Ou seja, a *necessidade* era utilizada para fins de *defesa do reino*. Eis que a necessidade, nada obstante, começa a legitimar um discurso, não mais simplesmente de defesa, mas de *ataque* (sob o argumento da defesa); aliás, nesse sentido foi, precisamente, o alerta de Kantorowicz já mencionado

---

[232] Ibid., p. 31.
[233] Ibid., p. 31.
[234] Ibid., p. 32.
[235] Ibid., p. 32.

anteriormente[236]. Sob tais condições, conforme Senellart, a *necessitas* termina por permitir à "invalidação de toda jurisdição"[237]. Acontece uma virada discursiva significativa, passando-se do argumento da *conquista* para a exigência de *segurança*. Da *guerra* vai-se à *necessitas*, por meio da qual é definida a *causa justa*, a partir daí *liberando-se das leis;* segundo Senellart, "a guerra, assim, não como fenômeno geral e permanente, mas como agressão contra um Estado, faz aparecer uma *necessitas* política, que, no contexto da causa justa, permite ao príncipe de se liberar das leis"[238].

A *necessitas*, assim, viabiliza ao rei declarar-se "fora da lei"[239], e nesse sentido acaba-se por romper a fronteira que bem delineava e caracterizava o príncipe *justo* em relação ao *tirano*. O limite entre ambos se borra e o que aparece aí é uma zona gris, cinzenta, um espaço movediço, em que o soberano pode passar da ação justa para a tirania de maneira natural, sem solução de continuidade[240]. Neste espaço, a lei se retrai e a necessidade é que vai

---

[236] KANTOROWICZ, op. cit., p. 106-7.

[237] SENELLART, Michel. (1989), p. 33.

[238] « la guerre, ainsi, non comme phénomène général et permanent, mais comme agression contre un Etat, fait apparaître une *necessitas* politique qui, dans le cadre de la cause juste, permet au prince de s'affranchir des lois », ibid., p. 34. A propósito do argumento de defesa, utilizado como "justa causa", hábil a propiciar a taxação extraordinária com vistas à sustentação das Cruzadas – *pro defensione [necessitate] Terrae Sanctae* – e, nesta mesma lógica, na sequência, o argumento da taxação ante a justa causa da "defesa do reino" – *pro defensione [necessitate] regni* –, vale observar as lições de KANTOROWICZ, op. cit., p. 235. Vale anotar, a propósito, como o historiador aponta que tanto a *Ecclesia,* quanto os demais reinos se utilizaram do argumento da "necessidade" para fins de suplantar as regras comumente estabelecidas: "What was good for the *regnum Christi regis*, Jerusalem and the Holy Land, was good also for the *regnum regis Siciliae, Angliae,* or *Francorum*. If a special and extraordinary taxation was justifiable in the case of an emergency of Jerusalem, it seemed justifiable too - especially in the age of the purely political and secular crusades of the thirteenth century - to meet the emergencies of the territorial kingdoms in the same fashion". Em tradução nossa: "O que era bom para o *regnum Christi regis*, Jerusalém e Terra Santa, também o era para o *regnum regis Siciliae, Angliae* ou *Francorum*. Se uma taxação especial e extraordinária era justificável no caso de uma emergência de Jerusalém, ela parecia, da mesma forma, também justificável – especialmente na era das cruzadas puramente políticas e seculares do século XIII – para enfrentar as emergências dos reinos territoriais", ibidem.

[239] Nesse ponto, interessante perceber o que dito por Carl Schmitt – em relação à figura do soberano –, em seu *Teologia Política:* "O caso excepcional, aquele que não está previsto na ordem jurídica vigente, pode, no limite, ser qualificado como caso de extrema necessidade, de perigo para a existência do Estado ou de outra maneira análoga, mas não se pode delimitá-lo rigorosamente. Entretanto, este caso atualiza o problema do sujeito da soberania, ou seja, o problema mesmo da soberania. Não se pode assinalar com clareza quando um caso é de necessidade, nem cabe tampouco dispor com anterioridade rigorosamente o que em tal ocasião convém se o caso de necessidade é realmente extremo e se aspira a dominar a situação. O suposto e o conteúdo da competência são então necessariamente ilimitados. Não se trata, por conseguinte, de uma competência no sentido que o termo tem dentro do sistema do Estado de direito. A constituição pode, no máximo, assinalar quem está autorizado a atuar em tal caso. Se a atuação não está submetida a controle algum nem dividida entre diferentes poderes que se limitam e equilibram reciprocamente, como ocorre na prática do Estado de direito, no ponto se vê quem é o soberano. Ele decide se o caso proposto é ou não de necessidade e o que deve suceder para dominar a situação. Cai, pois, fora da ordem jurídica normalmente vigente, sem deixar por isso de pertencer a ela, uma vez que tem competência para decidir se a Constituição pode ser suspensa *in toto"* – tradução nossa de SCHMITT (2009), p. 14.

[240] Nesse ponto é interessante lembrar a tese agambeniana atinente à soberania *in* AGAMBEN (1995), em que é trazida reflexão sobre o conceito de exceção e o habitar pelo soberano de uma zona cinzenta, em que todos os atos estão autorizados e em que a vida humana torna-se "pura vida nua", matável de maneira legitimada. O direito se retrai, agindo as medidas de exceção.

ditar quais são as regras, em vista da salvação da pátria. *Justamente nesse espaço é que vai se dar e se engendrar a razão de Estado.* O filósofo francês, a propósito traz à baila os ensinamentos de Jean Bodin, para quem, colocadas as extremidades à parte, "não é tão fácil julgar quando um príncipe tem algo de um bom rei e de um tirano. Tempo, lugares, pessoas, ocasiões que se apresentam, frequentemente constrangem os príncipes a fazerem coisas que parecem tirânicas a uns e louváveis a outros"[241]. Nesse sentido, Senellart conclui:

> A necessidade se espalha na diversidade das circunstâncias. Não há mais, por consequência, critério estrito do poder justo, mas um limite flutuante cujas sinuosidades desenham o campo soberano da razão de Estado. O imperativo do bem público suplantou a autoridade da lei[242].

3.3 LIMIAR

Parece-nos, de um lado, sensato devermos nos guardar da tentação de generalização (achatando-se diferenças notórias), orientada a se buscar localizar e revelar uma *raison d'Etat* escondida por toda parte e em todo tempo. A ideia sustentada por Gaines Post, no sentido da existência de uma *ratio status*, em certa medida, *atemporal* viabilizaria dar-se azo à minimização de diferenças nítidas, manifestas e não negligenciáveis entre os tempos dos séculos XIII e XIV e aqueles dos séculos XVI e XVII. Com efeito, a nós se apresenta difícil conceber que os problemas enfrentados por Giovanni Botero, Jean Bodin e Gabriel Naudé, *v.g.*, poderiam encontrar consonância e correspondência àqueles vividos por Baldo dos Ubaldi e Bártolo de Sassoferrato. De fato, o raiar da Modernidade talvez tenha imprimido a fratura mais pujante que nossa história política já teve a oportunidade de experimentar. O Estado, concebido como entidade fictícia, destacada tanto da pessoa do governante quanto dos governados, mas mesmo a ideia explicitamente apresentada por Botero, vislumbrando o Estado como *dominio*, como *relação* entre governantes e governados, parece-nos não ser identificável mais remotamente, o que é de todo importante para uma análise sobre a presença e operabilidade, entre os atos políticos, de uma efetiva – ou mesmo ainda turva – "razão *de Estado*".

---

[241] « il n'est pas si aisé à iuger, quand vn Prince tient quelque chose d'vn bon Roy & d'vn tyran. Car le temps, les lieux, les personnes, les occasions qui se présentent, contraignēt souuent les Princes à faire choses qui semblent tyranniques aux vns & louables aux autres », BODIN, Jean. *Les six livres de la République*. Genebra: Estienne Gamonet, 1629. p. 294. A passagem é encontrada, em tradução portuguesa, em BODIN, Jean. *Os Seis Livros da República*. Tradução de José Ignacio Coelho Mendes Neto. São Paulo: Ícone, 2012. t. 2. p. 55-6.

[242] « La nécessité s'éparpille dans la diversité des circonstances. Il n'y a plus, par conséquent, de critère strict du pouvoir juste, mais une limite fluctuante dont les sinuosités dessinent le champ souverain de la raison d'Etat. L'impératif du bien public a supplanté l'autorité de la loi », SENELLART, Michel. (1989), p. 35.

Nada obstante, por outro lado, os imperativos, tão bem expostos por Gaines Post, decorrentes de axiomas como *salus populi suprema lex esto* e *necessitas legem non habet;* as exigências de se deflagrarem ações políticas em ordem a atender à *utilitas* (*evidens, publica* ou *communis*), à justa causa, à *necessitas publica*, ao bem comum, à preservação da ordem pública; ações políticas amparadas em uma *ratio publicae utilitatis*, *ratio status*, *ratio civitatis*, ligadas ao *status reipublicae;* todos estes elementos – diante da precisa análise de Post – parecem nos arrebatar ante sua atualidade desconcertante. Some-se a isso a advertência inatacável de Post, no sentido de que traços medievais seriam identificáveis nos autores correntemente associados à teorização da razão de Estado (é o caso, *v.g.*, em Maquiavel e Botero); de fato, não há como não lhe dar razão nesse ponto. E, com efeito, vão nessa mesma linha, diagnosticando, no Medievo – ou mesmo na Antiguidade –, sinais arcaicos inerentes a uma *ideia* de "razão de Estado", autores pujantes como Kantorowicz e Meinecke, nada obstante este último compreenda que a paternidade do conceito de razão de Estado deve ser, categoricamente, atribuída a Nicolau Maquiavel; Maquiavel que, com efeito, trará, justamente, como uma de suas categorias fundamentais (além da *fortuna* e da *virtù*, cuja significação ele busca precisamente na Antiguidade) a *necessità*, conceito cujas potência e centralidade ao debate político já se nos afiguraram amplamente constatáveis pelas análises de Post e Senellart[243].

Demais disso, na ótica do presente trabalho, que busca, dentre seus objetivos, perquirir e localizar a razão de Estado no interior da *tensão soberania-governo,* vemos que, nesta fase inicial de pretensa conformação do conceito, os elementos recolhidos, sobretudo por Post, para fins de se reconhecer já, porventura, as nuances operativas de uma *ratio status*, encontram maior aproximação, sem dúvidas, ao âmbito da *soberania*.

Vale enfatizar, no entanto, que seria incorreto afirmar, por exemplo, que sequer haveria uma ação governativa à época dos séculos XII e XIII. Se, por um lado, os efetivos traços do governo moderno são, indubitavelmente, verificáveis a partir do século XVIII, conforme a leitura de Foucault (o qual, a despeito de reconhecer, bem verdade, no pastorado cristão o arquétipo do paradigma governamental moderno, verifica que o governo se instala na organização política efetivamente a partir da conformação do fenômeno da população, da ação dos fisiocratas e do advento da instituição policial, vendo o *poitevin* aí, inclusive, uma mudança de paradigma, de racionalidade); vale lembrar, todavia, que Agamben –

[243] Vale apontar que o conceito de necessidade, volta e meia, revirá a permear a argumentação deste trabalho e dele voltaremos a nos ocupar com mais vagar, sobretudo, quando do capítulo respeitante à análise do golpe de Estado.

promovendo uma genealogia teológica do governo – constata uma das primeiras expressões, no âmbito da *imanência*, da cisão reino-governo justamente no século XIII – por ocasião das discussões em torno da figura do *rex inutilis*. Com efeito, em 1245, ante a constatação da impossibilidade de Sancho II seguir conduzindo Portugal, o papa Inocêncio IV, então, emite a decretal *Grandi non immerito*, com vistas, por um lado, a manter a *dignitas* real a Sancho II, mas, por outro, a conferir a *administração*, o *governo* do reino, a seu irmão, Afonso. Veja-se:

> "O lugar em que a distinção entre Reino e Governo encontra pela primeira vez sua formulação técnica em âmbito jurídico é nas discussões que conduzem à elaboração do "tipo político" do *rex inutilis*, feita pelos canonistas entre os séculos XII e XIII. (...) é mérito dos canonistas, especialmente de Hugúcio de Pisa, ter feito do *rex inutilis* o paradigma da distinção entre *dignitas* e *administratio*, entre a função e a atividade em que se explicita. De acordo com tal doutrina, a doença, a velhice, a loucura ou a ignávia de um príncipe ou de um prelado não implicam necessariamente sua deposição, mas sobretudo a separação entre a *dignitas*, que continua inamovível de sua pessoa, e o exercício, que é confiado a um *coadiutor* [coadjutor] ou *curator* [curador]. (...) Foi com base nessas elaborações canonísticas que Inocêncio IV, em 1245, a pedido do clero e da nobreza portuguesa, emitiu a decretal *Grandi*, com que atribuiu a Afonso de Boulogne, irmão do rei Sancho II, que havia se mostrado incapaz de governar, a *cura et administratio generalis et libera* [o cuidado e a administração geral e livre] do reino, mas deixando ao soberano sua *dignitas* real"[244].

Nada obstante tais situações excepcionais já pusessem a nu este processo que se encontrava em curso, mesmo que ainda de forma incipiente, dirigido ao destacamento, no campo da imanência, entre soberania e governo – distinção esta que se apresentaria tão notável nos tempos seguintes –, vale lembrar que, em tal época, que precede mesmo a própria formação do Estado moderno, há uma evidente concentração de poder e seu exercício na figura do soberano. Nesse sentido, se, quando muito, poderíamos, ainda que a custo, porventura lobrigar elementos próprios à operabilidade de uma *ratio status* já nesse momento, vale observar que tais elementos funcionam ainda – ousamos dizer – no interior da lógica soberana, coercitiva, impositiva, que, à época, gozava de inegável proeminência.

Dessa forma, nada obstante a exposição de Post não deixe de trazer elementos importantes para um estudo genealógico da razão de Estado moderna, o historiador acaba por reduzir o âmbito de análise desta apenas ao seu aspecto *excepcional* e derrogatório, à ação de exceção, perpetrada pelo governante soberano em caso de necessidade, para fins de salvação do *status reipublicae* (proceder que hoje, percebemos, está muito mais aproximado, *per se*, à

---

[244] AGAMBEN, Giorgio. *O Reino e a Glória*. Uma genealogia teológica da economia e do governo. Tradução de Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011. p. 113-4.

figura da soberania/exceção jurídica do que propriamente à do governo[245]). Nesse sentido, Post deixa de perceber que a razão de Estado justamente se legitima e se instala, modernamente, como *prática governamental* da natureza das coisas (esta será precisamente a contribuição que, como veremos, aportará Michel Foucault, analisando, explicitamente, a razão de Estado sob o viés *governativo*). Com efeito, a razão de Estado não se reduz ao âmbito da soberania (a propósito, não sem razão está associada à *arte de governar*), e parece ser esta precisamente a falha interpretativa que Gaines Post deixa entrever ao tencionar encontrar uma razão de Estado em toda parte e por todo tempo (daí que justamente não poderá tratar a razão de Estado senão sob o viés da derrogação, da soberania). Se a razão de Estado se consolidou foi, justamente, por se apresentar, em grande medida, sob a roupagem de *técnica governamental*, utilizando-se da natureza das coisas e dos acontecimentos para o fim de governar as pessoas, as populações de maneira *não-violenta*[246], sem uso da força, salvo em situações muito pontuais, específicas e excepcionais[247]. Aí estão, a nosso sentir, a limitação interpretativa de Post e a contribuição significativa de Michel Foucault.

Mas contenhamos um avanço demasiado no presente momento. Percebamos, antes, uma política que, no raiar da Modernidade, se desdobrará a partir da *necessidade* e do afrontamento, promovendo, então, um corte profundo, uma clara ruptura entre moralidade cristã e as exigências inerentes a esta nova organização política que então estava a surgir, o Estado; uma ação política que deverá estar sempre vigilante, forte e pronta à operação; uma *virtù* que deverá fazer frente à corrente impetuosa da *fortuna* e que, para tanto, poderá se servir da dissimulação, da astúcia, do cálculo hábil e estratégico, da mentira, da crueldade (aquilo que, mais tarde, quiçá, afigurar-se-á talvez de observância inevitável aos bons seguidores da razão de Estado); analisemos, pois, as categorias maquiavelianas da *necessità*, da *fortuna* e da *virtù* e os argumentos favoráveis e contrários ao entendimento que sustenta dever-se atribuir ao pensador florentino a paternidade de tão fundamental conceito, que definitivamente marcará a história e o pensamento da política moderna ocidental.

---

[245] Governo que é o cenário por excelência de operação da razão de Estado moderna.

[246] "O governo define-se, portanto, como uma forma muito particular de atividade, necessariamente não violenta (no sentido de "contra a natureza" que esse termo tem no pensamento medieval, em que se opõe a *spontaneus, qui sponte fit*) [espontâneo, que se faz sem esforço], que se articula através da própria natureza das coisas governadas", AGAMBEN (2011), p. 148.

[247] Pontuaremos, a propósito, mais adiante, a visão de Naudé, no sentido de que os golpes de Estado não podem senão se apresentar *raramente*.

4 NICOLAU MAQUIAVEL: O PAI DA IDEIA DE RAZÃO DE ESTADO?

« son livre [de Scipione Ammirato] vitupère la fallacieuse raison d'État, source d'athéisme ; il condamne Machiavel, son théoricien, et rapporte que le Pape Pie V appelait cette raison d'État une "raison d'Enfer" ».
Etienne Thuau

As linhas que se seguem serão destinadas a analisar o entendimento segundo o qual a paternidade do conceito de razão de Estado estaria em Nicolau Maquiavel. Questão recorrente na temática da razão de Estado, o deferimento da origem do conceito a Maquiavel é sustentado com vigor, dentre outros, pelo historiador alemão Friedrich Meinecke, compreensão à qual se oporão, *e.g.*, Michel Senellart e Cesare Vasoli, autores cujos pensamentos serão aqui trazidos, com vistas à exposição do problema e dos diversos pontos de vista direcionados à sua resolução.

Meinecke, exibindo uma orientação acerca do conceito de razão de Estado bastante aproximada ao polo da *soberania*, irá asseverar que é lícito concluir-se pela gênese maquiaveliana da razão de Estado, na medida em que o florentino ocasionará uma *ruptura* fundamental na política, cindindo os assuntos a esta relacionados daqueles respeitantes à *moral* e à *religião* (sobretudo cristã). O historiador fundamentalmente concebe uma razão de Estado que está muito aproximada a noções como a potência, a coragem, o ímpeto, a liderança do soberano, e nesse sentido nada mais compreensível do que apoiar a gênese de uma ideia tal na doutrina maquiaveliana. Com vai explicar Senellart, ademais, o fato de Meinecke, *a priori*, ser adepto do historicismo – teoria histórica por meio da qual se verifica um afastamento em relação aos direitos naturais e aos valores transcendentes – também teria contribuído para a formação da compreensão meineckiana sobre a origem do conceito de razão de Estado. Meinecke observa que, em Maquiavel, a uma moral religiosa ou ordinária contrapor-se-ia uma moral política, extraordinária, de natureza especial, acessada apenas pelos agentes políticos mais capazes, mais hábeis, precisamente aqueles detentores da *virtù*, uma categoria que Maquiavel vai tomar de empréstimo da Antiguidade. *Aliás, seria vocação natural do Estado produzir e desenvolver esta* virtù[248]. O papel da religião a Maquiavel, na visão de Meinecke, será *instrumentalizado* (ponto de vista que será, em certa medida, contestado por Vasoli), devendo servir à finalidade por excelência, qual seja, a conservação

[248] Guardando-se todas as diferenças, vale, de todo modo, apontar a contraposição ao pensamento de Giorgio Agamben, por exemplo, para quem a vocação por excelência do Estado não será a produção de uma vida virtuosa, mas, sim, a produção de uma vida despojada de sua dignidade jurídica, uma *vida nua*, apenas incluída na ordem jurídica na medida de seu abandono.

do reino, do principado. A fim de que tal preservação se afigure possível, o soberano deverá permanecer vigilante e constantemente bem preparado (aí está a *virtù*), a fim de fazer frente ao imprevisto, à *fortuna*, à qual, cedo ou tarde, se abaterá sobre o reino, com sua impetuosa força. Meinecke, apoiado na filosofia maquiaveliana, observa que, na medida em que a *fortuna* é ardilosa e astuta, é válido retribuí-la na mesma moeda, agindo contra ela com astúcia e ardil, se assim se fizer necessário. Nesse sentido, os meios repreensíveis serão justificados, em política, quando se tratar de fornecer ou conservar ao Estado a força necessária. Dessa forma, *perceberemos uma ideia de razão de Estado bastante atrelada à soberania.* Veremos, de outra parte, um agir político que está bastante aproximado à autonomia humana; o desenvolvimento da *virtù* fará com que bem se enfrente a *fortuna.* Associar-se-ia às categorias da *virtù* e da *fortuna* a ideia da *necessità*. Aí estará um elemento central – e que devirá fundamental inclusive na contemporaneidade – ao desenvolvimento da razão de Estado. Junto à *virtù*, fonte criadora e dispensadora da força hábil a criar e preservar os Estados, a *necessità,* de pujança maior que a da razão, apresentar-se-ia como força constrangedora capaz de impelir os indivíduos à ação. A moralidade do Estado se conformará a partir da *necessità*, sendo esta a última e a mais forte de todas as armas. Maquiavel, assim, alçará a necessidade a *norma geral*, permitindo não apenas um excepcionar pontual da regra, em uma determinada situação, *casualiter*, mas, ao contrário, a *colocação em xeque e a suspensão de todo o ordenamento jurídico*, se o soberano assim entender legítimo para a preservação do principado. Assim, não será preciso o soberano valer-se de subterfúgios ou justificativas, poderá ser trapaceiro, astuto ou cruel, se a necessidade assim o exigir; necessidade que fará com que a razão de Estado – a partir de tal ótica – se manifeste preponderantemente sob o viés do *poder soberano*. Tais, como veremos, serão, no entendimento de Meinecke, os elementos hábeis a conceber-se uma ideia da razão de Estado já em Maquiavel. Na sequência, em Michel Senellart e em Cesare Vasoli, veremos o outro lado da moeda, com suas críticas implacáveis ao entendimento meineckiano.

4.1 MAQUIAVEL SOB A LUPA DE FRIEDRICH MEINECKE: O FLORENTINO COMO PAI DA TEORIA DA RAZÃO DE ESTADO

A propósito da influência, bastante patente, exercida pela Igreja sobre o poder soberano no tempo do medievo, o historiador alemão Friedrich Meinecke vai afirmar que, em

princípio, "a Idade Média não admitia nem política nem razão de Estado"[249] – embora, segundo ele, na prática, as exigências políticas tenham, de fato, determinado um agir bastante diverso, sobretudo no final da Idade Média, quando se avolumam as ideias de uma política voltada à *puissance*. A propósito, o historiador alemão cita os imperadores Frederico II e Carlos IV, do Sacro Império Romano-Germânico, e os reis franceses Felipe IV e Luís XI, os quais teriam traduzido exemplos de uma política norteada antes por elementos racionais e desvencilhada de escrúpulos[250]. Igualmente, no seio da própria Igreja, a necessidade de tomada de decisões, levando-se em conta antes aspectos de natureza utilitária ou interesses materiais e políticos em detrimento de valores estritamente espirituais e morais (*v.g.*, organização do sistema financeiro dos papas) prenunciaram o surgimento de uma política em novos termos. Todavia, na visão do historiador, o que será verdadeiramente determinante para uma virada em termos políticos é o advento das *nacionalidades* e o desejo dos soberanos de assegurarem, não por meios feudais, mas políticos, a *coesão* do *território* amealhado. Tal acaba por ensejar a ruína da velha ideia do *"corpus christianum universal"*, em favor dos "novos núcleos de autoridade nacional e particularista"[251].

Outro ponto importante, destacado por Meinecke, neste particular, é a distinção que se faz ao final da Idade Média entre *direito natural ideal* e *direito positivo*, acabando-se por diminuir, por tal meio, o fardo existente sobre o Estado, relativamente à necessidade de observância aos ditames jurídicos. Nesse sentido, advoga-se a existência, por um lado, de um direito *positivo*, *produzido*, relativamente ao qual o Estado se encontra *sobre*, e, por outro, um direito *natural*, plasmado de ditames universais, que escapa ao alcance e à influência do Estado, e ao qual este deve se submeter. É dizer, ainda que se verifique uma esfera do direito à qual a estatalidade deve observância, há uma parcela do âmbito jurídico em relação à qual o Estado *não está submetido* e da qual pode se desgarrar em caso de *necessidade*; portanto, a concepção de uma "nova necessidade para o Estado"[252]. *Aqui, segundo nos parece, pode-se*

---

[249] "le Moyen Age n'admettait ni politique ni raison d'Etat", MEINECKE, op. cit., p. 32. Tal afirmação é exarada pelo historiador alemão a partir das lições de KERN, Fritz. *Recht und Verfassung im Mittelalter*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 1965. Disponível em: <http://www.fritzkern.de/uploads/1478352979-OunyGH7LWs-Recht%20und%20Verfassung%20im%20MA.compressed.pdf>. Acesso em: 29 nov. 2018. Meinecke, a concluir nestes termos, parece valer-se da seguinte afirmação de Kern: "Politik oder Staatsräson wird im Mittelalter überhaupt nicht anerkannt", p. 90.

[250] MEINECKE, op. cit., p. 32.

[251] Ibid., p. 33.

[252] Nesse sentido, vale a pena citar Meinecke : « Alors apparaissent déjà çà et là des déclarations de principes conduisant à la conception d'une nouvelle 'nécessité' pour l'État. Philippe de Leyde, ecclésiastique au service du comte de Hollande, écrivit au XIVe siècle un traité De cura reipublicae et sorte principantis, où il soutenait la thèse que le seigneur devait retirer à une ville ou à un particulier un privilège accordé par lui, s'il en résultait un dommage pour la 'publica utilitas'. D'une façon plus générale encore, Jean Gerson déclarait en 1404 que si des

bem perceber, em Meinecke, a ideia de uma razão de Estado voltada sobretudo ao exercício do poder soberano.

De todo modo, Meinecke enfatiza que, mesmo ao tempo em que o cristianismo se despojava de muitas de suas exigências mais intransigentes em relação ao Estado e à política, a imagem de um *mundo dual* imposta pelos dogmas cristãos (adicionada à ideia de pecado, ausente na Antiguidade) seguiu exercendo grande influência. Nesse sentido, o historiador alemão afirma que uma teorização da ação política desgarrada por completo dos valores morais ou dos dogmas cristãos somente poderia vir de um *pagão*, que ainda voltava seus olhos para a Antiguidade; alguém que valorizasse a religião naquilo que ela favorecia ao surgimento de grandes heróis, confiantes e orgulhosos, é dizer, a religião romana; um sujeito pagão que pouco caso fizesse aos prometidos terrores do Inferno e que, nessa condição, então, pudesse abordar a natureza deste fenômeno político com a mesma tranquilidade de espírito que os pensadores da Antiguidade (despreocupados quanto aos fardos impostos pelo cristianismo). Na visão do historiador, este alguém seria Niccolò Machiavelli, o primeiro, segundo Meinecke, a tratar da teoria da razão de Estado[253].

Maquiavel nasce em Florença em 3 de maio de 1469 e morre em 21 de junho de 1527, nesta mesma cidade. Sob os auspícios da família Médici, exerceu funções públicas junto à República Florentina durante o período de quatorze anos, momento em que participou de diversas missões diplomáticas, estando muito próximo ao poder e, assim, podendo observar e bem conhecer os meandros da ação política. Autor cuja importância é diretamente proporcional à dimensão da controvérsia que seus escritos ainda hoje suscitam, é detentor de uma obra que se abre a uma multiplicidade de interpretações, sendo, indiscutivelmente, um

---

lois venaient à s'opposer au maintien de la paix, qui, au Moyen Age, était le but suprême, il fallait ou bien les interpréter conformément à ce but, ou les abroger totalement, car 'necessitas legem non habet'. Jean Petit, docteur en théologie et domestique du duc de Bourgogne, se montra encore plus hardi. Dans un discours (vrai discours de sophiste) prononcé à Paris en mars 1408, pour défendre son maître qui avait fait assassiner le duc Luis d'Orléans, il déclarait que les promesses et alliances entre chevaliers ne devaient pas être tenues si elles causaient un préjudice au prince ou à la chose publique : les tenir serait même, dans ce cas, contraire aux lois naturelles et divines » (Ibid., p. 33); em tradução nossa: "Então aparecem aqui e acolá declarações de princípios conduzindo à concepção de uma nova 'necessidade' para o Estado. Philippe de Leyde, eclesiástico a serviço do conde de Holanda, escreveu no século XIV um tratado, *De cura reipublicae et sorte principantis*, no qual ele sustentava a tese de que o senhor devia retirar de uma cidade ou de um particular um privilégio por ele concedido, caso deste privilégio resultasse um dano para a *publica utilitas*. De uma forma mais geral ainda, Jean Gerson declarava em 1404 que, se leis viessem a se opor à manutenção da paz, a qual, na Idade Média, era o objetivo supremo, era preciso ou interpretá-las de acordo com este objetivo ou as ab-rogar totalmente, porque *necessitas legem non habet*. Jean Petit, doutor em teologia e doméstico do duque de Borgonha, mostrou-se ainda mais audacioso. Em um discurso (verdadeiro discurso de sofista) pronunciado em Paris em março de 1408, para defender seu mestre que tinha feito assassinar o duque Luis d'Orléans, declarava que as promessas e alianças entre cavaleiros não deviam ser mantidas se elas causassem um dano ao príncipe ou à coisa pública: mantê-las seria mesmo, neste caso, contrário às leis naturais e divinas".

[253] Ibid., p. 34.

dos fundadores da política moderna. A Maquiavel, não raro, é atribuído o título de *pai da razão de Estado*. Autores como Friedrich Meinecke, Benedetto Croce[254] e, ousamos aí incluir, Quentin Skinner[255] sustentam haver Maquiavel, de fato, inventado a teoria da razão de Estado. Vejamos de maneira mais detida o ponto de vista de Friedrich Meinecke.

Meinecke enfatiza que Maquiavel foi o primeiro a meditar sobre a natureza da razão de Estado. Nada obstante o termo esteja ausente na obra do florentino, o historiador alemão está definitivamente convencido que a teoria da razão de Estado se encontra exposta, pela primeira vez, em Maquiavel[256]. Aduz que, repetidas vezes, lamenta-se não haver o filósofo florentino tecido considerações sobre qual seria a verdadeira *finalidade* do Estado; tal conclusão, em realidade, na visão de Meinecke, se apresenta falsa. Segundo referido pensador, Maquiavel dedicou sua vida, justamente, a tencionar esclarecer efetivamente esta questão, o que estaria devidamente assentado em suas explicações atinentes à ideia de razão de Estado.

Conforme o historiador alemão, o pensamento de Maquiavel é, sobretudo, influenciado por dois grandes aspectos:

(i) *Colapso político*. A península italiana, no século XV, gozava de independência e se encontrava relativamente contrabalançada, a partir do equilíbrio de poder havido entre os cinco Estados: Nápoles, Florença, Veneza, Milão e os Estados da Igreja. Ocorre que, a partir de 1494, uma série de infortúnios se abate sobre tais Estados (invasões francesas e espanholas, a perda de independência de Milão e Nápoles, mudanças na forma de governo em Florença e intensas e generalizadas intervenções estrangeiras sobre toda a península). Tais acontecimentos, segundo Meinecke, teriam sido determinantes para a formação do (apaixonado) pensamento político maquiaveliano, sobretudo em razão de o florentino haver exercido as funções de secretário e diplomata da República de Florença até 1512. Nesse sentido, a partir das experiências vividas (e é importante salientar que Maquiavel escreve a partir do que vivenciou), das situações políticas presenciadas e observadas, tal pensador tece sua doutrina, da qual ressaem, em caráter principal e primeiro, duas obras: *O Príncipe* e *Discursos sobre a Primeira Década de Tito-Lívio*. O primeiro – dedicado à família Médici, que ascendia ao poder e à qual Maquiavel necessitou pedir apoio ante as reviravoltas políticas e perseguições havidas – objetiva, como sabido, orientar o príncipe novo a fundar um Estado

---

[254] CROCE, Benedetto. *La philosophie comme histoire de la liberté*. Paris: Seuil, 1983. p. 245-248, conforme SENELLART, Michel. *La raison d'État antimachiavélienne*. In: LAZZERI, Christian e REYNIÉ, Dominique (Org.). La raison d'État : politique et rationalité. Paris: PUF, 1992. p. 18.

[255] Consoante podemos concluir de SKINNER, Quentin. *Les Fondements de la pensée politique moderne*. Tradução de Jerome Grossman e Jean-Yves Pouilloux. Paris: Albin Michel. 2009. p. 352.

[256] MEINECKE, op. cit., p. 34.

a partir das mais adversas condições e circunstâncias. Com acento indiscutível sobre a *monarquia*, traz lições que, ante sua clareza e crueza, abriram-se a múltiplas interpretações. Quanto aos *Discursos*, Maquiavel enfatiza a *república*, acentuando a importância do povo enquanto garantidor da liberdade. Meinecke aponta para a existência de um conflito interno em Maquiavel entre a necessidade de garantir a guarida dos Médicis (devendo, pois, enaltecer os benefícios da monarquia, o que o faz no *Príncipe*) e suas concepções particulares quanto ao melhor governo para um Estado (o qual repousaria na república, tema dos *Discursos*). No encontro destes dois vieses, ao menos aparentemente contraditórios, surgirá, segundo Meinecke, no que há de mais nobre e abjeto, o entendimento maquiaveliano acerca da razão de Estado:

> Assim nasceu o desacordo entre seu interesse pessoal e seu antigo ideal de liberdades republicanas. Sua grandeza foi de buscar assumir este desacordo e conciliar estas duas tendências. Sobre o terreno negro e um pouco sórdido de um egoísmo sem dissimulação nem escrúpulos puseram-se a crescer novas e fortes ideias quanto à relação da república e da monarquia e quanto à nova missão nacional desta última: e é assim que nele se formou a imagem da razão de Estado em sua integridade e sua brutalidade, com tudo o que ela comporta de puro e de impuro, de elevado e de odioso[257].

(ii) *Renovação do espírito*. O segundo aspecto que, na análise do pensador alemão, molda o pensamento maquiaveliano diz respeito à suas crenças e convicções de ordem espiritual. Em Maquiavel não faziam eco os ideais cristãos. Interessava-lhe aprofundar suas ideias quanto às condições de formação e manutenção do Estado, quais são suas possíveis vicissitudes, quais os benefícios, que formas e regimes são os mais apropriados a determinadas situações. Há, pois, no florentino, um pensamento de ordem *racional*, *empírica*. E, nada obstante exteriorizasse um comportamento respeitoso (plasmado por vezes de refinada ironia), Maquiavel – conforme Meinecke – atacou gravemente a Igreja, acusando-a de, através do Cristianismo, tornar as pessoas fracas, desencorajadas e humildes[258]. Nesse sentido, embora entendesse o aspecto fundamental da religião, tal não se encontrava por certo no Cristianismo, mas na religião romana, que fazia os indivíduos devirem corajosos, fortes e orgulhosos. A "grandeza dell'animo", a "forza del corpo" e a beleza encontravam-se,

---

[257] « Ainsi naquit le désaccord entre son intérêt personnel et son ancien idéal de libertés républicaines. Ce fut sa grandeur que de chercher à assumer ce désaccord et à concilier ces deux tendances. Sur le terreau noir et quelque peu sordide d'un égoïsme sans dissimulation ni scrupules se mirent à croître de nouvelles et fortes idées quant au rapport de la république et de la monarchie et quant à la nouvelle mission nationale de cette dernière : et c'est ainsi que se forma en lui l'image de la raison d'Etat dans son intégrité et sa brutalité, avec tout ce qu'elle comporte de pur et d'impur, d'élevé et de haïssable », ibid., p. 35.

[258] MAQUIAVEL, Nicolau. Discours sur la première décade de Tite-Live. In: *Œuvres complètes*. Paris: P.-A. Bourdier, 1867. t. 1. p. 498 ; MEINECKE, op. cit., p. 35.

portanto, na *religião pagã*, produtora de verdadeiros heróis. Desta forma, o estabelecimento de uma ética cristã dualista, espiritualista e menosprezadora dos instintos naturais era frontalmente repelido por Maquiavel. Dessa forma, o historiador alemão assevera que, nada obstante conservasse claras as concepções de bem e mal, o florentino almejava uma nova moral, que seguisse a voz da natureza[259].

Nesta moral proposta por Maquiavel, bastante distanciada do que propugnava o cristianismo, funcionavam como valores principais aqueles contidos em uma rica noção extraída da Antiguidade, articulada e retrabalhada pelo florentino: a noção de *virtù*, cuja definição extraímos das observações de Meinecke:

> "Era uma noção extremamente rica, tomada de empréstimo sem dúvida da tradição da Antiguidade e do humanismo, mas inteiramente modificada pelo sentimento individual; ela comportava seguramente qualidades morais, mas devia designar desde a origem uma energia particular conferida ao homem pela natureza, a coragem e a força para levar a cabo altos feitos políticos e guerreiros, e sobretudo a capacidade de fundar Estados, em particular repúblicas, e de os manter vivos e florescentes. (...) Ela compreendia então as virtudes do cidadão e aquelas do governante, o devotamento à coisa pública, tanto quanto a sabedoria, a firmeza, e a ambição dos grandes fundadores e chefes de Estados"[260].

Mas é de se enfatizar que os governantes deveriam possuir uma *virtù* especial, superior, de *segunda ordem*, espécie aperfeiçoada da *virtù* primitiva, natural; tal espécie de *virtù* é que retiraria do caráter mediano da humanidade as verdadeiras virtudes cívicas, deferidas às pessoas com capacidades a tanto e necessárias ao bom governo. E a *virtù* de segunda ordem apenas poderia florescer em um povo que guardasse uma essência natural. Meinecke vai apontar que atentar-se para esta *virtù* especial, superior, se apresenta fundamental para se bem compreender o pensamento do florentino. Ao bom governo, deveria se afigurar presente esta *virtù* de segunda ordem, própria ao dirigente capaz e habilidoso.

Ao privilegiar a república, em seus Discursos, Maquiavel, de toda sorte, não acreditava piamente em uma *"virtude incorruptível"* inerente ao "republicano"[261]. Mesmo

---

[259] MEINECKE, op. cit., p. 35.

[260] « c'était là une notion extrêmement riche, empruntée sans doute à la tradition de l'Antiquité et de l'humanisme, mais entièrement modifiée par le sentiment individuel ; elle comportait assurément des qualités morales, mais devait désigner dès l'origine une énergie particulière accordée à l'homme par la nature, le courage et la force d'accomplir des hauts faits politiques et guerriers, et surtout la capacité de fonder des Etats, en particulier des républiques, et de les maintenir vivants et florissants. [...] Elle comprenait donc les vertus du citoyen et celles du gouvernant, le dévouement à la chose publique, aussi bien que la sagesse, la fermeté et l'ambition des grands fondateurs et chefs d'Etats » (Ibid., p. 36).

[261] Ao ensejo, o historiador alemão lembra provérbio citado por Maquiavel nos *Discursos,* o qual assenta que "pensa-se de uma forma *in piazza*; de outra, *in palazzo*" (Ibid., p. 36). A passagem a que se refere o historiador alemão está em MAQUIAVEL, Nicolau. *Discours sur la première décade de Tite-Live*. Tradução de Toussaint

quando está a tratar da república, o acento, dado por Maquiavel, é conferido sempre *a partir de cima*, daqueles que governam, não do povo; tal forma de governo, em Maquiavel, na leitura de Meinecke, ainda contém traços monarquistas, sendo indispensável haver-se, também aí, governantes fortes e capazes, o que era obtido, precisamente, por esta *virtù* especial. Levando em conta o ciclo de Políbio e sabendo que à glória do Estado segue-se o declínio e a ruína, Maquiavel entenderia que às repúblicas caídas far-se-ia necessário um governante plasmado de *virtù* criadora, uma *mano regia*, uma *podestà quase regia*, capaz de reerguê-las; em outros casos, de Estados completamente arruinados, não restaria outra saída senão o monarca. É nesse sentido que Meinecke identifica uma ponte entre *O Príncipe* e os *Discursos*, viabilizando, a propósito, a Maquiavel, a um só tempo, agradar os Médicis, os quais lhe conferiam apoio, e manter suas convicções atinentes às liberdades republicanas[262].

Meinecke sustenta, ademais, que Maquiavel conserva as noções de *bem* e de *mal*, não encobrindo, sob a máscara da *virtù,* atitudes *imorais*. Mesmo que autorizadas em determinadas circunstâncias, as ações imorais perpetradas pelo governante seguiriam sendo imorais. Nesse sentido: "Diz ele, no capítulo VIII do Príncipe, a propósito de Agátocles: não se poderia dizer que seja 'virtù' matar seus concidadãos, trair seus amigos, não ter lealdade, nem piedade, nem religião; pode-se, dessa forma, adquirir poder, mas não honra"[263]. Mas esta "imoralidade", ao que nos parece, estaria muito mais atrelada a um confronto com a *moral ordinária*. Importante frisar que, a par da moral ordinária, haveria, no entender de Maquiavel, um outro campo, superior, justamente acessado a partir da *virtù:* o campo das *ações políticas*. Nesse plano superior, afigurar-se-ia adequado infringir-se uma moral ordinária, uma "moral cristã", no intuito de se alcançarem determinados fins fundamentais ao Estado (e não nos parece haver dúvidas de que o governante, justamente aquele dotado da *virtù* especial, bem saberia quando deveria adequadamente infringir esta moral ordinária para o bem da organização política, para a preservação da ordem e da relação de poder). Estaríamos, então, diante de um outro campo, o da *moral política*. Mas Meinecke – de maneira aparentemente

---

Guiraudet. Paris: Bibliothèque Berger-Levrault, 1980. p. 127: « Ce changement se remarqua si souvent et sur tant d'individus qu'il donna naissance au proverbe : 'Ces hommes, disait-on, ont un visage pour la place publique et un autre pour le palais' ».

[262] MEINECKE, op. cit., p. 36-7.

[263] « On ne saurait, dit-il au chapitre VIII du Prince, à propos d'Agathocle, dire que ce soit 'virtù' que de tuer ses concitoyens, trahir ses amis, n'avoir ni loyauté, ni piété, ni religion ; on peut de cette façon acquérir le pouvoir, mais non l'honneur », ibid., p. 37. Tal passagem encontra-se em MAQUIAVEL, Nicolau. *Le Prince*. Tradução de Constanzo Ferrari. Paris: Dubuisson/Lucien Marpon. 1865. p. 94-5: « Véritablement on ne peut pas dire que ce soit vertu de tuer ses concitoyens, de trahir ses amis, d'être sans foi, sans pitié, sans religion, tous moyens qui peuvent bien faire acquérir le pouvoir, mais non pas la vraie gloire »; e, na edição em português: "Por outro lado, também não se pode dizer que seja virtude matar os seus concidadãos, trair os seus amigos, não ter lealdade, nem compaixão, nem religião. Deste modo conquista-se qualquer Estado, mas não se ganha honra", MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Rio de Janeiro: Otto Pierre. 1980. p. 49.

paradoxal e talvez adocicando um pouco a contundência maquiaveliana – insiste que, para Maquiavel, as ações imorais perpetradas no propósito político seguiriam sendo imorais, não fazendo estritamente parte da noção de *virtù*, embora desta pudessem, efetiva e evidentemente, decorrer[264]; e atenta o historiador alemão, nesse diapasão, a propósito, que, para o pensador de Florença, a finalidade ideal e natural do Estado seria a de fazer surgir e se desenvolver a *virtù*[265].

Meinecke assevera que se está em um momento no qual o ideal cristão de uma moral e de uma religião universais perde penetração, já não ecoando de modo tão pujante. Começam a exsurgir descobertas nos mais variados campos do conhecimento, acabando-se por relegar a um segundo plano eventuais contradições que pudessem se verificar entre tais novas constatações e os valores assumidos até então. O historiador atenta para o fato de Maquiavel estar inscrito nesse permeio como um indivíduo afeto a tais descobertas e experiências, assumindo apaixonadamente inclusive posições contraditórias e mudanças de convicções, promovendo as respectivas defesas de maneira veemente, até as últimas consequências. É nesse ponto que Meinecke constata a maior de todas as contradições em Maquiavel; contradição esta que, segundo o historiador, o pensador florentino não teria sequer desejado minimamente superar. Trata-se da discordância entre o âmbito moral da *virtù* (e do Estado estimulado pela *virtù*) e o âmbito da religião e da moral tradicionais. Tratar-se-ia a *virtù* de uma ideia natural e dinâmica, na qual estaria compreendida, ademais, uma certa *ferocia*, brutalidade. Todavia, evidentemente, tal noção de *virtù* não poderia se expressar de forma desordenada, desconectada da natureza. Nesse sentido, a *virtù* deveria se manifestar como *"virtù ordinata"*, "feita, a um só tempo, da autoridade soberana e de virtudes cívicas", uma *virtù* que "respeitava evidentemente a religião e a moral" e que "contribuía à conservação do Estado"[266]. Nesse sentido, o principal conceito maquiaveliano, o de *virtù*, estaria atrelado, na sua expressão como *virtù ordinata*, às exigências morais e religiosas, indispensáveis à preservação do Estado?

Meinecke acentua o caráter imprescindível da religião para Maquiavel; aduz que o florentino, nos *Discursos*, revela quais são, em sua ótica, os três pilares do Estado: a religião, as leis e o exército. Mas a religião que lhe seduzirá, efetivamente, será a que tornaria os

---

[264] « Au jugement de Machiavel, ces infractions et ces excès, ces "péchés" au sens chrétien, demeuraient immoraux et ne devenaient pas par eux-mêmes de la "virtù", - mais ils pouvaient finalement résulter de la "virtù" », MEINECKE, op. cit., p. 37. Em tradução nossa: "No julgamento de Maquiavel, estas infrações e estes excessos, estes 'pecados', no sentido cristão, permaneciam imorais e não provinham eles próprios da 'virtù', - mas eles podiam finalmente resultar da 'virtù'".

[265] Ibid., p. 38.

[266] « faite à la fois d'autorité souveraine et de vertus civiques » ; « respectait évidemment la religion et la morale » ; « contribuaient à la conservation de l'Etat », ibid., p. 39.

homens valorosos, orgulhosos, fortes e confiantes, segundo ele, a religião romana. Todavia, inegavelmente, a religião e a moral serão tratadas como *meros instrumentos*, meios para o que realmente importa, na visão de Maquiavel, a conservação do Estado. É diante de tal razão que o florentino poderá aconselhar o governante a manter a religião, mesmo que esta seja marcada pelo erro ou pelo engano, uma vez que *útil à preservação do Estado*; e o soberano deveria seguir tal recomendação de maneira tão mais obstinada quanto mais avisado o fosse. É daí que Meinecke identifica a existência de uma séria contradição no pensar maquiaveliano:

> Falar assim não seria já estar afastado de todo sentimento religioso? O que aconteceria, a partir daí, com o sustento último do íntimo ser, se uma religião à qual não se acreditava podia ser considerada como útil e se o bem moral parecia ser ao mesmo tempo o produto do medo e do costume? Em um mundo privado de Deus, o homem reduzia-se a ele mesmo e às forças que a natureza sozinha lhe dava para lutar contra as forças cegas desta mesma natureza[267].

A fim de fazer frente a tais impetuosas forças contrárias por meio das quais a natureza seria capaz de tudo arrebatar, Maquiavel com acuidade raciocina nos seguintes termos: de um lado há a *virtù*, de outro, a *fortuna*. Inobstante um considerável número de pessoas entenda que nada adianta fazer ante a incontrolável e impetuosa força do destino (a *fortuna*), o florentino via, em tal forma de pensar, uma completa falta de *virtù*. A *fortuna* não governaria senão apenas a metade de nosso agir, nos deixando inteiramente à disposição o restante. A importância de se fazer desenvolver e conservar a *virtù* estaria, pois, diretamente relacionada ao enfrentamento da *fortuna*, que, imprevisível e invariavelmente, cruzará o caminho e se abaterá sobre o desavisado:

> Na medida em que os homens têm pouca *virtù*, a *fortuna* tem amplamente a ocasião de manifestar seu poder. E como ela é mutante, as repúblicas e os Estados mudam frequentemente eles também. E eles mudarão sempre, até que surja um homem amante o bastante da Antiguidade para impor uma regra à *fortuna*, e a impedir de mostrar, a cada revolução do sol, tudo aquilo do que ela é capaz[268].

---

[267] « Parler ainsi, n'était-ce pas être déjà détaché de tout sentiment religieux ? Qu'advenait-il dès lors du dernier soutien de l'être intime, si une religion à laquelle on ne croyait pas pouvait être considérée comme utile et si le bien moral semblait être en même temps le produit de la crainte et de l'habitude ? Dans un monde privé de Dieu, l'homme en était réduit à lui seul et aux forces que lui donnait la seule nature pour lutter contre les forces aveugles de cette même nature », ibid., p. 39.

[268] « Lorsque les hommes ont peu de 'virtù', la 'fortuna' a amplement l'occasion de manifester son pouvoir. Et comme elle est changeante, les républiques et les Etats changent souvent eux aussi. Et ils changeront toujours, jusqu'à ce que surgisse un homme aimant assez l'Antiquité pour imposer une règle à la 'fortuna', et l'empêcher de montrer, à chaque révolution du soleil, tout ce dont elle est capable », ibid., p. 39. Meinecke faz referência, no ponto, ao pensamento maquiaveliano contido em no Livro II dos Discursos: « En effet, là où la sagesse et le courage sont sans force, la fortune doit exercer sa puissance ; et comme celle-ci est mobile et changeante, les républiques et les États qui sont sous son influence varient infiniment ; et ils éprouveront les mêmes révolutions

Percebe-se da citação acima que Maquiavel é de parecer que o indivíduo não poderá fugir de sua própria natureza, não sendo a *virtù* destinada a todos. Nesse sentido, um mesmo método poderia muito bem funcionar em relação a um sujeito e, ao revés, determinar a ruína de outro.

Dessa forma, seriam indispensáveis coragem e firmeza no agir contra a *fortuna*, acompanhadas de inteligência, na medida em que, para cada situação, exigir-se-á um método que lhe é próprio. Seria necessário agir com ousadia e intrepidez, enfrentando a corrente impetuosa imposta pela sorte, "maltratando quem nos maltrata". Com efeito, a fortuna é ardilosa e astuta e contra ela é viável agir-se também com astúcia e ardil, se assim se fizer necessário. Aí estão perfectibilizados os contornos da doutrina que restou conhecida como maquiavelismo. Neste sentido, Meinecke:

> É aí que reside, a propriamente falar, a origem profunda, psíquica, do maquiavelismo, esta famosa doutrina segundo a qual os meios repreensíveis são justificados, em política, quando se trata de fornecer ou conservar ao Estado a força necessária. O homem, privado de toda luz celeste e transcendente, abandonado só sobre o campo de batalha, face às potências demoníacas da natureza, se sentindo ele mesmo como uma destas potências, fornece o mal pelo mal. Segundo Maquiavel, a *virtù* tem, moralmente e sem restrição, o direito de recorrer a todas as armas para se sobrepor à fortuna[269].

Nas palavras do pensador alemão, em tais elementos estaria a condição prévia à descoberta, realizada por Maquiavel, quanto à natureza da razão de Estado. *Afigura-se deveras interessante perceber que, na visão de Meinecke, portanto, a razão de Estado está associada diretamente à autonomia humana.*

Mas, além da *virtù* e da *fortuna*, havia um terceiro elemento para Maquiavel de fundamental importância: a *necessità*. Ao lado da *virtù*, fonte criadora, dispensadora da força

---

jusqu'à ce qu'enfin il s'élève un homme tellement épris des maximes anciennes qu'il parvienne à asservir la fortune, et à lui enlever tous les moyens de manifester son extrême puissance », MAQUIAVEL (1980a), p. 236. Em tradução nossa: "Com efeito, aí onde a sabedoria e a coragem não têm força, a fortuna vai exercer o seu poder; e como esta é móvel e mutável, as repúblicas e os Estados que estão sob sua influência variam infinitamente; e experimentarão eles próprios revoluções, até que, enfim, se levante um homem, de tal modo apaixonado pelas máximas antigas, que venha a escravizar a fortuna, e a dela retirar todos os meios que lhe permitem manifestar seu extremo poder".

[269] « C'est là que réside, à proprement parler, l'origine profonde, psychique, du machiavélisme, cette fameuse doctrine selon laquelle les moyens répréhensibles sont justifiés en politique quand il s'agit de procurer ou de conserver à l'Etat la force nécessaire. L'homme, privé de toute lumière céleste et transcendante, abandonné seul sur le champ de bataille, face aux puissances démoniaques de la nature, se sentant lui-même comme une de ces puissances, rend le mal pour le mal. Selon Machiavel, la 'virtù' a, moralement et sans restriction, le droit de recourir à toutes les armes pour avoir raison de la fortune », MEINECKE, op. cit., p. 40. Vale notar que, nesta citação de Meinecke, se percebe uma conexão bastante interessante com o pensamento de Marcel Gauchet, sobre a passagem da heteronomia à autonomia, conforme será visto no Capítulo 6.

imprescindível à fundação e manutenção dos Estados, a *necessità* tratar-se-ia de uma poderosa força constrangedora que – mais pujante que a própria razão – impeliria os indivíduos a agir. O desafio seria justamente canalizar, de maneira racional, esta potência hábil a compelir a "massa inerte", a fim de que agisse de modo conforme às pretensões de conservação do Estado, transformando, assim, uma necessidade "desordenada" em *"necessità ordinata dalle leggi"*[270]. Valer-se, pois, dos elementos "naturais", tencionar racionalmente aproveitá-los em favor da constituição e da preservação estatal, é dizer: utilizar-se da *necessità* de modo conforme à *virtù*. No entender do pensador alemão, Maquiavel assenta a própria origem da *moral* no conceito de *necessità*[271]. Não seria senão em função da necessidade que os grandes heróis teriam conseguido realizar feitos nobres e marcantes. A necessidade impeliria o indivíduo a fazer coisas que, por meio somente da razão, não se afigurariam possíveis. Assim se pronuncia Maquiavel nos *Discursos:*

> Nós já mostramos o quanto os homens tiram vantagens da necessidade, e quantas ações gloriosas devem a ela sua origem. Sem ela, como escreveram alguns filósofos que trataram da moral, as mãos e a língua do homem, estes instrumentos, tão distintos, de sua glória, não teriam desenvolvido senão imperfeitamente suas faculdades, e não teriam alcançado suas obras a altura e a perfeição à qual chegaram. Os antigos generais de exército, conhecendo o império desta necessidade e o quanto ela tornava seus soldados determinados a combater, não negligenciavam nenhum dos meios capazes de lhes fazer sentir seu potente aguilhão[272].

E o florentino lembra, a propósito, do general Vesius Mescius, o qual, comandando o exército dos volscos, encurralado por tropas romanas, exorta a seus combatentes: "Sigam-me; vocês não têm nem muros a escalar, nem fossos a ultrapassar. Armados, vocês não têm a vencer senão pessoas armadas. Iguais em valor, vocês têm em seu favor a necessidade, que é *a última e a mais forte de todas as armas"*[273]. *Virtù*, *necessità* e *fortuna*, tais conceitos, aliados à exigência de se manterem pujantes *armi proprie*, tais, na visão de Meinecke, os alicerces fundamentais da teoria maquiaveliana.

---

[270] Ibid., p. 41.
[271] Ibid., p. 40.
[272] « Nous avons déjà montré combien les hommes tirent d'avantages de la nécessité, et combien d'actions glorieuses lui doivent leur origine. Sans elle, comme l'ont écrit quelques philosophes qui ont traité de la morale, les mains et la langue de l'homme, ces instruments si distingués de sa gloire, n'auraient développé qu'imparfaitement leurs facultés, et n'auraient point porté ses ouvrages à la hauteur et à la perfection à laquelle ils sont parvenus. Les anciens généraux d'armée, connaissant l'empire de cette nécessité et combien elle rendait leurs soldats déterminés à combattre, ne négligeaient aucun des moyens capables de leur faire sentir son puissant aiguillon », MAQUIAVEL (1980a), p. 283.
[273] « Suivez-moi ; vous n'avez ni murs à escalader, ni fossés à franchir. Armés, vous n'avez à vaincre que des gens armés. Égaux en valeur, vous avez pour vous la nécessité, qui est *la dernière et la plus forte de toutes les armes* » (Maquiavel se serve, no ponto, de Tito-Lívio, IV, 28,5: « Ite mecum ; non murus nec vallum, armati armatis obstant ; virtute pares, quae ultimum ac maximum telum est, necessitate superiores estis »), Ibid., p. 286.

As ideias, *per se*, de Maquiavel, segundo o historiador, não eram novas. Pensadores políticos contemporâneos seus podiam também advogar a utilização de ações repreensíveis e menos louváveis para fins de se garantir o interesse comum. Todavia estes buscavam estear tais ações no *Miroir des Princes*, em clássicos ensinamentos do dever agir do soberano. O pensador florentino, de sua parte, promove uma completa inversão, e aí está, no pensar de Meinecke, a novidade maquiaveliana: Maquiavel não dissimula ou busca justificativas em ordem a legitimar um agir desonesto ou imoral. O Príncipe deverá agir desonestamente, imoralmente, se assim convier fazê-lo. O Príncipe deve aprender a ser desonesto quando a necessidade assim o exigir, do contrário, estará fadado à ruína. Conforme Meinecke, Maquiavel não busca justificativas para suas lições a partir de um "dever ser", de uma deontologia, mas a partir da prática, do calor dos fatos. Maquiavel, nesse sentido, ultrapassa as exigências da moralidade, colocando o mal ao lado do bem, em termos políticos:

> Mas a primeira aplicação do novo método científico e seu efeito sobre a vida histórica provocaram um choque terrível. O príncipe deve aprender a não ser sempre honesto: é o que exige a *necessità*, que impõe a toda vida humana seu poder e seu constrangimento. Era uma coisa totalmente diferente transgredir somente de fato a lei moral em política ou – como devinha doravante possível e se produziu mais e mais – poder se justificar por uma "necessidade" inelutável. No primeiro caso, a lei moral permanecia, nela mesma, intacta em sua santidade absoluta, escapando ao empirismo. Agora, ao contrário, esta necessidade era derrubada por uma necessidade empírica, e o mal tomava lugar ao lado do bem, onde ele se comportava então como um bem, ou ao menos como um meio indispensável à conservação de um bem[274].

Maquiavel, neste sentido, alça a necessidade a *norma geral*, permitindo não apenas um excepcionar pontual da regra, em uma dada e bem determinada situação, mas, a partir de sua lição, a necessidade permite a *colocação em xeque e a suspensão de todo o ordenamento jurídico*, se o soberano assim entender legítimo para a salvação da pátria. A necessidade se transmuda em preceito geral de ação. Aí está para Meinecke fundamentada a possibilidade de – a partir dos ensinamentos maquiavelianos – ultrapassarem-se a moral, a religião e o direito, elementos que, embora tenham sido indispensáveis à constituição do

---

[274] « Mais la première application de la nouvelle méthode scientifique et son effet sur la vie historique provoquèrent un choc terrible. Le prince doit apprendre à ne pas être toujours honnête : c'est ce qu'exige la « necessità », qui impose à toute vie humaine son pouvoir et sa contrainte. C'était tout autre chose de transgresser seulement de fait la loi morale en politique ou – comme cela devenait désormais possible et se produisit de plus en plus –, de pouvoir se justifier par un « nécessité » inéluctable. Dans le premier cas la loi morale demeurait, en elle-même, intacte dans sa sainteté absolue, échappant à l'empirisme. Maintenant au contraire cette nécessité-là était renversée par une nécessité empirique, et le mal prenait place à côté du bien, où il se comportait alors comme un bien, ou du moins comme un moyen indispensable à la conservation d'un bien », MEINECKE, op. cit., p. 42.

Estado, acabam por serem afastados por este quando está em jogo a necessidade de seu crescimento ou preservação (vê-se aqui claramente apresentar-se a ideia de razão de Estado associada ao polo soberano). Com a interpretação apaixonada que lhe é própria, Meinecke assim se posiciona a respeito:

> O Estado moderno podia certamente ceder à sua impulsão profunda e se liberar de todos os entraves espirituais que o enclausuravam e, enquanto potência autônoma, levar a cabo as surpreendentes realizações de uma organização racional, inimagináveis na Idade Média e que, desde então, deveriam crescer de século em século. Mas que contradição interior, devoradora, deveu ele, desde o início, pagar por sua ascensão! Ele não podia viver sem a religião, a moral e o direito, os quais eram a base de sua existência, e, entretanto, ele era o primeiro a violá-las quando a necessidade de manter sua potência política o exigia[275].

Tratar-se-ia a necessidade, dessa forma, de uma faca de dois gumes, tanto podendo curar quanto ferir. Poderia justificar tanto o agir honesto quanto o desonesto, na medida em que o que se faz, deve sê-lo por necessidade (Príncipe, capítulo 23). A necessidade forneceria à *virtù* a religião e a moral necessárias para fins de fortalecê-la, em ordem a permitir a conservação do Estado. O recurso aos meios desonestos e repreensíveis, portanto, deve estar atrelado a este encadeamento: *virtù*, *fortuna* e *necessità*. O príncipe, nesse sentido, poderia se conduzir no reto caminho, desde que consciente que, quando a necessidade sobreviesse, deveria poder escolher pela malícia, pela astúcia, pela imoralidade, pela fraude, se assim as circunstâncias o exigissem. Da mesma forma, Maquiavel assevera que, nada obstante não seja adequado ao príncipe ter todas as qualidades morais e praticar retamente as respectivas boas ações, é apropriado que ele pareça possuí-las e praticá-las. Daí Meinecke asseverar que estaria Maquiavel legitimando o agir de um "celerado coroado"[276].

Assevera o historiador alemão que o *Príncipe* é todo construído tendo como pano de fundo a luta entre *virtù* e *fortuna*, com vistas à fundação de um Estado ou ao reerguimento do Estado caído (particularmente, a Itália, à época dilacerada) e ao fortalecimento do povo arruinado, por meio do insuflar da *virtù*, a partir da ação de um autêntico monarca, com esteio nos elementos indispensáveis fornecidos pela *necessità*[277]. Consoante Meinecke, Maquiavel

---

[275] « L'État moderne pouvait certes céder à son impulsion profonde et se libérer de toutes les entraves spirituelles qui l'enserraient et, en tant que puissance autonome, accomplir les étonnantes réalisations d'une organisation rationnelle, inimaginables au Moyen Age et qui, dès lors, devaient s'accroître de siècle en siècle. Mais quelle contradiction intérieure, dévoratrice, dut-il, dès le début, payer son ascension ! Il ne pouvait se passer de la religion, de la morale et du droit qui étaient la base de son existence, et cependant il était le premier à les violer quand la nécessité de maintenir sa puissance politique l'exigeait », ibid., p. 42.

[276] Ibid., p. 43.

[277] Ibid., p. 44.

estava consciente de que a "necessidade de Estado" poderia dar azo à prática de atos não apenas calcados, de fato, em uma *"véritable nécessité"*, mas, ao contrário, em um instinto e desejo de poder. Todavia, o ávido desejo de poder (*"bruta cupidità di regnare"*) era repelido por Maquiavel.

Vale observar que a *virtù* relacionar-se-á, ademais, com a forma de governo adequada a um Estado: se república ou monarquia, tal dar-se-ia de acordo com o quanto de *virtù* neste Estado existisse. Embora nos *Discursos* haja uma clara predileção pela república[278], ao contrário do verificado no *Príncipe*, em que elogiada a monarquia, há casos em que – como já asseverado – a única saída é a tomada de rédeas por um verdadeiro monarca, detentor da *virtù* necessária para promover e levantar da pátria caída.

Conforme Meinecke, a primazia da razão de Estado em relação ao *direito positivo* (assunto que exsurge, no século XVII, como questão por excelência quanto à temática da razão de Estado) não encontra eco em Maquiavel, não havendo este tomado contato com o absolutismo (a despeito de suas teorias haverem auxiliado a engendrar este). O respeito às leis, às antigas orientações e aos costumes constituir-se-á, em verdade, segundo Meinecke, elemento fundamental a um autêntico principado para Maquiavel[279]. Na visão do historiador alemão, em Maquiavel, trata-se de uma razão de Estado de elevado nível moral, de cuja teoria se extrai uma preocupação em relação ao bem geral do povo. E, para tanto, vale a tomada de decisões mesmo que vergonhosas, que possam transparecer covardia, mas que, em realidade, determinarão a salvação da pátria:

> Quando a salvação da pátria está em jogo, não há falar em examinar se uma coisa é justa ou injusta, clemente ou cruel, louvável ou vergonhosa, mas,

---

[278] Maquiavel declara francamente: « c'est le bien général et non l'intérêt particulier qui fait la puissance d'un État ; et, sans contredit, on n'a en vue le bien public que dans les républiques : on ne s'y détermine à faire que ce qui tourne à l'avantage commun et si, par hasard, on fait le malheur de quelques particuliers, tant de citoyens y trouvent de l'avantage qu'ils sont toujours assurés de l'emporter sur ce petit nombre d'individus dont les intérêts sont blessés », MAQUIAVEL (1980a), p. 161. Em tradução nossa: "É o bem geral e não o interesse particular que faz a potência de um Estado; e, sem contradição, apenas se tem em vista o bem público nas repúblicas: nelas se determina a fazer apenas o que se volta à vantagem comum, e se, por acaso, alguns particulares restarem prejudicados, tantos cidadãos encontram aí vantagem que, seguramente, se sobrepõem a este pequeno número de indivíduos cujos interesses são lesados".

[279] O historiador alemão se vale, a propósito, da seguinte passagem dos Discursos: « Que les princes se pénètrent donc de cette vérité : qu'ils commencent à perdre le trône à l'instant même où ils violent les lois, où ils s'écartent des anciennes institutions et où ils abolissent les coutumes sous lesquelles les hommes ont vécu si longtemps » Ibid., p. 253, excerto versado por Meinecke da seguinte forma: « Puissent les princes apprendre qu'ils commenceront à perdre leur Etat dès l'instante où ils se mettront à violer les lois et les anciennes dispositions et coutumes qui ont régi longtemps la vie des hommes », MEINECKE, op. cit., p. 46 ("Possam os príncipes aprender que eles começarão a perder seu Estado no momento em que eles se colocarem a violar as leis e as disposições antigas e os costumes que, durante longo tempo, regeram a vida dos homens").

> rejeitando toda outra consideração, deve-se, a todo custo, tomar a decisão que lhe salve a vida e lhe conserve a liberdade[280].

Meinecke arremata sua análise, asseverando que a política maquiaveliana é uma política alicerçada sobre a experiência e a história. Na compreensão do historiador, as guerras religiosas e a Contrarreforma acabaram por abarcar todos os aspectos morais, fazendo apagar com isso as noções de uma política baseada na *virtù* e em ideais próprios a uma Antiguidade pagã. Em função disso, conceitos e teses fundamentais do pensamento maquiaveliano não encontraram mais eco, caso do conceito de *virtù* e do ideal de regeneração dos povos caídos. Conforme Meinecke, mesmo teóricos livres da Renascença não mais compreenderiam tais conceitos, ante a clara mudança de paradigmas na qual se encontravam mergulhados. Dessa forma, a teoria de Maquiavel restou em grande parte incompreendida. Questões como as atinentes às particularidades próprias ao agir político, exercido em um plano apartado às questões de natureza moral e, nomeadamente, à aplicação da necessidade como justificação para a ultrapassagem de amarras morais, tais assuntos seguiram sendo estudados, interpretados, debatidos, criticados. Em uma indisfarçada defesa ao pensamento maquiaveliano, Meinecke assevera que, ante o retrato sem maquiagem levado a efeito em *O Príncipe*, o florentino objetivou denunciar e desmascarar a tirania, desocultar os seus venenos, a fim de que se buscasse a eles fazer frente. Entretanto, Maquiavel – sendo alvo de uma interpretação de todo errônea – acabou por ser ele tido como envenenador.

Condenou-se Maquiavel, incluindo-se todos os seus escritos no *Index Librorum Prohibitorum,* já em sua primeira edição, e se denunciou o maquiavelismo enquanto doutrina perniciosa à política. Ao passo que publicamente se condenou o florentino, este, no mais das vezes, seguiu sendo estudado e aplicado em segredo.

Percebemos, assim, que Meinecke aponta, sobretudo, para uma relação bastante estreita entre razão de Estado e necessidade, concepção que estaria inserida no eixo genealógico a partir do qual, desde o medievo (como vimos em Gaines Post), invoca-se o poder do governante de agir para além do direito, por razões de necessidade, compreendendo-se, assim, a razão de Estado predominantemente sob este aspecto, mais aproximado ao senso derrogatório da lei. Tal genealogia, ancorando-se no conceito de necessidade, está assaz achegada, pois, ao polo da exceção soberana, em detrimento de um entendimento mais orientado ao polo da governamentalidade. Vale apontar que é tendo em mente tal aspecto que

---

[280] « Quand le salut de la patrie est en jeu, on ne saurait examiner si une chose est juste ou injuste, clémente ou cruelle, louable ou honteuse, mais, repoussant toute autre considération, on doit à tout prix prendre la décision qui lui sauve la vie et lui conserve la liberté », ibid., p. 46. Aqui, de igual sorte, nos aparece evidente a ideia de razão de Estado aproximada ao polo da soberania.

poderemos aquilatar a novidade que se consubstanciará o pensamento de Michel Foucault na compreensão da razão de Estado moderna.

4.2 MAQUIAVEL E O MAQUIAVELISMO NA VISÃO DE MICHEL SENELLART

Em *Machiavélisme et raison d'Etat*, Michel Senellart aponta para a imperiosidade de procedermos a uma distinção fundamental: devemos separar o pensador Nicolau Maquiavel do chamado "maquiavelismo", conceito que Claude Lefort considera como um *mito*, uma *invenção* levada a cabo pelos detratores do secretário de Florença. Associado a uma representação do mal na política, a uma prática destituída de qualquer preocupação em relação ao reto agir, ao comportamento ético, ao moralmente adequado, o maquiavelismo concentra, no senso comum, todo ódio, os medos mais recônditos quanto à dominação de um ser humano sobre o outro. Nas palavras de Senellart, citando Lefort, "designando a esperteza, o cálculo hábil, a perfídia a serviço de uma ambição pronta a todos os meios para atingir seus fins, 'ele é o nome dado à política enquanto ela é o mal'"[281]. Senellart assevera que não é nesse sentido negativo que ele considera a obra de Maquiavel para fins de se analisar sua relação quanto ao engendramento do conceito de razão de Estado. Afirma que, entre os textos maquiavelianos e o mito do maquiavelismo, exsurge um *discurso,* de todo original, sobre o poder, desenvolvido a partir da obra maquiaveliana, nada obstante não surja diretamente de Maquiavel. Este discurso – que estabelece um poder fundado na *guerra* e que se utiliza dos meios guerreiros para se conservar – desenvolve-se em uma época determinada e que, não se confundindo, pois, com o mito, delineia a forma como Maquiavel, durante mais de um século foi interpretado, criticado, amado e odiado[282].

Enquanto que, para Maquiavel, o pano de fundo, a todo momento retomado, é indubitavelmente o confronto *virtù versus fortuna*; ao maquiavelismo (entendido este, para além de mitos e teorias fantasmagóricas, como espaço que, partindo de Maquiavel, dá azo a um discurso original do poder, calcado na guerra), o tema central a ser abordado é a questão da *necessità*. De um lado, temos a relação opositiva *virtù-fortuna*; de outro, a questão da *necessità*. Bem entendido, não é que Maquiavel não trate do conceito de necessidade; evidentemente que ele o faz, sendo parte importante de sua teoria. Entretanto, claramente, esta não se reduz a tal questão, não sendo o fundo exclusivo de seu pensamento. E o maquiavelismo vai justamente buscar sua forma na célebre frase maquiaveliana "É *necessário*

---

[281] « désignant la ruse, le calcul habile, la perfidie au service d'une ambition prête à tous les moyens pour atteindre ses fins, 'il est le nom donné à la politique en tant qu'elle est le mal' », SENELLART, (1989), p. 36.
[282] Ibid., p. 37.

a um príncipe, se ele quer se conservar, de aprender a poder não ser bom, e a usar ou não disso segundo a *necessidade"*[283]. "Necessidade", aqui, exsurge, a um só tempo, como *regra de prudência* e como *constrangimento exterior*[284].

E Senellart, então, se questiona se, em Maquiavel, estar-se-ia diante de uma *necessità* como *princípio de exceção* ou como um *princípio permanente?* Aduz que a resposta encontrar-se-á nos *Discursos*. Maquiavel aplica o conceito de necessidade (i) enquanto advento de uma situação extrema; (ii) enquanto categoria associada à *fortuna*, "a universal mutabilidade das coisas, que rege uma causalidade caprichosa"; *fortuna* esta que "não é uma potência exterior às coisas, que as governa de maneira arbitrária. Ela é o conceito mesmo da instabilidade delas"[285]; (iii) categoria designando um jogo de relações de força à qual nenhum Estado pode escapar (nesse particular, a frase "quem não ataca é atacado" é "a impiedosa lei da necessidade"[286]), consubstanciando-se, aí, uma *necessidade-estado de guerra permanente*[287]; e (iv) ligada justamente a este estado de guerra permanente, aparece uma necessidade que subjaz à necessidade fatual, uma necessidade que está intimamente ligada à natureza humana mesma, uma necessidade atrelada à concepção de *desejo*, pivô da guerra sem fim. Portanto, percebemos aí uma necessidade como *princípio permanente*. Nesse sentido, na medida em que Senellart faz alusão a um *estado de guerra permanente*, a um princípio de *necessidade* que opera *permanentemente*, a justificar, por conseguinte, quando o momento assim o exigir, a adoção de medidas excepcionais com vistas à conservação do Estado – tal sendo parte ínsita ao agir político –, estar-se-ia aqui a identificar (levando-se em conta a máquina bipolar governamental de Agamben) *uma ideia de razão de Estado surgindo achegada ao polo da soberania.*

Tendo em mira a *necessità*, perceber-se-á que, para Maquiavel, a autêntica ciência do governante é a *arte da guerra*. Segundo o florentino, não haveria, de fato, uma efetiva distinção entre tempo de paz e tempo de guerra, sendo, inclusive, a paz uma situação enganadora, iludindo as pessoas no sentido de crerem em uma falsa estabilidade das coisas. Senellart indigita aí o ponto de ruptura de Maquiavel para com o pensamento tradicional, que

---

[283] « Il est donc nécessaire que le prince qui veut se maintenir apprenne à pouvoir ne pas être bon, pour s'en servir ou non selon que la nécessité l'exige », MAQUIAVEL, Nicolau. *Le Prince*. Tradução de Constanzo Ferrari. Paris: Dubuisson/Lucien Marpon. 1865. p. 129; e, no original, lemos: "Onde è necessario ad un Prencipe, uolendo si mantenere, imparare a potere essere non buono, & usarlo, & nõ usarlo secondo la necessità", MAQUIAVEL, Nicolau. *Il Prencipe*. Veneza: Gabriel Giolito de Ferrari e Fratelli. 1550. p. 29.
[284] SENELLART, (1989), p. 37.
[285] « l'universelle mutabilité des choses, que régit une causalité capricieuse » ; « n'est pas une puissance extérieure aux choses, qui les gouverne de façon arbitraire. Elle est le concept même de leur instabilité », ibid., p. 39.
[286] « l'impitoyable loi de la nécessité », ibid., p. 40.
[287] Ibid., p. 40.

via na paz um meio para a consecução dos fins estatais (bem-viver, justiça...). A tese maquiaveliana é no sentido de que a paz engana, desvirtua, desvia da finalidade estatal, a qual não é outra senão a *afirmação do poder*[288]. Guerra e paz acabam sendo nada mais nada menos do que dois lados de uma mesma moeda, não se verificando grande distinção entre uma e outra. Ao contrário do pensamento tradicional que vislumbrava na guerra algo abominável e na paz algo desejável, a guerra não é mais o inverso da paz, habitando justamente em seu seio. Deve-se fazer da *tempestade* o objeto constante da vigilância do príncipe[289]. Ao contrário de Santo Agostinho, para quem a guerra deveria ser feita tendo como mote o desejo de paz, Maquiavel sustenta ser imprescindível que *se viva a paz, pensando na guerra.* Viver a paz no pensamento da guerra evita que o repouso se transmude em ociosidade, deixando, assim, esvair-se a *virtù*[290]. De fato, conforme um duplo ciclo de causas e efeitos (ascendente e descendente), a "ordem" leva à "*virtù*", esta levando à "glória", "prosperidade" (ascendente). Então, da "prosperidade" vai-se ao "repouso", deste à "ociosidade", desta à "desordem", a qual levará, por derradeiro à "ruína", nos exatos e seguintes termos: "– sequência ascendente: ordem → *virtù* → glória/prosperidade ; – sequência descendente: repouso → ociosidade → desordem → ruína"[291]. Viver no pensamento da guerra teria um efeito debelador da perda da *virtù*.

Apenas *en passant*, vale sublinhar que Senellart identifica aí um traço que revela um problema típico dos primeiros tempos dos Estados modernos: como fazer com que as pessoas não permaneçam ociosas. A ociosidade se afiguraria extremamente daninha à ordem pública, de modo que deveria ser combatida e debelada. Entretanto, para Maquiavel a questão não se colocava, propriamente, no cenário de combate às pessoas sem trabalho, fenômeno que veio a se tornar uma preocupação pública em momento posterior ao secretário de Florença. Quando Maquiavel aqui trata da ociosidade, ele deseja promover uma crítica à atividade especulativa, que, segundo ele, leva à ruína do Estado. Seu argumento é tecido no sentido de que a atividade especulativa apenas pode ser realizada, justamente, em tempo de paz ("as

---

[288] Ibid., p. 43.

[289] Nesse sentido, a fim de se garantir a estabilidade, a fim de se ter um Estado conservado, ordenado e forte, impende atentar-se para o imperativo da guerra e para a noção enganadora que a paz aporta, devendo-se manter sempre vigilante e bem preparado (aí está uma manifestação da *virtù*).

[290] Percebemos aqui o contraste em relação, *v.g.*, às ideias apresentadas por Gaines Post, o qual apresentou claramente o pensamento de que, no medievo, o mote principal era o conseguimento da paz. Nota-se, portanto, uma mudança de paradigma.

[291] "– séquence ascendante : ordre → *virtù* → gloire/prospérité ; – séquence descendante : repos → oisiveté → désordre → ruine", ibid., p. 44 ; MAQUIAVEL, Nicolau. Histoires florentines. In: *Œuvres complètes*. Paris: P.-A. Bourdier, 1867. t. 1. p. 104.

letras vêm depois das armas e (...) os generais nascem antes dos filósofos"[292]). Nesse sentido, a prática da atividade especulativa (a filosofia, mas também a religião) ensejaria uma ilusão quanto ao tempo de paz, conferindo a falsa impressão de que este tempo de paz poderia ser permanente. Conduz-se, assim, o indivíduo à ociosidade, e daí à desordem e consequente ruína[293]. A postura de Maquiavel, portanto, afigura-se nitidamente *antifilosófica*, a exemplo de Catão, que, percebendo a simpatia com que a juventude romana estava acolhendo os pensamentos de Diógenes e Carnéades, interditou a chegada de qualquer filósofo a Roma[294].

Nessa toada, *viver a paz no pensamento da guerra*, aí está para Maquiavel o imperativo em nome do qual se cultivará a *virtù* e se evitará a ociosidade e a consequente ruína do Estado.

Senellart atenta para o fato de que não se pode perder de vista a que o *Príncipe* se dirige. Não se pode tentar entendê-lo, sobretudo suas passagens mais chocantes, sem colocá-lo no seu devido contexto. A obra se dirige aos príncipes *novos*, que, diante das mais adversas condições, buscam fundar um Estado a partir da força. Nesses termos, o livro aparece, com efeito, sob nova luz. Maquiavel diz que o método por ele fornecido *completa a ação do tempo*, faltante aos principados novos, fazendo com que estes em pouco tempo pareçam antigos. De forma extremamente audaciosa, o florentino substitui o critério jurídico-moral que distingue rei *justo* e *tirano* por um critério meramente *temporal*, dividindo os príncipes entre *novos* e *antigos*[295].

Sobre a *teoria de Friedrich Meinecke*, acerca da paternidade do conceito, Senellart inicia sua *crítica*, apontando que, para o historiador alemão, a invenção, por Maquiavel, da ideia de razão de Estado teria conferido as devidas ferramentas para o posterior desenvolvimento de um historicismo, que amparou uma concepção do Estado e das relações de poder em termos *racionais*, em oposição a um entendimento assentado sobre os *direitos naturais*[296]. A teoria da razão de Estado, na visão de Meinecke, teria pavimentado o caminho para o surgimento do movimento das Luzes, no que este pode ser entendido em seu sentido histórico[297]. Senellart, a propósito da discussão acerca do historicismo, traz à baila Ernst Troeltsch, colega e mentor de Meinecke. Nada obstante Troeltsch haver sido uma das figuras mais expoentes do historicismo, referido historiador promove – sobretudo ao final de sua vida

---

[292] « les lettres viennent à la suite des armes et (...) les généraux naissent avant les philosophes », MAQUIAVEL (1867), p. 105.
[293] SENELLART, (1989), p. 45.
[294] Ibid., p. 46.
[295] Ibid., p. 47.
[296] CHABOD, Federico. *Notice sur Friedrich Meinecke*. In: MEINECKE, Friedrich. L'idée de la raison d'Etat dans l'histoire des Temps modernes. Tradução de Maurice Chevallier. Genebra: Droz, 1973. p. XXIV.
[297] SENELLART, (1989), p. 6.

– uma crítica contundente a respeito[298]: partindo-se do pressuposto de que o historicismo rompeu por completo com a ideia de *direito natural,* desconsiderando, portanto, a concepção atinente às normas diretamente acessíveis pela razão e os valores a tanto inerentes, tal historicismo, nessa toada, não teria feito com que, irremediavelmente, o pensamento alemão houvesse ingressado em um completo *relativismo?* Com efeito, na medida em que não há valores superiores, transcendentes, pelos quais devemos agir, o que poderia haver mais senão *uma ação política absolutamente limitada às conspurcadas disputas inerentes às relações de poder e de dominação?* Onde não há mais valores transcendentes, em que assentar uma legítima ação política? A propósito do pensamento alemão baseado no historicismo, Senellart aponta: "aos valores geradores de anarquia [esse pensamento] tinha substituído uma anarquia geral dos valores. O historicismo engendrava o niilismo"[299]. De fato, a partir do historicismo, qual seria o limite a ser imposto à execução inverterada de uma *"politique de puissance"*, "como resistir à história quando a natureza e, mais geralmente, toda transcendência desmorona?"[300]. Descortina-se aí, no confronto entre *ethos* (espírito e moral) e *kratos* (força e desejo de dominação), um cenário trágico; um poder que se tornou desarrazoado. E uma razão de Estado historicista, produtora de saber, mas, ao mesmo tempo, enredada em uma lógica desprovida de valores transcendentes hábeis a permitir um freio à política do poder e ao contínuo agir voltado à dominação, uma razão de Estado como tal não estaria envolta em um rematado paradoxo? Senellart aponta em tal direção: "Paradoxo desolador: a razão de Estado

---

[298] « Sur ce sujet, cependant, on en est venu à une rupture avec la manière de voir des pays occidentaux, qui s'en tenaient au droit naturel, et cela a causé l'isolement de l'Allemagne ; aussi y a-t-il un urgent besoin et un devoir à amener l'historisme à faire son examen de conscience. C'est à quoi nous voudrions que le présent ouvrage pût être utile, et c'est ce qu'avait entrepris, avec toute la vigueur de son esprit notre ami Ernst Troeltsch, à la mémoire du quel ce livre est dédié. Son ouvrage sur les problèmes de l'historisme et le discours qu'il a prononcé en 1922, peu de temps avant sa mort, sur le droit naturel et sur les sentiments d'humanité dans la politique mondiale ont frayé le chemin conduisant à une entente entre la pensée des historiens allemands et celle des pays de l'Ouest, - entente qui exigera, il s'en rendait bien compte, le travail de plusieurs générations » (MEINECKE, op. cit., p. 384). Em tradução livre nossa: "Sobre esse assunto, entretanto, chegou-se a uma ruptura em relação à forma de ver dos países ocidentais, que se atinham ao direito natural, e isto causou o isolamento da Alemanha; também houve uma urgente necessidade e um dever de conduzir o historicismo a fazer seu exame de consciência. É a que nós gostaríamos que a presente obra pudesse ser útil, e é o que tinha empreendido, com todo o vigor de seu espírito nosso amigo Ernst Troeltsch, à memória do qual este livro é dedicado. Sua obra sobre os problemas do historicismo e os discursos que ele pronunciou em 1922, pouco tempo antes de sua morte, sobre o direito natural e sobre os sentimentos de humanidade na política mundial abriram o caminho, conduzindo a um entendimento entre o pensamento dos historiadores alemães e aquele dos países do Oeste, entendimento este que exigirá, ele bem se deu conta disso, o trabalho de várias gerações".

[299] « Aux valeurs génératrices d'anarchie elle avait substitué une anarchie générale des valeurs. L'historicisme engendrait le nihilisme », SENELLART, (1989), p. 7.

[300] « comment résister à l'histoire quand la nature et, plus généralement, toute transcendance se dérobe ? », ibid., p. 7.

engendra a violência ao mesmo tempo em que ela produz o saber. Mas se ela desencadeia assim a guerra, não é precisamente porque ela extrai este saber da guerra mesma?"[301].

A partir de tal lógica historicista na qual estaria mergulhado, não haveria uma saída mais legítima e lógica a Friedrich Meinecke senão fundar a ideia de razão de Estado em Maquiavel. O florentino, a despeito de seu entendimento naturalista (*v.g.*, o mundo permanece idêntico a si mesmo, todas as coisas se reproduzindo periodicamente), é o primeiro a tratar a ação política a partir do viés acalorado das relações fáticas de poder, a partir de uma análise empírica e histórica; é o primeiro a tencionar resolver as questões aí apresentadas de maneira pragmática: "Maquiavel foi o primeiro a fazer surgir, no centro de seu discurso, a realidade bruta do presente como problema político a se resolver praticamente", sendo a necessidade presente "aquela do Estado a fundar ou a conservar, que justifica os meios – crueldade, força e astúcia – preconizados no *Príncipe*"[302]. O termo "presente", em Maquiavel, não se trata de uma necessidade que se impõe em virtude de cultivar territórios, fazer crescer populações ou construir cidades, este "presente" é, fundamentalmente, a *guerra*, sendo a *arte da guerra* a verdadeira ciência daquele que governa; nesse sentido, a política seria, em Maquiavel, "uma arte que se exerce sobre a base de guerra permanente"[303].

Nesse sentido, Senellart, em seu *Machiavélisme et raison d'État,* vai, fundamentalmente, desenvolver sua exposição a partir de três pressupostos gerais: (i) a paternidade do conceito de razão de Estado *não está em Maquiavel*, ao contrário do que concluído por Friedrich Meinecke; (ii) o conceito de razão de Estado foi, no século XVI, desenvolvido a partir de uma leitura antimaquiaveliana, a primeira obra surgindo em 1589, publicada por um homem da Igreja, defensor da Contrarreforma, um ex-jesuíta (mesmo que afastado da ordem por indisciplina); a obra: *De la ragion di Stato*; o autor: Giovanni Botero. Trata-se, na visão de Senellart, de um direto adversário de Maquiavel. Dessa forma, Senellart assevera que é contra Maquiavel que um discurso da "verdadeira razão de Estado" é produzido[304]. E (iii) não há falar, quanto a este discurso boteriano, de uma teoria ultrapassada, desejando tão-somente restabelecer a lógica anterior, arranhada sobretudo pela teoria maquiaveliana. Com efeito, há uma defesa clara dos dogmas católicos, mas a partir de uma

---

[301] « Paradoxe déchirant : la raison d'Etat engendre la violence en même temps qu'elle produit le savoir. Mais si elle déchaîne ainsi la guerre, n'est-ce pas, précisément, parce qu'elle tire ce savoir de la guerre même ? », ibid., p. 8. Anotamos, nesse ponto, que Senellart observa em Meinecke uma ideia de razão de Estado indisfarçavelmente sintonizada com o polo da soberania.

[302] « Machiavel a été le premier à faire surgir, au centre de son discours, la réalité brute du présent comme problème politique à résoudre pratiquement » ; la nécessité présente : « celle de l'Etat à fonder ou à conserver, qui justifie les moyens – cruauté, force et ruse – préconisés dans *le Prince* », ibid., p. 8.

[303] « un art qui s'exerce sur fond de guerre permanente », ibid., p. 8 e 9.

[304] Ibid., p. 10.

aguçada concepção de razão de Estado, amparada não no paradigma da guerra, mas no da exploração dos recursos materiais e humanos de um Estado. Da lógica guerreira passa-se à lógica da exploração econômica, Botero, imbuído dos ideais mercantilistas, acabando por fornecer uma doutrina de todo original quanto à ideia de razão de Estado, a qual será examinada com mais vagar em páginas seguintes. Nesse sentido, estes três pontos permitiriam a Senellart contestar a conclusão tomada por Meinecke, procedendo, assim, à análise do conceito de razão de Estado em uma outra direção.

Sobre a discussão acerca da outorga da paternidade do conceito a Maquiavel, vale referir, ademais, o artigo *La raison d'Etat antimachiavélienne,* publicado por Michel Senellart em *La raison d'Etat : politique et rationalité*, obra organizada por Christian Lazzeri e Dominique Reynié. Em referido trabalho, o filósofo francês aponta que aqueles que respondem de maneira afirmativa à indagação se Maquiavel seria o inventor da ideia de razão de Estado sustentam que o autor do *Príncipe*, mesmo sem haver nominado a razão de Estado explicitamente, haveria firmemente instalado suas bases e, dessa forma, teria garantida, em seu favor, a paternidade do conceito. Toda a questão estaria contida em uma de suas curtas (e contundentes) frases, já citada, qual seja: "É *necessário* a um príncipe, se ele deseja se conservar, aprender a poder não ser bom e a usar ou não disso *secondo la necessità*"[305]. Como não poderia deixar de ser, Senellart traz todo o acento indispensável ao conceito de *necessidade*. Concepção imprescindível neste contexto, como já acima referido, a necessidade, em Maquiavel, teria uma nuance de natureza complexa, englobando as *maldades humanas*, as variações da *fortuna* e a *urgência* de situações particulares, tudo com o fito último de *mantenere lo stato*[306].

É diante desse estado de coisas que Senellart, no mencionado artigo, irá propor o exame de três questões: (i) a ideia de razão de Estado é maquiaveliana? (ii) o que é o discurso do maquiavelismo no século XVI e no início do século XVII? e (iii) que posição estratégica ocupa a razão de Estado *antimaquiaveliana?*

Quanto ao primeiro ponto, o pensador francês observa, basicamente, quatro posições distintas sobre o tema:

(i) Maquiavel efetivamente *inventou* a razão de Estado. Tese advogada por F. Meinecke e B. Croce. Croce afirma que a novidade de Maquiavel está em haver logrado cindir a política das instâncias morais, estabelecendo, *v.g.*, uma separação entre, de um lado, a

---

[305] SENELLART, Michel. La raison d'Etat antimachiavélienne. In: LAZZERI, Christian e REYNIÉ, Dominique. *La raison d'Etat : politique et rationalité*. Paris : PUF, 1992. p. 15.
[306] Ibid., p. 15.

necessidade e a *autonomia da política* e, de outro, os âmbitos religiosos. Meinecke, a seu turno, como visto, também concorda com o pioneirismo de Maquiavel em relação ao tema, asseverando, todavia, que seu ineditismo se apresenta, sobretudo, como rompimento do universalismo abstrato, instaurando uma *política de contornos pragmáticos*, com base em critérios da experiência e da história.

(ii) Maquiavel *não inventou* a razão de Estado, a qual lhe seria *anterior*. Tese sustentada por Ernst Kantorowicz, Gaines Post e Isaiah Berlin. Isaiah Berlin ressaltará o fato de que a *ratio publicae utilitatis,* a *ratio status* são locuções já conhecidas na Idade Média, Tomás de Aquino, de sua parte, já tendo enfatizado, ademais, que *"a necessidade não tem lei"*[307] (percebemos, assim, em Isaiah Berlin um entendimento que aproxima a razão de Estado ao polo da soberania e da exceção). Post, de sua parte, confrontando *ratio status* e razão de Estado, faz exsurgir esta de sua minuciosa análise quanto a indagações como: que relação há entre *status rei publicae* e o *Stato* dos escritores políticos do século XVI? Entre *utilitas publica* e interesse público? Entre a *necessitas* invocada por juristas e teólogos (*necessitas legem non habet*), a fim de viabilizar providências de exceção, e a necessidade maquiaveliana?[308] Segundo vimos, na leitura de Post, não se pode atribuir a Maquiavel a criação da razão de Estado, na medida em que esta é, em verdade, uma noção *atemporal*: se entendemos a razão de Estado no sentido de privilegiar o bem comum em detrimento dos interesses particulares; permitir a aplicação de meios especiais em circunstâncias urgentes, excepcionais; chancelar o comprometimento da lei moral, visando uma finalidade ética superior; entender viável a tolerância de um mal menor com vistas a obstaculizar o exsurgimento de um mal maior; promover a justificação dos meios pelo fim perseguido, Post identifica aí um instituto que "sempre existiu"[309]. Senellart, todavia, não concorda, no ponto, com Post: afirma que, se é bem verdade que todos os pontos elencados por Post são temas que tocam na questão ético-política, não menos verdade é que não há, em tal exposição de Post, um esforço por se descobrir em qual tipo específico de racionalidade está assentada a concepção de razão de Estado, apontando-se as devidas rupturas, descontinuidades. Nesse sentido, acaba referida crítica por promover uma indevida generalização acerca do tema.

(iii) Maquiavel não inventou a razão de Estado, ideia que lhe seria *posterior*. Destaca-se, nesse particular, Michel Foucault. Conforme este entendimento, o problema do Estado e a arte de governar exsurgem em momento posterior a Maquiavel. O problema por

---

[307] Ibid., p. 15.
[308] Ibid., p. 20.
[309] POST (1964), p. 252-3.

excelência para o autor do *Príncipe* é o *próprio príncipe* (como se manter, estar seguro e defender o território de seu principado), e não o Estado. "Razão do príncipe, não razão do Estado"[310]. Nesse diapasão, malgrado sua originalidade – rompendo com a metafísica e com as exigências medievais –, *Maquiavel não teria saído do tradicional problema da soberania.* Foucault intenta pensar o Estado a partir das *práticas de governo*, não coincidindo este – nem se sobrepondo – com a soberania (aqui se entrevê a máquina bipolar, enunciada por Agamben). Para o filósofo francês, a soberania deve ser pensada por meio do trinômio *vontade-lei-obediência*, os quais formariam um verdadeiro círculo: "A soberania designa um certo tipo de poder que toma sua fonte na vontade, se manifesta sob a forma da lei e se impõe pela obediência"[311]. Os três elementos intrinsecamente ligados, permitem ao soberano que imponha a obediência à lei, sendo esta provinda de sua vontade, que, ao fim e ao cabo, reflete o bem público. "O soberano não visa outro objetivo senão a submissão à soberania"[312]. Nesse sentido, para Foucault, a fim de que seja possível pensar adequadamente o Estado e sua constituição, importa pensar as práticas de poder de maneira autônoma, e não englobada no conceito de soberania. Senellart, de toda sorte, identifica em Foucault um avanço na compreensão das teses maquiavelianas, este entendendo Maquiavel como aquele que conseguiu sair da relação *soberania-lei*, logrando promover uma análise do poder do príncipe a partir das *relações de poder*. Para Foucault, trata-se o governo do "modo de ação sobre as ações dos outros", um "conduzir as condutas", constatando o filósofo francês a existência de um deslocamento do modelo do afrontamento dos adversários para o sutil modelo do governo, de condução das condutas. E é precisamente aí que a obra de Maquiavel se apresentaria como um importante elo. Maquiavel é posto por Foucault como o *último teórico da arte de reinar*, marcando o final de uma era. Por maior que seja sua originalidade, entretanto, o autor do Príncipe segue preso à análise da soberania[313], análise esta da qual, segundo Foucault, devemos nos libertar, se quisermos pensar o Estado sob a adequada ótica de nosso tempo, a ótica do governo[314]. Conforme aponta Senellart, Foucault percebe a riqueza da leitura antimaquiaveliana, a qual justamente estabeleceria os alicerces para o surgimento da razão de Estado.

---

[310] SENELLART (1992), p. 21.
[311] « La souveraineté désigne un certain type de pouvoir qui prend sa source dans une volonté, se manifeste sous la forme de la loi et s'impose par l'obéissance », ibid., p. 22.
[312] « Le souverain, par conséquent, ne vise pas d'autre but que la soumission à la souveraineté », ibid., p. 22.
[313] FOUCAULT (2004), p. 102.
[314] Aqui observamos, a partir de Senellart, aparecer o outro lado da moeda, uma razão de Estado associada ao polo governamental, conforme Foucault o teorizará.

(iv) Enfim, C. J. Friedrich aponta para a impossibilidade de Maquiavel ter criado a razão de Estado, na medida em que, segundo a visão do autor de *Constitutional Reason of State,* o problema específico verificado na razão de Estado não se colocava para o filósofo florentino. Isso porque, para Friedrich, a razão de Estado vem em um cenário no qual se tenciona resolver a dicotomia *sistemas de valores* versus *imperativos de segurança*, pondo-se a questão de até onde se pode chegar para a defesa do Estado diante de ameaças, conflitos internos, subversões. Haveria um *componente moral* que não fazia eco a Maquiavel, na medida em que, para este, tudo era válido à conservação do principado. A questão, diante dessa necessidade de ponderação "ação racional-exigências morais", só seria exposta a partir de autores que tinham essa preocupação, *v.g.*, Giovanni Botero.

Senellart aponta que os adversários de Maquiavel dificilmente logram adotar um discurso que se descole totalmente do florentino (caso excepcional, por exemplo, de G. Antonio Palazzo, que sustenta seu conceito de *ratio status* com base na autêntica teoria medieval do *bonum commune*). E o filósofo francês observa que, muito antes de atacarem o próprio Maquiavel, seus "adversários" acabarão por se utilizarem do nome do florentino para, em verdade, atacar um determinado *discurso* derivado do maquiavelismo; atacam, pois, um discurso que é feito *a partir* de Maquiavel e que não necessariamente coincide com este.

Senellart, então, propõe uma definição ao discurso do maquiavelismo. Assevera que se pode entender o maquiavelismo de três formas: (i) a partir de uma *singularidade* existente no pensamento de Maquiavel, mas que, entretanto, leva em conta apenas as teses consideradas *escandalosas*, deixando de fora do "maquiavelismo", *v.g.*, a preocupação de Maquiavel com a regeneração dos Estados, sua exaltação à *virtù*, às constituições mistas, sua crítica aos mercenários (e, decorrentemente, a sustentada necessidade de se ter um exército próprio)[315]; (ii) como um *mito*, um maquiavelismo diabólico, fantasmagórico, no qual tudo cabe, inviabilizando um exame sério e detido acerca do conceito; e (iii) como discurso historicamente situado (discurso aí entendido, inclusive, como a maneira por meio da qual este é recebido, compreendido, transmitido, alterado; dito de outra forma, "o campo geral das convenções e das transformações no interior do qual certos enunciados adquiriram uma função estratégica"[316]). Nem totalmente coincidente com a obra de Maquiavel, nem tomado em conta a partir exclusivamente do "mito" e de seus fantasmas; no limiar entre o que efetivamente dito pelo pensador em sua obra e a fantasmagoria que forneceu as tintas para

---

[315] SENELLART (1992), p. 26.

[316] « le champ général des conventions et des transformations à l'intérieur duquel certains énoncés ont acquis une fonction stratégique », ibid., p. 27.

uma pintura do retrato "maquiavélico" do florentino, exsurge "a figura histórica da *ragion di Stato* maquiaveliana"[317]. Verdadeira ou falsa tal figura, impende analisar este discurso que foi contra ela empreendido, um *"contradiscurso" da razão de Estado*.

Tal discurso tem basicamente dois momentos-chave: o primeiro deles se constitui do momento em que o *Príncipe* e os *Discursos* foram autorizados, pela Igreja, a serem publicados, o que ocorre, respectivamente, em 1531 e 1532, até o momento em que tais textos foram vetados e incluídos no *Index*, o que se deu em 1564. Nesse período, que medeia a autorização e a posterior obstaculização à publicação, surgiram as primeiras investidas por parte de pensadores religiosos, frontalmente críticos a Maquiavel, sendo aí lançadas as primeiras bases para a conformação da *"doctrine maudite"*[318]. O segundo momento se perfectibiliza no início do século XVII e tem como protagonista Innocent Gentillet, autor de *Discours contre Machiavel*. Não tanto pela contundência de seus argumentos, mas muito mais pela praticidade de se consultar as ideias de Maquiavel em resumo, os *Discursos* de Gentillet ganham notoriedade e se tornam referência, a obra por excelência quando se deseja saber as ideias do filósofo florentino. Referido livro conta três partes, respectivamente sobre o *conselho* do príncipe, a *religião* do príncipe e a *polícia* que deve ter um príncipe. A terceira parte (a propósito, de denominação bastante representativa, como verá no Capítulo 7) traz alguns pontos importantes: (i) anotam-se frases de Maquiavel, apagando-se completamente a distinção entre o *Príncipe* e os *Discursos*, daí devindo impraticável uma análise do maquiavelismo tomando-se por base o que, de fato, foi escrito por Maquiavel; (ii) ignoram-se as situações concretas, restando os ensinamentos de Maquiavel descontextualizados; atribui-se, pois, a estes um valor abstrato, universal, desconectado da análise fática e das específicas circunstâncias a partir das quais Maquiavel teceu suas afirmações; (iii) diante disso, enfim, assinala Senellart:

> Enfim, como não reconhecer neste príncipe desconfiado (máx. 10), cruel (13, 14, 23), que promove a divisão entre seus súditos (30, 31), os mantém na pobreza (32) e constrói fortalezas para deles se proteger (33), o retrato do tirano traçado por Aristóteles no livro V da Política?[319]

Senellart assinala que, a partir de tais *Discursos* antimaquiavelianos, começa-se a não mais se ler Maquiavel em seu texto original, buscando-se sempre, como apoio primeiro, a

---

[317] « la figure historique de la *ragion di Stato* machiavélienne », ibid., p. 27.
[318] Ibid., p. 27.
[319] « Enfin, comment ne pas reconnaître dans ce prince méfiant (max. 10), cruel (13, 14, 23), qui entretient la division parmi ses sujets (30, 31), les maintient dans la pauvreté (32) et bâtit des forteresses pour se protéger d'eux (33), le portrait du tyran tracé par Aristote dans le livre V de la *Politique* ? » Ibid., p. 28.

obra de Gentillet, ressaltando, assim, que o maquiavelismo combatido por Fra Paolo, Gabriel Naudé ou Machon, por exemplo, acaba por não mais corresponder "nem ao pensamento de Maquiavel, nem ao sistema de seus seguidores, mas antes a uma certa figura convencional da tirania"[320]. Ou seja, acaba o maquiavelismo por se desconectar drasticamente dos específicos ensinamentos maquiavelianos, restando o filósofo italiano descontextualizado, com suas afirmações generalizadas, como se se tratassem de regras universais, e não claramente específicas à estrita situação – por exemplo, em *O Príncipe* – da fundação de um Estado por um príncipe novo e diante das mais adversas circunstâncias.

De toda sorte, o fundamental a se reter, neste tópico, é o entendimento defendido por Michel Senellart (em dissonância a Meinecke, Croce e Skinner) no sentido de que *a paternidade do conceito de razão de Estado não estaria em Maquiavel,* mas – assim ousamos dizer – em *Giovanni Botero.* Poderíamos, dessa forma, concluir que a razão de Estado surge, enquanto teoria, exatamente como *contraposição ao "maquiavelismo",* entendido este como *discurso* que se formou no limiar entre aquilo que, de fato, Maquiavel efetivamente sustentou e as construções teóricas que se seguiram e se desenvolveram a partir de seu pensamento (embora não necessariamente coincidentes ou consonantes com este).

Por fim, abrindo-se aqui um parêntese, vale observar que – consoante se pode entrever da crítica que Senellart endereça ao posicionamento meineckiano – já se esboça uma razão de Estado não tão aferrada, em exclusividade, ao polo da soberania. O que haveria escapado a Gaines Post e Friedrich Meinecke, é por Senellart aqui já apontado, a partir de suas observações sobre as lições foucaultianas: *a face governamentalizadora da razão de Estado.* Uma face que não vai se utilizar diretamente da imposição, da coerção, da violência, que vai lograr observância consentida a partir da condução de comportamentos. As ênfases de Senellart já apontam para uma razão governamental das pessoas, uma condução de condutas e de populações. O duplo sentido da razão de Estado começa, então, a traçar aqui seus primeiros contornos. Veremos, nessa toada, que, a Foucault, seguido por Senellart e Agamben, a razão de Estado apresentar-se-á qualitativamente diferente dos indícios de razão de Estado que encontramos na Antiguidade e no medievo. De outra parte, a especificidade da interpretação agambeniana, a seu turno, estará em mostrar que a razão de Estado moderna, nada obstante afigure-se uma razão governamental, tendo sua ênfase na condução das condutas dos indivíduos e das populações, também se utiliza, ademais, da *exceção* como dispositivo governamental. Quando necessário, a exceção entra em jogo e pauta a ação da

[320] « ni à la pensée de Machiavel ni au système de ses émules, mais plutôt à une certaine figure conventionnelle de la tyrannie », ibid., p. 29.

razão de Estado, mesmo na contemporaneidade. Algo que Foucault, de certa forma, corroborou, ao analisar o pensamento de Gabriel Naudé e a concepção de golpe de Estado – consoante teremos a oportunidade de verificar. Nesse passo, seguindo Agamben, impende compreender a razão de Estado moderna como um poder *bipolar:* ela visa à governamentalização dos indivíduos e das populações pela direção consentida de seus comportamentos, mas não duvida em se utilizar – quando o caso assim o exigir – de dispositivos de exceção para impor a esses indivíduos e populações ordens coercitivas de um poder soberano que não deixou de persistir ainda no Estado moderno (e tal será, suma e nitidamente, verificado na atualidade, quando está em questão uma ação estatal levada a efeito por "razões de segurança").

4.3 A CRÍTICA DE CESARE VASOLI A FRIEDRICH MEINECKE QUANTO À PATERNIDADE DO CONCEITO DE RAZÃO DE ESTADO

Cesare Vasoli publica, na obra *Raison et déraison d'Etat*, organizada por Yves-Charles Zarka, o artigo *Machiavel inventeur de la raison d'Etat ?*, no qual apresenta uma crítica direcionada ao entendimento, defendido por Friedrich Meinecke, no sentido de que tocaria a Maquiavel a invenção da teoria da razão de Estado. O autor procura, dessa forma, responder à seguinte questão: "é Maquiavel criador ou mesmo precursor do conceito de razão de Estado?"

Conforme sustenta Vasoli, haveria algumas fraturas sérias que impediriam responder-se de maneira afirmativa à orientação que advoga a paternidade de tal conceito a Maquiavel. Mudanças radicais nas estruturas político-institucionais da Europa, havidas em função de eventos de importância capital, *v.g.*, "lutas hegemônicas entre as grandes monarquias nacionais e a dominação espanhola, a fratura irreparável da Reforma e o 'cristianismo do estado de sítio' da Contrarreforma"[321], além da ocorrência de indiscutíveis fenômenos de caráter econômico e social, determinaram o advento de realidades absolutamente distintas, pondo em jogo questões que não se colocavam à época de Maquiavel. Conforme Vasoli, ao tempo do desenvolvimento do conceito de razão de Estado, a diferença fática, institucional e política, em relação à época de Maquiavel, era tamanha, que a este não seria mesmo possível pôr-se a analisar referida categoria. Por conta disso, o autor

[321] « les luttes hégémoniques entre les grandes monarchies nationales et la domination espagnole, la fracture irréparable de la Réforme et le 'christianisme d'état de siège' de la Contre-Réforme », VASOLI, Cesare. Machiavel inventeur de la raison d'Etat ?. In: ZARKA, Yves-Charles (Org.). *Raison et déraison d'Etat : théoriciens et théories de la raison d'Etat aux XVIe et XVIIe siècles*. Paris: PUF, 1994. p. 47.

critica a postura que, nesse sentido, busca tratar a questão sob o âmbito de "uma continuidade teórica intrínseca que parece religar experiências tão diversas no tempo e no espaço"[322], impedindo que se constatem as rupturas, as descontinuidades, obstaculizando, ademais, que se extraia, de maneira devida, o que de precioso haja na obra e que porventura possa estar em relação com a problemática.

De igual sorte, o articulista enfatiza ser delicado quando se coloca o tema do "descobridor", da "descoberta" de um dado conceito, podendo tal desaguar em uma indevida "projeção do futuro sobre o passado"[323], forçando-se o encontro de soluções para questões não postas ao "descobridor". Daí que Vasoli assevera ser uma tarefa indigesta tencionar-se encontrar um real vínculo entre Maquiavel e os primeiros teóricos da razão de Estado sem que se seja obrigado a promover uma interpretação "parcial e utilitária"[324], tomando-se frases maquiavelianas de maneira descontextualizada. Dessa forma, insurge-se o autor contra "a transposição forçada de ideias ou ensinamentos maquiavelianos a realidades, situações e contingências que lhes eram absolutamente estranhas"[325].

Mas, a par de tais situações, identificadas pelo articulista como plasmadas de um aspecto meramente formal, existem questões mais sérias, de fundo, que tornam ainda mais difícil compactuar-se com a tese levantada por Meinecke. Maquiavel claramente escreve a partir do que vivenciou, promove reflexões a partir de suas experiências. Nesse diapasão, é muito significativo à análise do presente tema o fato de toda a sua vivência, toda a sua experiência ter se dado em momento *anterior à plena afirmação do Estado moderno*, e, sobretudo, anteriormente a fatos fundamentais que decisivamente desembocaram no florescimento das questões que iriam viabilizar a própria discussão tratada pelo conceito de razão de Estado.

Nesse mesmo norte, não se encontraria em Maquiavel um conceito fundamental para tal questão: a *soberania* como "princípio e fundamento do poder, verdadeira razão de sua autoridade e do caráter necessário das derrogações das ordens legítimas e do sistema legal, impostas pelo objetivo primeiro de salvaguardar sua continuidade e sua existência"[326].

---

[322] « une continuité théorique intrinsèque qui semble relier des expériences aussi diverses dans le temps et dans l'espace », ibid., p. 48.
[323] Ibid., p. 48.
[324] Ibid., p. 49.
[325] « la transposition forcée d'idées ou d'enseignements machiavéliens à des réalités, à des situations et à des contingences qui leur étaient absolument étrangères », ibid., p. 49.
[326] « la souveraineté comme principe et fondement du pouvoir, raison véritable de son autorité et du caractère nécessaire des dérogations aux ordonnances légitimes et au système légal, imposées par l'objectif premier de la sauvegarde de sa continuité et de son existence », ibid., p. 50. Aqui talvez poderíamos apontar uma divergência entre Vasoli e Foucault, na medida em que, se o primeiro faz alusão a uma ausência do conceito de soberania em Maquiavel, o segundo vai observar que o secretário de Florença justamente trabalha no interior do conceito e da

Maquiavel, em suas análises referentes aos principados e às repúblicas de seu tempo, tinha diante dos olhos instituições sem a complexidade própria aos Estados modernos, os quais tomaram grandes proporções, sendo providos de um aparato jurídico-político impensável ao tempo do florentino. Tal realidade, para fins de uma análise quanto aos primeiros teóricos da razão de Estado, está muito mais aproximada a Jean Bodin, que, em seu *Les six livres de la République*, traz elementos que permitem promover-se essa relação "limites da lei" *versus* "exercício do poder soberano".

A segunda questão digna de nota é referente à *religião*. Maquiavel atacava o cristianismo, acusando-o de tornar os homens humildes, fracos e inaptos à guerra. Nesse sentido, exaltava a religião dos romanos, que buscava a grandeza da alma, a força do corpo e tudo o mais o que pudesse fortalecer o homem. Mas Vasoli assevera que, em Maquiavel, a religião não deve ser vista como puro e simples instrumento hábil a permitir a dominação e a adequação das consciências dos súditos. Há, na religião, um "valor fundador", transformador, capaz de fornecer força e coesão a comunidades fracas, tornando-as fortes e poderosas. Vasoli aponta uma diferença fundamental, nesse aspecto, na medida em que, contrariamente a Maquiavel, os teóricos da razão de Estado buscariam encontrar uma vinculação entre religião e poder soberano com vistas à maximização da dominação. Religião aliada à política para fins de constituição de um instrumento de dominação, tal situação transformou drasticamente a relação existente entre os indivíduos e o poder soberano. As crenças se colocam como "novo princípio de agregação política"[327]. Tal aspecto é central para o entendimento da razão de Estado, Vasoli reconhecendo, aí, a existência de uma fratura quanto ao pensamento de Maquiavel, incapaz de ser suturada. E, para calcar suas afirmações, o articulista promove uma comparação entre o filósofo florentino e Giovanni Botero, o primeiro teórico da razão de Estado. Enquanto Maquiavel criticava contundentemente a ética religiosa cristã, chamando-a de incompatível para com a defesa do principado – asseverando que "um homem de capacidade suficiente não se faz cristão" e que "os profetas desarmados sempre foram afundados"[328] –, Botero respondia, afirmando que o sucesso ou o fracasso do soberano está diretamente vinculado ao seu respeito às exigências divinas. Referido pensador procura, ademais, rechaçar a imagem trazida por Maquiavel, tencionando fortalecer a religião, fazendo com que o Deus cristão "pegue em armas" e seja, então, o "Deus dos exércitos". A Botero a

---

lógica da soberania, não logrando se desgarrar desse paradigma, em direção, por exemplo, a uma análise do outro polo da máquina agambeniana: o governamental.

[327] Ibid., p. 54.

[328] « homo sane ingeniosus, sed parum Christianus » ; « les 'prophètes désarmés' se sont toujours effondrés », ibid., p. 56.

religião é fundamento do governo e geradora de poder. Mas ela – muito antes de portar uma finalidade salvífica e se implementar por motivos de consciência, redenção pessoal – é trazida sob um aspecto instrumental, com uma eficácia psicológica particular e com vistas a reafirmar a dominação; um critério de sucesso para o governo[329]. Vasoli aponta, nessa conjuntura, restar insustentável qualquer conciliação ou vinculação a se promover no ponto entre Maquiavel e o primeiro teórico da razão de Estado, Giovanni Botero. Tal posicionamento nos parece bastante forte e relevante, na medida em que Vasoli não só retira o aspecto instrumentalizador da religião em relação a Maquiavel (em contraposição, *e.g.*, ao pensamento de Meinecke[330]), mas, ademais, o deposita precisamente no homem da Igreja e ex-jesuíta Giovanni Botero.

Uma última questão a esse respeito a ser ressaltada, no ponto, é que, conforme observa Vasoli, existe um aspecto em Maquiavel, que está no coração de sua teoria e não pode ser ignorado: a *regeneração* das comunidades caídas. De fato, referido tema é extremamente caro ao filósofo florentino, restando, ao revés, nitidamente ausente nos teóricos da razão de Estado. Conforme o articulista, estes notoriamente não têm entre suas

---

[329] Ibid., p. 65. Ao contrário de Maquiavel, que compreenderia, na religião, um caráter de natureza fundamental, e não meramente instrumental. Vasoli, a fim de sustentar seu ponto de vista faz alusão à seguinte passagem, referente aos *Discursos*: "Mas, se o vínculo ao culto da Divindade é a garantia a mais segura da grandeza das repúblicas, o desprezo da religião é a causa a mais certa de sua ruína. Infelicidade ao estado em que o medo do Ser supremo não existe! Ele deve perecer se ele não é mantido pelo medo do príncipe mesmo que supre a falta de religião; e como os príncipes não reinam senão o tempo de sua vida, é preciso igualmente que o estado cuja existência não se mantém senão graças à virtude deste que reina pereça prontamente"; tradução nossa para o seguinte trecho: « Mais, si l'attachement au culte de la Divinité est le garant le plus assuré de la grandeur des républiques, le mépris de la religion est la cause la plus certaine de leur ruine. Malheur à l'état où la crainte de l'Être suprême n'existe pas ! Il doit périr s'il n'est maintenu par la crainte du prince même qui supplée au défaut de religion ; et comme les princes ne règnent que le temps de leur vie, il faut également que l'état dont l'existence ne tient qu'à la vertu de celui qui règne périsse promptement », MAQUIAVEL (1867), p. 444; e, no original, lê-se: "E come la osservanza del culto divino è cagione della grandezza delle republiche, così il dispregio di quello è cagione della rovina d'esse. Perché, dove manca il timore di Dio, conviene o che quel regno rovini, o che sia sostenuto dal timore d'uno principe che sopperisca a' difetti della religione. E perché i principi sono di corta vita, conviene che quel regno manchi presto, secondo che manca la virtù d'esso" MAQUIAVEL, Nicolau. *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*. Florença: Sansoni, 1971. p. 70-1. Disponível em: <https://www.liberliber.it/mediateca/libri/m/machiavelli/discorsi_sopra_la_prima_deca_di_tito_livio/pdf/machiavelli_discorsi_sopra_la_prima_deca_di_tito_livio.pdf>. Acesso em: 17 mar. 2019.

[330] Conforme se pode ver, claramente, no seguinte trecho: « Mais c'était l'irréligiosité de Machiavel qui suscitait surtout la colère. Le fait que cette irréligiosité s'accompagnait chez lui d'une certaine estime de la religion, mais d'un point de vue purement utilitaire, était considéré comme son pire attentat contre elle. Par là, en effet, elle était précipitée de son trône et, de valeur suprême et supraterrestre qu'elle était, ayant en elle son propre but, elle était ravalée au rang de simple moyen visant des desseins terrestres. Elle perdait ainsi sa qualité de vérité absolue et sa vigueur particulière, car, selon les enseignements de Machiavel, la religion apparente pouvait, dans certains cas, rendre exactement les mêmes services que la religion véritable », MEINECKE, op. cit., p. 119 ; em tradução nossa: "Mas era a irreligiosidade de Maquiavel que suscitava sobretudo a cólera. O fato de que esta irreligiosidade se acompanhava nele de uma certa estima da religião, mas de um ponto de vista puramente utilitário, era considerado como seu pior atentado contra ela. Por aí, com efeito, ela estava precipitada de seu trono e de valor supremo e supraterrestre que ela era, tendo nela mesma sua própria finalidade, ela estava rebaixada ao nível de simples meio, a visar fins terrestres. Ela perdia assim sua qualidade de verdade absoluta e seu vigor particular, porque, segundo os ensinamentos de Maquiavel, a religião aparente podia, em certos casos, fornecer exatamente os mesmos serviços que a religião verdadeira".

preocupações a *recuperação* de um povo corrompido, preocupação esta, ao contrário, absolutamente presente em Maquiavel.

Por conseguinte, conforme Vasoli, a teoria de Maquiavel estava posta em premissas e diante de uma realidade extremamente singular (sendo o *Príncipe* escrito com vistas a auxiliar o "príncipe novo" em sua tarefa de fundar e conservar o principado diante das mais adversas circunstâncias: fundar um Estado a partir da força), afigurando-se indevido, pois, promoverem-se descontextualizações, aplicando-se as específicas afirmações maquiavelianas de maneira isolada ou enquanto verdades abstratas e gerais.

Por derradeiro, Vasoli propõe a seguinte questão: ainda que afastada a paternidade de Maquiavel relativamente ao conceito de razão de Estado, é correto afirmar que ele não exerceu qualquer influência em relação a este conceito, sendo absolutamente alheio a tal noção? Aí a resposta é *negativa*. Vasoli ressalta que há influência, sim. Os historiadores não tiveram qualquer dificuldade em identificar tal questão. Todavia, cuida-se de uma influência como tantas outras de tantos outros pensadores, e não de uma relação de dependência, de filiação direta entre a teoria maquiaveliana e a concepção de razão de Estado.

4.4 LIMIAR

Nesse sentido, a despeito de percebermos em Maquiavel a potencialização de traços que se afigurarão fundamentais para o efetivo desenvolvimento do conceito de razão de Estado, tais como (i) a ação política orientada à solução prática ante o desvelar-se de uma necessidade empírica, viabilizando a tomada de procederes desgarrados de preocupações próprias a uma moral (ordinária); (ii) a utilização da dissimulação; (iii) o manejo dos fatos e da verdade; (iv) o saber governar; (v) o conhecer as estratégias, os cálculos astuciosos, os meios hábeis a propiciar o crescimento ou a conservação da organização política, meios estes, frise-se, desconectados de uma moral cristã; a despeito de todos estes pontos de indiscutível contato, parecem propiciar profundo eco as críticas dirigidas à tese da paternidade maquiaveliana do conceito, a começar pelo fato, trazido, dentre outros, por M. Foucault, no sentido de que a preocupação primeira de Maquiavel era com o soberano, e não necessariamente com o Estado, que à época ainda encontrava-se deveras incipiente. Foucault poderá assim chamar Maquiavel de "o último dos antigos", e não "o primeiro dos modernos". Post, ao nosso ver, de maneira procedente, assevera que os textos maquiavelianos revelam ainda sinais medievais. Maquiavel, nessa ótica, é talvez aquele que fecha as cortinas, a fim de que uma nova peça tome lugar no cenário teatral da ação política.

Caber-nos-á, a partir deste discurso maquiaveliano, perceber como se deu a resposta, como foi o contragolpe a esta ideia que sustentava uma política completamente desgarrada da moral cristã, como se deu o contra-ataque a esta tese que entendia viável a adoção da ação política amparada em uma outra moral – uma moral propriamente política –, que estabelecia uma cisão – que, a bem dizer, viria a se tornar incontornável no Ocidente. A resposta virá, dentre outros, com aquele que primeiro teorizou, de maneira efetiva e em obra específica, a respeito do conceito de *ragion di Stato*; aquele que, inclusive, colocou a expressão no próprio título de seu *magnum opus;* tido por muitos como o pai da estatística, aquele que talvez tenha lançado algumas das bases mais fundamentais para o que hoje concedemos compreender como "capitalismo" e "economia"; alguém que, por uma doutrina manifestamente original, buscou apaziguar as ideias mais cáusticas que circundavam a concepção de *ragion di Stato,* influenciadas pelas teses vindas do pensador de Florença; aquele, enfim, que, compreendendo a importância deste conceito que surgia, buscou não profligá-lo, abatê-lo, atacá-lo diretamente, mas trazê-lo a outro terreno e conciliá-lo com os imperativos eclesiásticos e com uma moral cristã. Trata-se, com efeito, do pensador italiano Giovanni Botero, cujas principais ideias ora buscaremos apresentar.

5 GIOVANNI BOTERO E A RAZÃO DE ESTADO: INTERESSE, ECONOMIA E A POLÍTICA INTEIRA

"Avoir le mot, c'est déjà faire la chose".
Pierre Bourdieu

5.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Giovanni Botero é, não raro, reconhecido como o primeiro teórico da razão de Estado, havendo mesmo colocado a expressão no título de seu *magnum opus: "Della ragion di Stato"*. Grande doutrinador contrarreformista, buscou marcar posição ante a novidade estatal que surgia, aceitando-a em certa medida, mas não descurando de garantir o âmbito de influência eclesiástico, buscando, assim, assegurar os interesses da Igreja na política. Ante uma razão de Estado que surgia desgarrada dos imperativos transcendentes, mencionado pensador, agindo como bombeiro, tencionou apagar esse incêndio que se alastrava e que tinha em Nicolau Maquiavel um indisfarçável estopim. Consoante estão a denotar já as primeiras páginas de *Della ragion di Stato*, Botero, com sua doutrina, buscou demarcar-se em relação ao pensamento maquiaveliano, embora, por vezes, como veremos, tenha acabado talvez por conceder ao florentino mais do que desejasse. Por meio de uma teorização que ultrapassa em muito a mera defesa da moral e da Igreja e a refutação pura e simples do fenômeno político emergente, Botero acolheu, em larga parte, a novidade, buscando, por outro lado, a partir de ideias inéditas, conferir-lhe um redirecionamento, que também satisfizesse as exigências políticas da *Ecclesia*. Em Botero, encontram-se ideias originais, inovadoras e de grande repercussão, mesmo na atualidade; suas concepções, com efeito, acabam por chegar até nós, sob a forma de evidentes assinaturas, em conceitos e instituições, revestindo-se seus pensamentos de manifesta contemporaneidade. Trata-se de um autor essencial, pois, à análise do tema, um pensador à frente de seu tempo, cuja teoria, na política, ainda nos impacta de maneira evidente. Malgrado a história das ideias, não sem injustiça, tenha-lhe reservado um lugar de mediano privilégio, calha reconhecer que Botero talvez, em verdade, desponte como aquele que efetivamente afigurou-se o precursor de uma autêntica mudança de paradigma, apontando para um entendimento alternativo à política de afrontamento que se fazia ecoar a partir de Florença. Como verdadeiras armas, Botero apostou na economia, na indústria, na administração, na condução e fiscalização da população, no saber adequado acerca dos meios hábeis a fazer crescer e conservar esta dominação que chamou de "Estado", em ordem a torná-la cada vez mais estável e poderosa. No presente capítulo, assim, buscaremos,

apresentar o contexto em que inserto o pensamento boteriano, bem como expor suas ideias principais em relação à razão de Estado, buscando-as articulá-las, alfim, à bipolaridade, enunciada por Agamben, entre soberania e governo.

Quanto aos *dados biográficos*, Giovanni Botero nasce em Bene Vagienna, na região italiana de Piemonte, em 1544. Aos 15 anos, é enviado a um colégio jesuíta em Palermo, sendo, logo em seguida, transferido para o *Collegio Romano*, instituição fundada por Ignácio de Loyola. Em 1565, já na condição de professor, é mandado a colégios jesuítas na França para ensinar filosofia e retórica, primeiramente a Billom, após, a Paris, lá permanecendo de 1567 a 1569. Na década de 1570, segue ensinando em colégios jesuítas italianos, passando por Milão, Pádua e Gênova. Em 1580, após um sermão em que questionou o poder temporal do Papa, acabou por ser desligado da ordem jesuíta. A partir de então, foi assistente pessoal do bispo Carlo Borromeo, imiscuindo-se na nobreza do norte italiano. Com a morte de Carlo Borromeo, em 1584, Botero parte em missões diplomáticas à França, ao lado de Carlo Emanuele di Savoia. Logo em seguida, devém secretário pessoal do primo de Carlo Borromeo, Federico Borromeo. É no final dos anos 1580 que Botero iniciará a publicação de suas obras, quando Federico já ocupa confortável posição política no âmbito da Igreja. Em 1588, publicará *Delle cause della grandezza delle città*, em 1589, *Della ragion di Stato* e, a partir de 1591, *Relazioni Universali* (também publica, mais tarde, 1607, *I Capitani*). A relação com Federico perdurará até 1599, momento em que este já ocupa o alto cargo de arcebispo de Milão. Botero, então, tornar-se-á preceptor dos filhos de Carlo Emanuele di Savoia. Morre em Turim, em 23 de junho de 1617.

Relativamente ao *itinerário* do capítulo, a fim de expormos o pensamento de Giovanni Botero, utilizar-nos-emos, de maneira preponderante, dos estudos dos filósofos franceses Michel Senellart –nomeadamente, *Machiavélisme et raison d'Etat* e *La raison d'État antimachiavélienne* – e Romain Descendre – professor da *École Normale Supérieure à Lyon,* especialista na obra de Giovanni Botero, autor de *L'État du monde : Giovanni Botero entre raison d'Etat et géopolitique* e responsável pela tradução francesa de *Della ragion di Stato,* publicada em 2014, pelas *Éditions Gallimard;* nesta tradução francesa, há uma Introdução, confeccionada por Descendre, de formidável acuidade, cujos argumentos aqui acompanharemos nas páginas que se seguem, a fim de que possamos apontar a contento a conjuntura em que inserta a obra de Botero e as questões mais relevantes a tanto inerentes. Na derradeira parte do capítulo, exporemos, ainda, o ponto de vista de Friedrich Meinecke e procederemos à conclusão do ponto, apresentando nossa análise crítica em relação à teoria boteriana, buscando articulá-la com o pensamento acerca da máquina bipolar agambeniana,

identificando no discurso boteriano, uma razão de Estado que, em tensão, ora pende em direção ao polo da soberania, ora ao polo do governo.

5.2 O CONTEXTO EM QUE INSERTO O PENSAMENTO BOTERIANO: A ANÁLISE DE ROMAIN DESCENDRE

O contexto em que inserida a obra de Botero será apresentado, tomando-se como norte o formidável trabalho empreendido por Romain Descendre, que, ao introduzir a obra *Della ragion di Stato* ao leitor de língua francesa, procede a uma minuciosa análise, cuja lógica aqui acompanharemos, acerca dos seguintes pontos: (i) o Estado, da palavra à coisa; (ii) *Stato* e *dominio*; (iii) violência e razão; (iv) a justiça e a religião; (v) a política inteira; (vi) fontes e independência e (vii) completude do poder, instituição do saber.

5.2.1 O Estado, da Palavra à Coisa

Vale ressaltar que, na segunda metade do século XVI, o Estado – em termos modernos – surgia. Era constatado, à época, um fortalecimento do âmbito político, em detrimento do domínio religioso, em um processo no qual se verificava uma tendência à centralização do poder em uma só figura: o *soberano*. Está-se no período imediatamente posterior ao Concílio de Trento, e a Igreja da Contrarreforma necessitava de teóricos hábeis a apresentar doutrinas que pudessem fazer frente a este fenômeno estatal e à decorrente perda de espaço e de poder que se fazia sentir. É nesta disputa teórica atinente à conformação dessa novidade política (que é o Estado) e de suas correspondentes implicações que surge Giovanni Botero.

Como acima dito, Giovanni Botero trata-se de um homem eclesiástico, que integrou a ordem jesuíta (provavelmente, fazendo parte da segunda ou terceira geração[331]), assessorou Carlo Borromeo e Federico Borromeo e defendeu ardentemente os ideais da Contrarreforma. Por meio de sua obra, objetivou conciliar as novidades advindas deste início da Modernidade e os ditames do catolicismo, buscando conservar a influência da Igreja. Trata-se de um pensador relativamente pouco conhecido e – ousamos dizer – inclusive relegado a um plano de segunda ordem no pensamento filosófico-político. Aponta-se a Botero o mérito de haver sido o primeiro a trazer, de maneira sistemática, o conceito de razão de

[331] DESCENDRE, Romain. *Dire et penser la ville à la fin du XVIe siècle : Des causes de la grandeur des villes de Giovanni Botero*. Mountain View: Google, 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ilksFaREbUc>. Acesso em: 06 jun. 2018.

Estado, alçando-o, inclusive, ao título de seu livro mais difundido: *Della Ragion di Stato* (1589). A publicação desta obra faz com que a razão de Estado passe a ser efetivamente teorizada, estudada, defendida, atacada (na Itália, em um primeiro momento, expandindo-se por toda a Europa ao longo do século XVII)[332]. Desse modo, confere-se a Botero o adjetivo de iniciador, de precursor da teorização da razão de Estado.

Mas Romain Descendre assevera que tal não dá conta senão de modo imperfeito da novidade que foi o pensamento de Botero. A razão de Estado em Botero desborda da noção que comumente lhe foi deferida (de derrogação de normas jurídicas e éticas em nome do interesse público, da preservação do Estado ou da comunidade):

> De fato, a concepção boteriana não pode ser identificada com a ideia comum de razão de Estado: princípio de derrogação das regras éticas e jurídicas em virtude de um interesse estatal superior do qual poderiam se prevalecer os detentores do poder soberano. É neste sentido que a noção se vulgarizou para qualificar os abusos do 'poder'. Uma vulgarização, a propósito, que não data de ontem, se for preciso dar crédito a um lugar comum, documentado por diversas fontes italianas do começo do século XVII e frequentemente lembrado pelos historiadores, segundo o qual era habitual debater-se a razão de Estado até no barbeiro. Diferentemente, a noção que Botero desenvolve está muito afastada de seu sentido derrogatório: ela cobre um campo muito mais amplo, ligado ao que se tem o costume de chamar o "nascimento do Estado moderno"[333].

Nesse sentido, o conceito de razão de Estado em Botero difere da mera exceção jurídica, de uma ideia de simples ultrapassagem do direito ou da moral. Alguns pensadores, inclusive, identificam em sua doutrina, em verdade, um discurso *reativo*. Descendre insere Botero em um contexto de *disputa* em torno de conceitos políticos fundamentais que à época surgiam. Nesse momento de surgimento do próprio Estado, os pensadores que iniciam sua teorização acerca da razão de Estado, tratam, efetivamente, do tema do *surgimento do próprio Estado*[334]. E não apenas buscam entender o fenômeno, em discursos de descrição, mas, obviamente, tencionam *influenciar*. Descendre, esteado em Pierre Bourdieu, vai asseverar que não se está, portanto, diante de meros discursos descritivos, mas de autênticos discursos

---

[332] DESCENDRE, Romain. *Introduction*. In BOTERO, Giovanni. De la Raison d'État. Tradução de Pierre Benedittini e Romain Descendre. Paris: Gallimard, 2014. p. 9.

[333] « De fait, la conception botérienne ne peut être identifiée à l'idée commune de raison d'État : principe de dérogation aux règles éthiques et juridiques en vertu d'un intérêt étatique supérieur dont pourraient se prévaloir les détenteurs du pouvoir souverain. C'est dans ce sens que la notion s'est vulgarisée pour qualifier les abus du « pouvoir ». Une vulgarisation, du reste, qui ne date pas d'hier, s'il faut accorder foi à un lieu commun, documenté par diverses sources italiennes du début du XVIIe siècle et souvent rappelé par les historiens, selon lequel il était d'usage de débattre de la raison d'État jusque chez le barbier. Différemment, la notion que Botero déploie est très éloignée de son sens dérogatoire : elle couvre un champ bien plus large, lié à ce que l'on a coutume d'appeler la « naissance de l'État moderne », ibid., p. 10.

[334] Marcel Gauchet, conforme veremos na sequência, compartilha deste posicionamento.

performativos: os pensadores da época, ao teorizarem, vão efetivamente conferindo contornos ao Estado e às suas instituições. Nesse sentido, os confrontos teóricos estarão inseridos neste contexto de disputa quanto à conformação mais adequada, atrativa, interessante ao teórico, conforme o grupo a que pertence. A partir destes efeitos que as teorias são capazes de causar nas instituições, Descendre acentua aí a relação dialética existente entre história e pensamento[335]. Nesse sentido, vale a pena trazer à baila o pensamento de Bourdieu:

> *Fictio juris*, o Estado é uma ficção de juristas que contribuem para produzir o Estado produzindo uma teoria do Estado, um discurso performativo sobre a coisa pública. A filosofia política que eles produzem não é descritiva, mas produtiva e preditiva de seu objeto e aqueles que tratam as obras dos juristas, de Guicciardini (um dos primeiros utilizadores da noção de "razão de Estado") ou Giovanni Botero até Loyseau ou Bodin, como simples teorias do Estado, se impossibilitam de compreender a contribuição propriamente criadora que o pensamento jurídico aportou ao nascimento das instituições estatais[336].

Nesse sentido, teorizando, Botero (como também Bodin, Guicciardini, Maquiavel etc.) busca influenciar na conformação do Estado, de acordo com suas convicções e interesses. Nessa perspectiva, teorias filosófico-jurídico-políticas *fazem a realidade*[337], inscrevendo-se Botero neste contexto de intensas disputas quanto aos conceitos, quanto às verdades, quanto à conformação das instituições, quanto à formação do Estado.

Ante a publicação, sobretudo, de *Les six livres de la République*, de Jean Bodin, afigurava-se fundamental levar-se a efeito a construção de uma teoria hábil a produzir uma "bebida" que "instilasse as razões políticas ou razões de Estado e o suave sabor da fé católica"[338]. Dentro desse contexto, é lícito interpretar a obra de Botero como uma forte, estratégica e bem planejada resposta católica, fornecendo ferramentas capazes de viabilizar a entrada neste jogo interpretativo e a promoção de uma compreensão – quanto ao fenômeno do surgimento do Estado e à razão de Estado – de maneira conforme aos dogmas da Igreja. Ante

---

[335] DESCENDRE (2014), p. 10.

[336] « *Fictio juris*, l'État est une fiction de juristes qui contribuent à produire l'État en produisant une théorie de l'État, un discours performatif sur la chose publique. La philosophie politique qu'ils produisent n'est pas descriptive, mais productive et prédictive de son objet et ceux qui traitent les ouvrages des juristes, de Guicciardini (un des premiers utilisateurs de la notion de « raison d'État ») ou Giovanni Botero jusqu'à Loyseau ou Bodin, comme de simples théories de l'État, s'interdisent de comprendre la contribution proprement créatrice que la pensée juridique a apportée à la naissance des institutions étatiques », BOURDIEU, Pierre. De la maison du roi à la raison d'État. Un modèle de la genèse du champ bureaucratique. *Actes de la recherche en sciences sociales*, Paris, v. 118, p. 55-68, 1997. Disponível em: <http://www.persee.fr/doc/arss_0335-5322_1997_num_118_1_3222>. Acesso em: 30 maio 2018.

[337] DESCENDRE (2014), p. 11-12.

[338] Palavras ditas pelo arcebispo Minuccio Minucci em carta enviada ao jesuíta Antonio Possevino em 15 de novembro de 1588 (BALDINI, Enzo. *Primi attacchi romani alla 'République' di Bodin sul finire del 1588. I testi di Minuccio Minucci e di Filippo Sega*. Il Pensiero Politico, 2001, XXXIV, 1, p. 3-40), In: DESCENDRE (2014), p. 11.

este contexto concorrencial quanto à acepção mais adequada, quanto ao correto emprego e quanto ao domínio dos nascentes (e disputados) conceitos de "Estado" e de "razão de Estado", Descendre traz à baila pensamento de Bourdieu, para quem *"avoir le mot, c'est déjà faire la chose"*[339].

5.2.2 *Stato* e *Dominio*

Stato. Descendre acentua que se trata o Estado de um produto da história, não significando, indiscriminadamente, qualquer comunidade politicamente organizada[340]. Nesse sentido, imperioso imprimir-se um determinado rigor no emprego de referido termo.

O exercício de um poder soberano, centralizado, sobre uma população, em um determinado território (elementos característicos do evento estatal), tal é fenômeno não

---

[339] BOURDIEU, Pierre. *Sur l'État*. Cours au Collège de France (1989-1992), éd. P. Champagne, R. Lenoir, F. Poupeau, M.-C. Rivière, Paris, Raisons d'agir/Éd. du Seuil, 2012. p. 521, citado por DESCENDRE (2014), p. 12. Tal passagem é traduzida para o português nas seguintes linhas: "Quando lemos historiadores como Kantorowicz, não sabemos se é preciso lê-los como historiadores de instituições antigas ou como pensadores, sociólogos ou especialistas de ciências políticas fornecendo em primeira pessoa instrumentos para pensar o mundo social de hoje. Os canonistas são inventores e os juristas são detentores de um capital de palavras e de conceitos: com muita frequência, quando se trata de inventar o social, de ter a palavra, já é fazer a coisa" (BOURDIEU, Pierre. *Sobre o Estado*. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2014. p. 590-1). Ademais, vale referir, a propósito, que Michel Senellart, ao tratar de uma "razão de Estado antimaquiaveliana", constata a existência de um âmbito de *discurso estratégico*, havendo sido os precursores em tal compreensão Benedetto Croce, Friedrich Meinecke e Michel Foucault. Por "discurso estratégico", segundo Senellart, conviria entender um « discours stratégique de l'Etat contre les forces, ou les inerties, faisant obstacle à l'affirmation de sa puissance »; um discurso no qual se colocam estratégias de Estado, em contraposição às estruturas antigas, mas em cujo âmbito não se encontra, de toda sorte, homogeneidade, mas, inclusive, afrontamento de ideias. Nesse diapasão, o discurso estratégico de Estado é diversificado, não se afigurando tarefa singela, por vezes, distinguir-se o antigo do novo (por vezes, até mesmo, a sustentação de ideias antigas, sob nova roupagem, servindo de instrumento à veiculação do novo); discurso estratégico de denúncia, ou mesmo de defesa, em certa medida, do novo, e, até mesmo, teatro com objetivos estratégicos contrapostos à implementação deste novo que surgia; Senellart, nessa conjuntura, sugere que não seria absurdo falar-se mesmo na existência de *duas razões de Estado* (SENELLART (1992), p. 29-30).

[340] Oportuno nos parece, no ponto, citar Castoriadis quanto à inteligibilidade de um "Estado" na terra onde (conforme assevera o pensador) nasceu – em um sentido radical – o *julgar* e o *escolher:* "A ideia de um 'Estado', é dizer de uma instituição distinta e separada do corpo dos cidadãos, teria sido incompreensível para um grego. Certamente, a comunidade política existe em um nível que não se confunde com a realidade concreta, 'empírica', das milhares de pessoas reunidas em assembleia, em um dado lugar, tal ou tal dia. A comunidade política dos atenienses, a *polis*, possui uma existência própria: por exemplo, os tratados são honrados independentemente de sua antiguidade, a responsabilidade pelos atos passados é aceita, etc. Mas a distinção não é feita entre um 'Estado' e uma 'população'; ela opõe, de um lado, o corpo constituído permanente, a 'pessoa moral' dos atenienses perenes e impessoais; e, de outro, os atenienses que vivem e respiram. Nem 'Estado' nem 'aparelho de Estado' [com funções políticas]". Tradução nossa para: « L'idée d'un "État", c'est-à-dire d'une institution distincte et séparée du corps des citoyens, eût été incompréhensible pour un Grec. Certes, la communauté politique existe à un niveau qui ne se confond pas avec la réalité concrète, "empirique", de tant de milliers de personnes assemblées en un lieu donné tel ou tel jour. La communauté politique des Athéniens, la *polis*, possède une existence propre : par exemple, les traités sont honorés indépendamment de leur ancienneté, la responsabilité pour les actes passés est acceptée, etc. Mais la distinction n'est pas faite entre un "État" et une "population" ; elle oppose le corps constitué permanent ; la "personne morale" des Athéniens pérennes et impersonnels, d'une part, et les Athéniens vivant et respirant de l'autre. Ni "État" ni "appareil d'État" » (CASTORIADIS, op. cit., p. 8).

conhecido como tal na Idade Média. Nesse sentido, somente a partir do século XVI, início da Modernidade, a expressão "Estado" deverá efetivamente ter lugar, sendo apenas em tal momento que se verificará sua afirmação, em termos teóricos e linguísticos[341]. Acentue-se, nesse contexto, que o livro *De la ragion di Stato* de Botero se trata de elemento de importância capital, ostentando aí um lugar privilegiado. Trata-se, exceção feita ao *Príncipe* de Maquiavel (ao qual a obra de Botero justamente buscaria fazer frente), da primeira vez em que o termo "Estado", aparecendo sem qualquer outro genitivo, complemento, e tomando lugar até mesmo já no título, faz-se objeto específico de um tratado teórico[342].

Jacques Gohory, um dos primeiros a traduzir Maquiavel, já teria verificado ser o pensador florentino o primeiro "a unir as palavras próprias e naturais e os termos de Estado"[343]. Nada obstante, o termo "Estado" estabelecer-se-á no âmbito filosófico-político apenas mais tarde. A tanto poder-se-ia, exemplificativamente, apontar que Jean Bodin e Thomas Hobbes (considerados dois dos mais importantes teóricos do absolutismo) se utilizam, respectivamente, dos termos "República" e *"Commonwealth"*, para fins de designar o fenômeno que a noção de "Estado" virá posteriormente a, de maneira assentada, representar[344].

Na França, o termo "Estado" se colocará (mesmo que ainda não de maneira definitiva) a partir do Iluminismo, com importantes inserções na *Encyclopédie* e em Rousseau – *Du contrat social*. Em se tratando de Europa, o professor de Lyon suspeita que o estabelecimento efetivo do termo não tenha se dado de maneira assentada senão a partir do século XIX, com G. W. F. Hegel[345], seguindo-se, então, nos séculos XIX e XX, o definitivo estabelecimento e a adoção do conceito por parte das ciências jurídicas.

O emprego do termo "Estado" – designando um poder estabelecido e que se exerce sobre um povo ou um território –, na Itália, ocorre mais cedo. Aliás, aponta Descendre que é a partir de tal península que a noção de Estado será irradiada para o restante da Europa, sobretudo a partir da propagação dos escritos de Maquiavel e de Guicciardini e, também, dos tratados sobre a *ragion di Stato*. Em língua francesa, a primeira ocorrência se dá na tradução, levada a efeito por Antoine de Laval, dos *Ricordi* de Guicciardini: *Plusieurs advis et conseils de François Guicciardin, tant pour les affaires d'estat que privées (1576)*. Em tal título,

---

[341] DESCENDRE (2014), p. 13.
[342] Já na primeira página do livro dada a definição de Estado: "L'État est une seigneurie solide sur les peuples", BOTERO (2014), p. 67.
[343] "à mettre ensemble les mots propres et naturels et les termes d'État", DESCENDRE (2014), p. 13.
[344] Ibid., p. 13.
[345] Ibid., p. 13.

percebe-se que "*estat*" claramente traduz a ideia de "coisa pública", em oposição ao "privado"[346].

A tessitura do termo "Estado" se dá, obviamente, em um contexto não sem conflitos. Descendre assevera que se percebe na obra de Botero, *De la ragion di Stato*, como pano de fundo, as *guerras civis*. Botero escreve referido livro em 1589, entre o assassinato do Duque de Guise e o de Henrique III, rei da França. Os escritos sobre a razão de Estado estavam, dessa forma, mergulhados em uma dura realidade de graves conflitos morais, políticos e institucionais. Citando W. Benjamin, para quem o Estado se impõe "no momento do perigo"[347], o professor de Lyon assevera que esta literatura relativa à razão de Estado e à própria conformação do conceito de Estado não pode ser interpretada de maneira dissociada aos graves infortúnios que se abatiam sobre a Europa neste final de século XVI, início do século XVII, época em que a própria existência da comunidade política se encontrava em xeque e na séria possibilidade de esvaecimento.

Mas, então, por que da escolha do termo "Estado" dentre tantos outros termos à época mais palpáveis e preferidos por juristas e filósofos na Europa do século XVI (o "público", a "república", a "coisa pública", o "reino", ou mesmo "*politia*", "*communitas*", "*civitas*", "*imperium*", "*principatus*")? A resposta, para Descendre, está justamente na acepção mais concreta que o termo pode oferecer: "Estado" remete a "solidez", "permanência", "estabilidade". No volume III de seu *Dictionnaire de l'ancienne langue française*, Frédéric Godefroy proporá à palavra *"Éstat"* definições como "arrêt", "condition", "station"; à expressão *"à estat"*: "sans bouger", "immobile"; para *"estater"*, "recuillir son esprit", "se reposer", para *"estateur"*: "qui arrête"; para *"estatif"*: "stable", "stagnant"; também para *"estableté"*: "stabilité", "solidité", "fermeté"[348], Descendre aponta que "État"

---

[346] Segundo Descendre, não seria por acaso que o termo "Estado", tão presente na península desde as guerras da Itália, introduzir-se-á na França justamente na época subsequente ao massacre da Noite de São Bartolomeu, momento em que o país atravessava uma das suas mais duras crises político-institucionais (Ibid., p. 14).

[347] Conforme a Tese 6 sobre o conceito de história, "Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo 'como ele de fato foi'. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo. Cabe ao materialismo histórico fixar uma imagem do passado, como ela se apresenta, no momento do perigo, ao sujeito histórico, sem que ele tenha consciência disso. O perigo ameaça tanto a existência da tradição como os que a recebem. Para ambos, o perigo é o mesmo: entregar-se às classes dominantes, como seu instrumento. Em cada época, é preciso arrancar a tradição ao conformismo, que quer apoderar-se dela. Pois o Messias não vem apenas como salvador; ele vem também como o vencedor do Anticristo. O dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer" (BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*: ensaios sobre literatura e história da cultura. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994. v. 1. p. 224-225).

[348] GODEFROY, Frédéric. *Dictionnaire de l'ancienne langue française du IX^e^ au XV^e^ siècle.* Genebra/Paris: Slatkine. 1982. t. III. p. 584, 602 e 603.

remete, nesta interpretação, a algo como "manière d'être fixe et durable"[349]. Botero, nesta mesma toada, desde a primeira página de seu livro, acentuará, na definição de Estado, tratar-se este de uma *firme* dominação e enfatizará por toda a obra como finalidade maior da razão de Estado, sobretudo, promover-se a *conservação* de uma tal dominação (a ideia de "duração", "permanência", "solidez" é evidente). Em mesmo norte, na França, acentuar-se-á o viés do "estabelecimento", da "conservação", da "permanência", conforme se pode ver de Charles Loyseau, que, em 1608, quando o termo ainda não se encontra definitivamente assentado, assim expressa:

> a Soberania é absolutamente inseparável do Estado, do qual se ela fosse retirada, isto não seria mais um Estado (...) a Soberania é a forma que dá o ser ao Estado, inclusive mesmo o Estado e a Soberania tomada *in concreto* são sinônimos, e o Estado é assim chamado, porque a Soberania é o ponto culminante e o período de potência, no qual é necessário que o Estado permaneça/se detenha e se estabeleça[350].

Traduziria o Estado "o modo de existência concreto de uma soberania permanente, o cume da potência que deve persistir em seu ser"[351]. À noção jurídica bodiniana de *soberania* Loyseau associa a ideia política de *Estado*[352], na qual patente a concepção de permanência.

O conceito de Estado, todavia, sofre uma grande resistência por parte dos juristas. A apresentação do termo "*estado*" sem qualquer complemento ou genitivo, soava estranho à ciência jurídica, acabando por aparentar-se muito diretamente ao cru fato da *dominação*. De todo modo, é com base nesta ideia de dominação que Furetière vai definir, em seu Dicionário, o termo, nas palavras de Descendre:

> É aliás a partir da ideia de dominação que Furetière define o termo em 1690 em seu dicionário, o primeiro na França a registrar seu sentido político moderno: "Reino, Províncias ou extensão de país que estão sob uma mesma dominação", o Estado "se diz também da dominação" ela mesma. A

---

[349] DESCENDRE (2014), p. 15.

[350] Tradução nossa para: « la Souueraineté est du tout inseparable de l'Estat, duquel si elle estoit ostée, ce ne seroit plus vn Estat (...) la Souueraineté est la forme, qui donne l'estre à l'Estat, voire mesme l'Estat & la Souueraineté prise *in concreto*, sont synonimes, & l'Estat est ainsi appellé, pource que la Souueraineté est le comble & periode de puissance, ou il faut que l'Estat s'arreste & s'establisse » (LOYSEAU, Charles. *Traité des seigneuries*. Paris: Abel L'Angelier, 1608. p. 25).

[351] « le mode d'existence concret d'une souveraineté permanente, le faîte de la puissance qui doit persister dans son être », DESCENDRE (2014), p. 16.

[352] "A *suprema potestas,* tal qual a define Bodin, é também, como o diz Loyseau, a essência mesma do Estado". Tradução nossa para: « La *suprema potestas* telle que la définit Bodin est aussi, comme le dit Loyseau, l'essence même de l'État », BARRET-KRIEGEL, Blandine. *L'État et les esclaves*. Réflexions pour l'histoire des États. Paris: Calmann-Lévy, 1980. p. 27.

> dominação e o espaço sobre o qual ela se exerce: tal é bem, à origem, o Estado[353].

Dominio. Descendre afirma que, se Furetière, em 1690, conceitua o Estado enquanto "dominação", Botero assim o faz já em 1596, em sua quarta edição de *De la ragion di Stato*: Estado é *« dominio fermo sopra i popoli »*. Mas por que Botero procede a tal conceituação apenas na quarta edição de 1596, e não já em sua primeira edição de 1589? A aposta do professor de Lyon é no sentido de que o termo "Estado" era, na península italiana, já de uso tão corrente, havia mais de um século, que talvez aí não se justificasse, ou não se afiguraria tão necessário, proceder-se a sua conceituação. Por outro lado, o termo afigurava-se fortemente polivalente e ambíguo. Em Maquiavel, por exemplo, no *Príncipe*, "*stato*" remeterá a poder pessoal, ao nível de um indivíduo, a um território, à propriedade, podendo, de igual sorte, significar uma instituição política ou entidade geopolítica, operando no âmbito diplomático ou militar[354]. Nessa perspectiva, a empreitada de Botero, no sentido de buscar definir o termo "*Stato*", poderia ser vista, então, como um indicativo da necessidade de se conferir *estabilidade conceitual* a tal noção, dentro do contexto maior do livro, que seria o de apresentar um código de boas práticas de um governo, em consonância com as diretrizes eclesiásticas.

Da definição de Botero para "Estado" percebe-se que não está em questão, propriamente, o tema da "coisa pública", revelando-se aí um claro distanciamento relativamente à doutrina bodiniana da "República". O que Botero objetiva – com sua definição de Estado como *firme dominação sobre o povo* – não é discorrer sobre formas de governo, mas, sim, acentuar a dimensão *pública* do poder soberano, em uma concepção ainda *patrimonial:*

> Esta definição inicial da palavra *stato* revela uma rejeição clara a identificar a instituição política soberana com a coisa pública, é dizer com a república no sentido em que o entendia Bodin. Não é a questão da forma do governo que está em jogo aqui, mas a dimensão *pública* da potência soberana. Ao passo que o associamos hoje ao bem público, o Estado não era, na origem, senão o nome de uma dominação exercida em virtude de uma concepção patrimonial do poder. O Estado como apossamento, propriedade pessoal,

---

[353] « C'est d'ailleurs à partir de l'idée de domination que Furetière définit le terme en 1690 dans son dictionnaire, le premier en France à enregistrer son sens politique moderne : "Royaume, Provinces ou estenduë de pays qui sont sous une même domination", l'Estat "se dit aussi de la domination" elle-même. La domination et l'espace sur lequel elle s'exerce : tel est bien, à l'origine, l'État », DESCENDRE (2014), p. 16.
[354] Ibid., p. 17.

> senhorio, eis o que antes diz sua definição como *"dominio fermo sopra i popoli"*[355].

Nada obstante a noção de *dominio* exiba claros e evidentes contornos jurídicos, tratava-se de noção, nessa acepção, como acima ventilado, rejeitada pelos juristas da Idade Média. *Dominio* remeteria diretamente à ideia de *propriedade*, razão pela qual, se se associasse o poder à noção de *dominio*, não se mostraria muito fácil promover-se uma distinção entre o governante e o senhor de escravos ou proprietário de pessoas ou bens. A correspondência do poder à propriedade estaria autorizada, e o caminho ao estabelecimento de um poder sem limites estaria pavimentado. Desse modo, soava estranho aos ouvidos dos juristas medievais o poder enquanto *dominio*, restando inafastável esta associação à ideia de propriedade. Descendre aponta que a definição – quando da codificação do direito romano, no século VI – do imperador como *dominus mundi* (em uma possível associação à relação patrimonial, de propriedade) é obstaculizada pelos glosadores e teóricos jurídicos da Idade Média clássica, buscando-se limitar tal ideia pela via da *jurisdictio*[356]. É tendo como mote a concepção de se fortalecer uma necessária observância, por parte do soberano, aos ditames jurídicos que será reforçada uma ideia de *distinção* entre a *jurisdição* e a *propriedade*. Acentua-se a noção do soberano cristão ser aquele que *dispensa a justiça*, aquele que *aplica o direito* e, portanto, que não pode estar acima do direito (este entendido como leis divinas e costumeiras). No século XIII, Acúrsio, ao interpretar o axioma de Justiniano *"omnia principis esse"*, diz que todas as coisas pertencem ao soberano « "*ad protectionem vel iurisdictionem*", quant à la protection et à la juridiction »[357]. O exercício da *autoridade* deve estar associado à ideia de *jurisdição*. Soberano é aquele que (em um autêntico reflexo da soberania e do direito divinos) respeita o direito, as pessoas, os bens, é aquele que aplica corretamente o direito, promovendo a justiça a seus súditos. Um século após Acúrsio, Bartolo definirá a soberania como poder de *legiferar*. Igualmente, entender-se o poder de maneira associada à produção legislativa seria buscar apresentar esta soberania como o ponto culminante de uma *jurisdictio*, que não pode ser arranhada. Produzir a lei era administrar a justiça; o respeito ao direito, pois, está, da mesma forma, mantido. Em linhas gerais, diz Descendre, "o poder soberano não

---

[355] « Cette définition initiale du mot *stato* révèle un refus net d'identifier l'institution politique souveraine à la chose publique, c'est-à-dire à la république dans le sens où l'entendait Bodin. Ce n'est pas la question de la forme du gouvernement qui est en jeu ici, mais la dimension *publique* de la puissance souveraine. Alors qu'on l'associe aujourd'hui au bien public, l'État n'était, à l'origine, que le nom d'une domination exercée en vertu d'une conception patrimoniale du pouvoir. L'État comme possession, propriété personnel, seigneurie, voilà ce que dit d'abord sa définition comme *"dominio fermo sopra i popoli"* », ibid., p. 17.

[356] Gaines Post, como visto, aponta no mesmo sentido.

[357] DESCENDRE (2014), p. 18.

podia ser definido senão na dependência do direito e da justiça"[358]. Por tais meios, pois, objetivava-se afastar a possibilidade de um poder soberano autocrático e suscetível, desse modo, de distanciar-se de determinados *limites*, o que poderia desaguar, evidentemente, em um agir tirânico. É nesse sentido que os teóricos do direito público medieval preferirão (ao termo *dominio*) *regere* ou *gubernare*, trazendo-se aí, inclusive, uma ideia cristã de condução, guia, direção (em detrimento da noção de *dominio*, que remete ao mestre que dispõe livremente do que lhe pertence). O rei é aquele que rege, que promove o reto governo de seus súditos, aquele que conduz, que guia, tal qual o capitão náutico manobra o timão (o "*gouvernail*"), o pastor que conduz suas ovelhas ou Deus que guia seu povo. Desse modo, haveria um reto caminho a seguir, definido, portanto, pelo direito, ao qual todos os poderes devem se submeter. A lei divina, nesse contexto, se encontra no topo da pirâmide, estando, nesse sentido, as disposições jurídicas em posição de superioridade em relação ao exercício do poder soberano. Reforçando tal argumentação, Descendre aduz que é possível identificar, mesmo séculos mais tarde, fortes ataques a esta forma de pensar o exercício da soberania enquanto *dominio*:

> Se a dimensão religiosa do direito exerce já um papel significativo na rejeição da noção de *dominium* da esfera do direito público medieval, não é surpreendente que alguns séculos mais tarde se possa ainda encontrar uma crítica virulenta a tanto em Erasmo. Ele funda sua crítica em uma consciência explícita da origem e da força das palavras da política. Como o sublinhou o Cristo, único e autêntico *dominus* dos cristãos, diz Erasmo, são os príncipes das nações pagãs que 'dominam' como mestres sobre elas (Mateus, 20:25: « *principes gentium dominantur eorum* », "os príncipes dos gentios dominam sobre eles"); os príncipes cristãos não devem, em nenhum caso, se diminuírem e exercer seu poder de uma tal maneira. Porque *dominari* é próprio de um poder pagão, e *dominium*, da mesma forma como outras palavras correntemente empregadas para designar o poder político, é uma palavra que os cristãos não saberiam aceitar: para eles, o poder não pode ter outros nomes que *administratio*, *beneficentia* ou *custodia*[359].

Em virtude da sustentada ambiguidade existente no termo *dominio*, muito próximo às noções patrimoniais do direito privado, juristas contemporâneos a Botero, como

---

[358] « le pouvoir souverain ne pouvait être défini que dans la dépendance du droit et de la justice », ibid., p. 19.

[359] « Si la dimension religieuse du droit joue déjà un rôle significatif dans le rejet de la notion de *dominium* de la sphère du droit public médiéval, il n'est pas étonnant que quelques siècles plus tard on puisse encore en trouver une critique virulente chez Érasme. Il fonde sa critique sur une conscience explicite de l'origine et de la force des mots de la politique. Comme l'a souligné le Christ, seul authentique *dominus* des chrétiens, dit Érasme, ce sont les princes des nations païennes qui « dominent » en maîtres sur elles (Matthieu, 20, 25 : « *principes gentium dominantur eorum* ») ; les princes chrétiens ne doivent en aucun cas s'abaisser à exercer leur pouvoir d'une telle manière. Car *dominari* est le propre d'un pouvoir païen, et *dominium*, tout comme d'autres mots couramment employés pour désigner le pouvoir politique, est un mot que ne sauraient accepter les chrétiens : pour eux, le pouvoir ne peut avoir d'autres noms qu'*administratio*, *beneficentia* ou *custodia* », ibid., p. 20.

Bodin e Loyseau, optam, por fazer menção a *dominatus* ou *dominatio*. A Bodin, de toda sorte, tal tratava-se de uma forma de exercício da autoridade soberana com suas origens na relação senhor (*dominus*) e escravo. Nesse sentido, na *República*, quando está a caracterizar a "monarquia senhorial" ("*dominatus*", na versão em latim), Bodin assevera que "o príncipe é feito Senhor [*dominus*] dos bens e das pessoas pelo direito das armas e de boa guerra, governando seus súditos como o pai de família seus escravos"[360]. A despeito de se tratar de um assujeitamento, uma apropriação de pessoas vencidas e de bens, a distinção da monarquia senhorial em relação à tirania estaria no fato de que, quanto àquela, é adquirida por direito de guerra, ao passo que "a monarquia tirânica é aquela na qual o monarca, desprezando as leis da natureza, abusa das pessoas livres como de escravos, e dos bens dos súditos como dos seus"[361]. Este assujeitamento, verificado tanto na monarquia senhorial quanto na tirania, as distingue da *monarquia real ou legítima*, em que "os súditos obedecem às leis do Monarca, e o Monarca às leis da natureza, permanecendo com os súditos a liberdade natural e a propriedade dos bens"[362]. Nesse sentido, caso entendêssemos o reino da França como a correspondência a um ideal de monarquia real, o império otomano poderia ser tido como o modelo de uma monarquia senhorial, em que, de algum modo, o imperador é *dominus* das pessoas e dos bens.

A Jean Bodin, conforme o professor de Lyon, a monarquia senhorial (que revela a dominação pura e simples) é a *forma originária do poder político*, tendo em suas variadas facetas a similitude de referir-se aos súditos como "escravos"; ademais, ao contrário da monarquia legítima, na monarquia senhorial, "o soberano não exerce seu comando pela lei", sendo que a "mediação da lei é indispensável à plena legitimidade de uma monarquia"[363]. E tal questão se afigura primacial no estudo de Botero, na medida em que "o Estado boteriano se caracteriza, de todo particularmente, por um silêncio ensurdecedor sobre a questão da lei"[364].

---

[360] « le prince est faict Seigneur [*dominus*] des biens & des personnes par le droit des armes & de bonne guerre, gouuernant ses suiects comme le pere de famille ses esclaues », BODIN (1629), p. 273. A passagem é encontrada, em tradução portuguesa, em BODIN (2012). t. 2, p. 32.

[361] « la Monarchie Tyrannique est où le Monarque mesprisant les loix de nature, abuse des personnes libres comme d'esclaues, & des biens des suiects comme des siens », BODIN, 1629. p. 273. Tal excerto encontra-se, na tradução portuguesa, em BODIN, 2012. t. 2. p. 32.

[362] « les suiects obeissent aux loix du Monarque, & le Monarque aux lois de nature, demeurant la liberté naturelle & proprieté des biens aux suiects », BODIN, 1629. p. 273 ; BODIN, 2012. t. 2. p. 32.

[363] « le souverain n'y exerce pas son commandement par la loi. La médiation de la loi est indispensable à la pleine légitimité d'une monarchie », DESCENDRE (2014), p. 21.

[364] « l'État botérien se caractérise tout particulièrement par un silence assourdissant sur la question de la loi », ibid., p. 21.

5.2.3 Violência e Razão

Da violência. Descendre enfatiza que as primeiras linhas de *De la ragion di Stato* dialogam diretamente com as primeiras linhas do *Príncipe.* Ao passo que Maquiavel assevera, na primeira frase de seu Capítulo Primeiro, que "todos os Estados, todos os senhorios que tiveram ou tem autoridade sobre os homens, foram e são ou repúblicas ou principados"[365], Botero, a seu turno, afirma, na primeira frase de seu Livro Primeiro, que "Estado é um *senhorio* firme sobre os povos". Percebe-se claramente qual é o acento em um e em outro caso. Aquilo que Maquiavel diz *en passant*, Botero, de sua vez, transmudará em *alicerce fundamental:* Maquiavel diz: "os Estados – que, a propósito, são senhorios sobre os indivíduos – ou são repúblicas ou são principados"; Botero, a seu turno, diz: "Não. Estado nada mais é que firme senhorio (*dominio*) sobre o povo". Desaparece, em Botero, portanto, qualquer referência acerca da forma do governo, afigurando-se determinante, isto sim, que se trate de um *dominio fermo*.

Mas, a despeito de, em seu conjunto, *De la ragion di Stato* permitir concluir-se que o autor está a tratar preferencialmente do *governo de um só*, há evidências, segundo Descendre, de que o piemontês (a partir da tomada de exemplos, tanto antigos como modernos; *v.g.*, a comparação feita entre as repúblicas de Florença e de Veneza) abarca também as repúblicas em sua análise sobre o conceito de razão de Estado, realizada a partir de uma retomada de aspectos histórico-políticos. Igualmente, a perda da *liberdade* e a transmutação da república romana em principado são temas examinados por Botero, a propósito de suas lições quanto à *conservação* do Estado[366].

De toda sorte, nada obstante a razão de Estado seja definida, em Botero, como o "conhecimento dos meios próprios a fundar, conservar e fazer crescer" o Estado – aí se

---

[365] « Tous les Etats, toutes les seigneuries qui ont eu et qui ont autorité sur les hommes ont été et sont des républiques ou des principautés », MAQUIAVEL (1865), p. 57 ; e, na edição em língua portuguesa: MAQUIAVEL (1980b), p. 10.

[366] Relativamente a tal questão da *conservação*, Descendre pontua que, não raro, deparamo-nos com interpretações históricas respeitantes ao primeiro período moderno italiano que reduzem em muito a complexidade que o permeia. Partir-se-ia, erroneamente, de uma leitura que aponta à existência, primeiro, de um republicanismo virtuoso, provindo de um humanismo cívico, que seria sucedido, então, por um período de decadência, no qual funcionaria, aí, como pedra-de-toque o conceito de razão de Estado, operador político por excelência, então, à época. Consequência lógica de uma interpretação como esta, segundo o professor, seria que « la raison d'État liquiderait la question républicaine, voire la 'politique' tout court, au profit du seul 'État' ». Um exame histórico promovido nestes termos analisaria a questão de maneira estanque e de todo descontextualizada. A *conservação* do regime e da comunidade, assevera Descendre, já é uma tônica, tanto na *república* de Florença, no século XV, quanto, antes mesmo, no pensamento político da *tradição medieval*. Nesse sentido, os teóricos políticos do século XVI, utilizando-se grandemente, em suas análises, de um método de comparação, vão, justa e obviamente, beber em tais fontes predecessoras (estando tal entendimento em consonância com Gaines Post), razão pela qual os exames acerca da razão de Estado estarão imbuídos também de noções republicanas, DESCENDRE (2014), p. 24.

pressupondo a necessidade de conservar-se e desenvolver a comunidade (tema de análise frequente na Itália da baixa Idade Média) –, Descendre enfatiza que o piemontês, surpreendentemente, não trata da comunidade, da forma de organização da cidade, da coisa pública, do bem comum[367]. Citando Baldo dos Ubaldi (para quem a *conservatio publica* seria a finalidade por excelência da comunidade) e Ermolao Barbaro (o qual sustentava a necessidade de mesmo os embaixadores deverem fornecer todas as informações necessárias à conservação e ao desenvolvimento do *status civitatis*), Descendre demonstra que, desde a Idade Média, *conservação* era conservação, de fato, *da comunidade*, propriamente dita, de suas instituições, de seu prestígio[368]. É aí que Botero promoverá uma *virada argumentativa decisiva e surpreendente*, conforme podemos ver do seguinte excerto do texto do professor da École Normale Supérieure de Lyon:

> Ele retoma este imperativo de conservação, mas, em lugar de o depositar sobre a comunidade fundante da *universitas*, ele o recoloca sobre o Estado, concebido como senhorio ou dominação exercida sobre o povo: o apelo à perpetuação e ao crescimento do *status civitatis* ou do *populus* era bem outra coisa que esta conservação da dominação sobre o povo, assegurada, ademais, por um arsenal de saberes e de técnicas de poder[369].

Um exame teórico do Estado em tais termos acaba por fazer denotar o desejo de colocar-se no ocaso um pensamento sobre a comunidade. É nesse sentido que restarão ausentes, em Botero, discussões sobre aspectos de ordem institucional, sobre os tipos de constituição, formas de governo e de regimes, sobre a coisa pública. A hipótese de Descendre é que um contexto no qual a península atravessou bruscas e diversas mudanças nas formas de exercício de poder no período pré-moderno acabou por favorecer conceber-se, sem mais, um ente centralizador do poder, exercendo um *dominio fermo* sobre o povo em um dado território[370].

E, na medida em que a razão de Estado é definida como "conhecimento dos meios próprios à conservação do Estado", corolário evidente é que "o melhor regime é *ipso fato* aquele que tem lugar, que está colocado, qualquer que seja seu ordenamento jurídico e institucional. O Estado é *dominio fermo sopra i popoli*, pouco importa a forma do

---

[367] Ibid., p. 25.
[368] Ibid., p. 25.
[369] « Il reprend cet impératif de conservation mais, au lieu de le faire porter sur la communauté fondant l'*universitas*, il le reporte sur l'État, conçu comme seigneurie ou domination exercée sur le peuple : l'appel à la perpétuation et à l'augmentation du *status civitatis* ou du *populus* était bien autre chose que cette conservation de la domination sur le peuple, assurée, qui plus est, par un arsenal de savoirs et de techniques de pouvoir », ibid., p. 26.
[370] Ibid., p. 26.

dominio"[371]. Nessa toada, seja monarquia, seja república, o que interessa é que o Estado exiba esta condição de firme dominação sobre os povos.

Esta firme dominação sobre o povo é garantida, evidentemente, pelo *emprego legítimo da força*. E, se Botero afasta-se de Maquiavel quanto à conceituação do Estado, dele se aproxima no presente aspecto. O Estado é visto desde sua gênese, como *institucionalização de uma violência*. Tal resta bastante claro em *O Príncipe*. Entretanto, é em Guicciardini que a questão acaba por ser expressa de maneira mais manifesta. Amigo de Maquiavel e um dos maiores historiadores da Renascença, por vezes tido como o pai da História Moderna, foi talvez o primeiro a utilizar a locução "razão de Estado" no sentido em que a entendemos na atualidade. Em *Dialogo e discorsi del reggimento di Firenze*, Descendre verifica que, em Guicciardini, a locução *ragione degli Stati* "exprime, antes de tudo, a consciência da natureza intrinsecamente violenta do poder estatal, na medida em que ele é, precisamente, *stato* e *dominio*"[372].

Nada obstante Guicciardini entenda legítimo o exercício do poder republicano (levado a efeito por via de um acordo entre os indivíduos implicados na comunidade), tal deve

---

[371] « le meilleur régime est *ipso facto* celui qui est en place, quel que soit son ordonnancement juridique et institutionnel. L'État est *dominio fermo sopra i popoli*, peu importe la forme du *dominio* », ibid., p. 26.

[372] « exprime avant tout la conscience de la nature intrinsèquement violente du pouvoir étatique, en tant qu'il est, précisément, *stato* et *dominio* », ibid., p. 27. Conforme Guicciardini, em seu *Dialogo del Regime de Firenze*: "Vejam então onde aquele que desejava dirigir os Estados segundo os constrangimentos da consciência terminaria por os conduzir. Da mesma forma, quando, de minha parte, eu falei para assassinar os pisanos ou os aprisionar, eu talvez não tenha falado de maneira cristã, mas eu falei segundo a razão e o uso dos Estados; e não falará de maneira mais cristã que eu aquele que, tendo rejeitado uma tal crueldade, aconselhar de promover todos os esforços possíveis para tomar Pisa – o que nada quer dizer senão ser causa de males infinitos para ocupar algo que, em consciência, não é de vocês"; lê-se no original: "Vedete chi volessi dirizzare gli stati alla strettezza della conscienza dove gli ridurrebbe. Però quando io ho detto di ammazzare o tenere prigionieri e' pisani, non ho forse parlato cristianamente, ma ho parlato secondo la ragione e uso degli stati, né parlerà più cristianamente di me chi, rifiutata questa crudeltà, consiglierà che si faccia ogni sforzo di pigliare Pisa, che non vuole dire altro che essere causa di infiniti mali per occupare una cosa che secondo la conscienza non è vostra", GUICCIARDINI (1974), p. 465; e na tradução de Descendre: « Vous voyez donc où celui qui voudrait diriger les États selon les contraintes de la conscience finirait par les amener. Aussi, lorsque, pour ma parte, j'ai dit de tuer les Pisans ou de les garder prisonniers, je n'ai peut-être pas parlé de façon chrétienne, mais j'ai parlé selon la raison et l'usage des États ; et il ne parlera pas de façon plus chrétienne que moi celui qui, ayant rejeté une telle cruauté, conseillera de faire tous les efforts possibles pour prendre Pise – ce qui ne veut rien dire d'autre qu'être cause de maux infinis pour occuper quelque chose qui, en conscience, n'est pas à vous » (DESCENDRE, 2014, p. 27); também, em seus *Ricordi*, Guicciardini vai afirmar: "Todos os Estados (*stati*), a bem considerar sua origem, são violentos, e não há nenhum poder (*potestà*) que seja legítimo, afora as repúblicas, dentro de sua pátria, e não para além dela"; "Tutti gli stati - chi bene considera la loro origine - sono violenti, né ci è potestà che sia legittima, dalle republiche in fuora, nella loro patria e non più oltre" (GUICCIARDINI, Francesco. *Ricordi*. Milano: Mursia. 1994. p. 28); e na tradução de Descendre: « Tous les États (*stati*), à bien considérer leur origine, sont violents, et il n'est aucun pouvoir (*potestà*) qui soit légitime, hormis les républiques, à l'intérieur de leur patrie et non au-delà », DESCENDRE (2014), p. 27. Desde 1512, em seu *Discorso di Logrogno*, Guicciardini já asseverava que "o Estado (*stato*) e o poder (*imperio*) não são outra coisa que uma violência sobre os súditos, mascarada, em alguns, sob alguma justificação de honestidade"; "Non è altro lo stato e lo imperio che una violenza sopra e' sudditi, palliata in alcuni con qualche titulo di onestà", GUICCIARDINI (1974), p. 254; e conforme Descendre: « l'État et le pouvoir (*lo stato e l'imperio*) ne sont rien d'autre qu'une violence exercée sur les sujets, voilée, chez certains, sous quelque justification d'honnête », DESCENDRE (2014), p. 27.

se dar no *interior* de seu próprio território, e não além-fronteiras. Promovendo tal exercício fora de suas fronteiras, o poder republicano transmudar-se-á em *dominio*, em poder senhorial, ilegítimo, imposição violenta de uma dominação. Assim assevera Guicciardini em seu *Diálogo sobre a forma de reger Florença:*

> De que forma poderemos, em consciência, conduzir, por desejo de fazer crescer o senhorio (*dominio*), uma guerra no curso da qual são perpetrados tantos assassinatos, tantos saques, tantos estupros, tantos incêndios de casas e de igrejas e infinitos outros males? (...) Mas digamos mais: de que forma poderiam vocês mesmos afrontar em consciência uma guerra para defender as cidades que vocês possuem? Aliás, ainda que ninguém lhes faça a guerra e que ninguém de vocês reclame estas terras, como podem vocês manter seu senhorio (*dominio*), no qual, tudo bem considerado, não há talvez nada que seja de vocês, uma vez que vocês o ocuparam, todo ou ao menos em grande parte, pelas armas, ou que vocês o compraram de pessoas que não tinham nenhum direito? E a mesma coisa vale para todos os outros *porque todos os Estados, a bem considerar sua origem, são violentos, e, afora as repúblicas, no interior de sua pátria e não para além dela, não há nenhum poder que seja legítimo*[373].

Segue-se, da leitura de Guicciardini, que a violência constitutiva do Estado se deve ao fato de este surgir do *constrangimento* e da *imposição*, tratando-se de uma instituição na qual não se verifica *nenhuma forma de acordo efetivo* entre os integrantes da comunidade, seja qual for a maneira de aquisição e conservação, seja pelas armas, pelo dinheiro ou mesmo pelas "armas espirituais" (no caso dos Estados da Igreja)[374].

---

[373] "In che modo si potrà secondo la conscienza fare une guerra per cupidità di ampliare el dominio, nella quale si commette tante occisione, tanti sacchi, tante violazione di donne, tanti incendi di case e di chiese e infiniti altri mali? (...) Ma diciamo più oltre: in che modo potresti voi secondo la conscienza ricevere une guerra per difesa ancora delle terre che voi possedete? Anzi se bene non vi è fatto guerra e che nessuno non ve le dimandi, come potete voi tenere el vostro dominio, nel quale, se voi considerate bene, non è forse niente che sia vostro, avendo voi occupato tutto o almanco la maggiore parte con arme o con comperarlo da chi non vi aveva drento alcuna ragione? E el medesimo interviene a tutti gli altri, perché tutti gli stati, chi bene considera la loro origine, sono violenti, e dalle republiche in fuora, nella loro patria e non più oltre, non ci è potestà alcuna che sia legitima", GUICCIARDINI (1974), p. 464; na tradução de Descendre: « De quelle façon pourra-t-on, en conscience, mener, par désir d'accroître la seigneurie (*dominio*), une guerre au cours de laquelle sont perpétrés tant de meurtres, tant de sacs, tant de viols, tant d'incendies de maisons et d'églises et d'infinis autres maux ? [...] Mais disons plus : de quelle façon pourriez-vous même affronter en conscience une guerre pour défendre les villes que vous possédez ? D'ailleurs, encore que personne ne vous fasse la guerre et que personne ne vous réclame ces terres, comment pouvez-vous tenir votre seigneurie (*dominio*), dans laquelle, tout bien considéré, il n'est peut-être rien qui soit à vous, puisque vous l'avez occupée, tout entière ou du moins en grande partie, par les armes, ou que vous l'avez achetée à des gens qui n'y avaient aucun droit ? Et il en va de même pour tous les autres *car tous les États, à bien considérer leur origine, sont violents, et, hormis les républiques, dans leur patrie et non au-delà, il n'est aucun pouvoir qui soit légitime* [...] », DESCENDRE (2014), p. 28.

[374] "Non ci è potestà alcuna che sia legitima, e meno quella dello imperatore che è in tanta autorità che dà ragione agli altri ; né da questa regola eccettuo e' preti, la violenza de' quali è doppia, perché a tenerci sotto usono le arme spirituali e le temporali", GUICCIARDINI (1974), p. 464; na tradução de Descendre: « il n'est aucun pouvoir qui soit légitime et encore moins celui de l'empereur qui a tant d'autorité qu'il dit le droit aux autres ; et je n'excepte pas de cette règle les prêtres dont la violence est double parce que, pour nous maintenir dans la soumission, ils usent des armes spirituelles et temporelles », DESCENDRE (2014), p. 29); em tradução nossa: "não há nenhum poder que seja legítimo e menos ainda aquele do imperador que tem tanta autoridade que

Descendre assevera que o fato de "a razão e o uso dos Estados"[375] estarem ligados à ideia de recobrirem um campo de ações que forçosamente *escapa à consciência* tratar-se-ia, nessa ótica, de uma consequência dessa violência constitutiva da dominação política, em quaisquer de suas formas possíveis de manifestação, noção esta que, nada obstante pensemos se tratar de uma concepção moderna, já se encontra alicerçada nos teóricos da Idade Média cristã. Tal concepção (assentando o caráter não-natural – mas violento, impositivo, dominador – da organização política) opor-se-ia, nesse sentido, à doutrina aristotélica, segundo a qual se trataria o homem, por natureza, de um ser político. Expondo a existência de uma longa tradição na Bíblia (Gn, 10: 8-9), nos glosadores, em civilistas[376], canonistas e teólogos, sustentando a gênese tirânica do poder político, Descendre assevera que tal concepção toma fôlego em Jean Bodin, em sua definição das monarquias senhoriais.

As virulentas críticas de Guicciardini, elevando ao paroxismo tais questões atinentes à constituição violenta do poder, dever-se-iam, essencialmente, segundo o professor de Lyon, a três circunstâncias principais: (i) o contexto de estarrecedora violência em que mergulhada a península à época das guerras da Itália, no raiar do século XVI; (ii) a transmudação das comunas italianas em senhorios[377] e (iii) uma consequente expansão de seus territórios pela via da conquista ou da aquisição, tal sendo interpretado como um rematado afrontamento ao direito[378].

Quanto a Botero, não se vislumbra, da parte do ex-jesuíta, qualquer melindre ou resistência em se adotarem todos os meios indispensáveis à conservação desta firme dominação que é o Estado. Aí se encontra precisamente o papel por excelência da razão de Estado boteriana. Lançar-se mão da violência, nesse passo, é providência amplamente amparada e chancelada na doutrina do piemontês[379].

Da razão. Ambos os termos, *dominio* e *stato*, afiguram-se, nesta época da territorialização dos Estados, fortemente polissêmicos. *Dominio* expressará *poder* e *território*,

---

ele diz o direito aos outros; e eu não excetuo desta regra os padres cuja violência é dupla, porque, para nos manter na submissão, ele utilizam armas espirituais e temporais".

[375] « la raison et l'usage des États »; "la ragione e uso degli Stati".

[376] « Albericus de Rosate précisait que dans l'histoire du monde, la tyrannie précédait le bon gouvernement », Ibid., p. 29.

[377] « si l'Italie fut bien la terre des *comuni* et des libres *universitates* qui ont constitué la matrice de la science juridique médiévale, elle fut aussi le théâtre de la transformation des *comuni* en *signorie*, à son tour matrice de la notion nouvelle de *stato* ». Três características principais surgiriam aí desse fenômeno: (i) o poder restaria, fundamentalmente, concentrado nas mãos de pessoas privadas; (ii) haveria uma tendência ao poder se conservar no interior de uma família, transmitindo-se de forma dinástica, como um bem privado, por herança e (iii) a significativa extensão do território sobre o qual a cidade exercia sua jurisdição, território este que, frequentemente, tomava a denominação de *dominio* ou *stato* (Ibid., p. 22).

[378] Ibid., p. 30.

[379] Conforme, *v.g.*, podemos verificar em BOTERO (2014), p. 212, 223 e 226.

as *cidades* em que a autoridade é exercida; da mesma forma designará os *povos* conquistados. *Stato*, em Maquiavel, *v.g.*, poderá significar "o poder pessoal, a condição ou o estatuto das pessoas, as posses ou a entidade política ela mesma"[380], tomando, todavia, mais frequentemente a acepção de *território* (sentido que se consolida a partir do final do século XIV, início do XV, designando *constituição* e *expansão* de Estados). Descendre aponta que, nas cartas diplomáticas lavradas por Maquiavel, *"lo stato nostro"*, o qual deveria ser incondicionalmente defendido, remeteria ao "conjunto do *dominio*". *Dominio* e *stato*, portanto, registram intensa variação semântica, ora denotando a autoridade política, ora a instituição que a exerce, ora o território sobre o qual o poder é exercido[381].

O caráter polissêmico de *dominio* pode ser visto, *v.g.*, na tradução de *De la ragion di Stato,* feita por Gabriel Chappuys, em 1599, para o francês. Em *Raison et gouvernement d'Estat, en dix livres* (tradução realizada a partir da quarta impressão italiana do livro de Botero), o tradutor francês versa *dominio* como *« seigneurie et domination »*. Com efeito, referida obra apresenta o texto original, ladeado pela tradução levada a efeito por Chappuys. Percebe-se, então, à página 4 que, ao passo que no original resta consignado que: "Stato è un dominio fermo sopra popoli ; e Ragione di Stato è notitia di mezi atti à fondare, conservare, e ampliare un Dominio cosi fatto", Chappuys lança sua tradução nas seguintes linhas: "Estat est une ferme domination sur les peuples ; & la Raison d'Estat est la cognoissance des moyẽs propres à fonder, conserver, & agrandir une telle *domination & Seigneurie*"[382].

Ademais, faz-se mister salientar que o termo *dominio,* em Botero, apresenta uma significação *territorial*. Definir-se o Estado como *"dominio fermo sopra i popoli"* implicaria promover-se uma análise de todo nova sobre o *controle do espaço*. Descendre afirma que "existe uma forte correlação entre o pensamento das modalidades da territorialização política e a versão não jurídica do absolutismo que esta concepção de Estado carrega"[383]. Nesse sentido, percebe-se um afastamento de Botero em relação às definições propriamente *jurídicas*. O emprego da palavra *stato*, sua definição como firme *dominio*, senhorio, dominação, e a conceituação de razão de Estado como o *saber*, o *conhecimento* dos meios próprios a se alcançar, sobretudo, a conservação de uma tal dominação, tal entrelaçamento denota uma escolha de caráter *não jurídico*, uma conformação *de fato* (se assim podemos

---

[380] « le pouvoir personnel, la condition ou le statut des personnes, les possessions ou l'entité politique elle-même », DESCENDRE (2014), p. 30.
[381] Ibid., p. 30.
[382] BOTERO, Giovanni. *Raison et gouvernement d'Estat en dix livres*. Tradução de Gabriel Chappuys, Paris: Guillaume Chaudière, 1599. p. 4.
[383] « il existe une forte corrélation entre la pensée des modalités de la territorialisation politique et la version non juridique de l'absolutisme dont est porteuse cette conception de l'État », DESCENDRE (2014), p. 31.

dizer) das estruturas de poder. O professor de Lyon chega a asseverar que, analisando-se a obra de Botero sob o viés jurídico, *De la ragion di stato* tem um valor essencialmente *negativo*, sendo o evento estatal definido e examinado sempre de maneira *externa ao direito*[384]. E, sendo a razão de Estado tratada como *saber de governo*, apartado de exigências legais, não exibindo a *lei* o papel de *intermediária*, todas as questões inerentes ao vínculo direito-poder são colocadas em segundo plano e, com isso, também é alijada a necessidade de se teorizar relativamente aos próprios *limites* fixáveis ao poder soberano. Essa foi uma das fundamentais críticas que Botero recebeu, contrapondo-se a ele um entendimento no sentido de se afigurar imperioso aportar-se um senso *jurídico* a este conceito de *razão de Estado*.

A exemplo de *stato* e *dominio*, *ragione* exibia uma evidente polissemia. De todo modo, "ragione *di Stato*" deveria ser compreendida em comparação com a razão *comum*, a razão *ordinária:*

> A razão de Estado devia ser compreendida em relação com a razão *ordinária* ou *comum*, com a razão *natural*, a razão *das gentes*, a razão *civil* e a razão *pública*, da qual ela devia ser um dos ramos: "razão" não tinha aqui outra significação que "direito"[385].

Na Itália do século XVI, *ragione* assumia frequentemente o significado de *ius*. Assim – segundo Descendre – Francesco Sansovino se refere ao *Corpus iuris civilis* como *Corpo di ragione civile*. Entendia-se, na ciência jurídica, tratar-se o *direito romano* de uma *expressão da razão*, acabando o seu *corpus* por ser identificado como *ratio scripta*. E Dante, já antes, em *Convivio*, correlaciona *ius* e *ragione*, traduzindo a locução "*ius* est ars boni et aequi", presente no Digesto, como "la *ragione scritta* è arte di bene e d'equitade"[386].

Reforçando a acepção jurídica da expressão *ragione*, Scipione Ammirato, apenas cinco anos após a publicação de *De la ragion di Stato*, coloca-se claramente em lado oposto a Botero, apontando o necessário caráter *jurídico* do qual deve estar imbuída a ideia de razão de Estado, que deve sempre almejar o *bem público*. Assim Descendre cita Ammirato e, em seguida, esclarece seu posicionamento:

> "A razão de Estado não é outra coisa senão uma contravenção à razão ordinária em virtude do bem público, é dizer em virtude de uma razão maior

---

[384] Ibid., p. 31.

[385] « la raison d'État était à comprendre en relation avec la raison *ordinaire* ou *commune*, avec la raison *naturelle*, la raison *des gens*, la raison *civile* et la raison *publique*, dont elle devait être l'une des branches : "raison" n'avait ici pas d'autre signification que "droit" » Ibid., p. 31.

[386] Ibid., p. 32, e ALIGHIERI, Dante. *Convivio*. Firenze: F. Bonaccorsi, 1490. p. 128. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k72589v/f2.image.r=dante%20convivio>, Acesso em: 7 jun. 2018; documento em que referida frase é encontrada da seguinte forma: "La ragione scripta è arte di bene et dequita".

> e mais universal" e "não é preciso dizer que um príncipe faz algo por razão de Estado se se pode mostrar que ele o faz por razão de justiça ordinária". A "razão" de Estado não era senão o "direito" próprio ao Estado, no seio de um sistema de normas hierarquizado, desde o direito "divino" até o direito "ordinário", aplicando-se aos indivíduos e aos bens[387].

A razão de Estado entendida como um sistema de normas postas em hierarquia, portanto, um sentido de todo jurídico; tal definição se coloca às antípodas da caracterização proposta por Botero. Referido autor utiliza *ratio* em um sentido completamente diferente: ao invés de associar o termo a *ius*, emprega a acepção clássica de *ars*. Ao definir razão de Estado como o conhecimento dos meios próprios a fundar, conservar e fazer crescer o *dominio*, Botero afasta o senso jurídico e coloca a questão em um outro âmbito: a competência, o saber dos meios, o conhecimento das técnicas hábeis a permitir a conservação da entidade estatal, tal é bem associar razão à *arte*, em sentido bastante aproximado – conforme Descendre – ao que César empregou ao tratar de *ratio atque usus belli* ("arte e uso da guerra") e Cícero, ao falar em *ratio dicendi* (a "arte da oratória")[388]. O professor de Lyon percebe, inclusive, em Erasmo tal acepção, na medida em que, em *Institution du prince chrétien*, ventila uma *administrandi ratio* ou *administrandae reipublicae ratio* como uma *arte própria* (de administrar) que o príncipe deveria aprender[389], Botero e Erasmo, portanto, aproximando-se quanto ao emprego do termo "razão"; e tal aproximação também se dá ao entendimento de Maquiavel, quando este trata de uma *arte dello stato,* para fins de expressar o *saber* de um *ofício*, de uma *técnica*, adquirido por aqueles que contam com uma vasta experiência de governo. Todavia, Descendre aponta que tal entendimento acerca do termo "razão" afigura-se, ainda assim, de todo modo, diverso daquele empregado na baixa Idade Média por operadores do direito que, a partir das locuções *ratio status rei publicae* e *ratio utilitatis publicae*, entendiam por justificar a adoção de uma medida extraordinária, por conta da *necessitas.* Gaines Post, a propósito, como vimos, vai sustentar a tese de que tais expressões estariam na gênese do conceito de razão de Estado, cuja ideia já se encontraria formada no século XII[390].

---

[387] « "La raison d'État n'est rien d'autre qu'une contravention à la raison ordinaire en vertu du bien public, c'est-à-dire en vertu d'une raison majeure et plus universelle" et "il ne faut pas dire qu'un prince fait quelque chose par raison d'État s'il se peut montrer qu'il le fait par raison de justice ordinaire". La « raison » d'État n'était que le "droit" propre à l'État, au sein d'un système de normes hiérarchisé, depuis le droit "divin" jusqu'au droit "ordinaire" s'appliquant aux individus et aux biens », DESCENDRE (2014), p. 32.

[388] Ibid., p. 33.

[389] Ibid., p. 33.

[390] A tal entendimento Michel Senellart e Romain Descendre vão se opor, argumentando que o termo "*status*" (fundamental no ponto), quando utilizado, nesta época, nunca o é de maneira isolada, mas sempre acompanhado de algum genitivo, de algum complemento, o que acaba por fragilizar a compreensão de existência, mesmo a este tempo, de uma razão de Estado já formada e conforme ao sentido que adquirirá na modernidade.

De toda sorte, importa salientar que Botero colocava sua razão de Estado em um âmbito de todo diverso daquele destinado ao campo jurídico. E o piemontês estava totalmente consciente em relação a tal ponto. Prova disso seria, na visão do professor de Lyon, a utilização do termo *ratio* na acepção de "direito" no final do ponto « [1] Ce qu'est la raison d'État » (em que define "Estado" e "razão de Estado"), no livro primeiro de *De la ragione di stato:* "E, embora se diga que tudo o que se faz aos fins supramencionados é feito por razão de Estado, diz-se tal, entretanto, mais em relação às coisas que não podem ser reduzidas à razão ordinária e comum"[391]. No ponto, vale citar a nota de número 3, aposta por Descendre à página 68 de *De la raison d'État*, por meio da qual resta observada a preocupação de Botero quanto à acepção jurídica de *ratio*:

> *a ragione ordinaria e comune:* compreender "ao *direito* ordinário e comum". Esta adição tardia (1596) dá conta das críticas dirigidas ao autor de não ter definido a razão de Estado em termos derrogatórios, e de lhe haver dado um sentido demasiado amplo, recobrindo o conjunto das questões de governo[392].

A partir do afastamento do "Estado" e desta "arte de governo" de todo vínculo jurídico (a) desaparecem as preocupações quanto à imposição de *limites* ao exercício do poder soberano; (b) esvai-se a exigência de o poder ser exercido por intermédio da *lei*, garantia formal ao exercício da autoridade; (c) não é apontada preocupação quanto a eventual bascular da soberania em *tirania*; (d) as funções da *magistratura* são empalidecidas. Tais são, portanto, os pontos fundamentais, em Botero, relativamente aos quais é importante se questionar:

> Este afastamento de toda problemática jurídica, bem patente tanto na definição do Estado como puro *dominio*, quanto na concepção de uma razão de Estado como saber orientado essencialmente à conservação da ordem estatal, eis o que convém explicitar e interrogar[393].

---

[391] « Et bien que l'on dise que tout ce qui se fait aux fins susdites est fait par raison d'État, néanmoins on le dit davantage des choses qui ne se peuvent réduire à la raison ordinaire et commune », BOTERO (2014), p. 68.

[392] « *a ragione ordinaria e comune* : entendre "au *droit* ordinaire et commun". Cet ajout tardif (1596) tient compte des critiques reprochant à l'auteur de ne pas avoir défini la raison d'État en termes dérogatoires, et de lui avoir donné un sens trop large recouvrant l'ensemble des questions de gouvernement », ibid., p. 68.

[393] « Cette mise à l'écart de toute problématique juridique, patente aussi bien dans la définition de l'État comme pur *dominio* que dans la conception d'une raison d'État comme savoir orienté essentiellement vers la conservation de l'ordre étatique, voilà ce qu'il convient d'expliciter et d'interroger », DESCENDRE (2014), p. 35.

Notamos que, em Botero, neste ponto, a razão de Estado acaba por aproximar-se, preponderantemente, a uma tecnologia do *poder soberano*. Aqui, com efeito, percebemos uma razão de Estado que se vincula ao poder da exceção como norma de governo[394].

5.2.4 Justiça e Religião

Na teoria boteriana, a atividade judiciária aparece instrumentalizada. Na medida em que, em Botero, a conservação do Estado está associada ao repouso, à ausência de problemas, de conflitos, e à manutenção da reputação do príncipe, o juiz deverá, seguindo as normas estabelecidas pelo poder soberano, servir à manutenção desta indispensável *quietude*. E, na medida em que o próprio soberano está identificado com a *jurisdictio*, sendo sua, por excelência, a função de *dispensar a justiça*, não haverá outra função à instituição judiciária senão a de auxiliar na conservação do Estado e da reputação do príncipe. O "fazer justiça" significará, precipuamente, "manter a ordem", preservar o Estado afastado de conflitos e problemas, assegurar a paz, a quietude, tal mantém a reputação do soberano. Daí que Descendre vai concluir que, em Botero, a instituição judiciária deve estar a serviço da *economia política* e da *regulação da ordem social*, transmudando-se em *função* auxiliar do poder[395].

Vale lembrar, outrossim, que há, em Botero, uma desconfiança em relação aos detentores da magistratura, não sendo os juízes senão *ministros do príncipe*, *servidores*, devendo, dessa forma, se contentar em *aplicar a lei*. Não dispõem, pois, de arbítrio, de discricionariedade, de capacidade absoluta para julgar segundo sua consciência. Reduz-se a

---

[394] Por outro lado, quando Erasmo diz que o poder não pode se identificar com outra ideia senão a de *administratio* e que o príncipe deve aprender esta *arte de administrar*, ele está apontando para este o outro sentido da razão de Estado que está surgindo, também, nesta época. Com efeito, no século XVI, emergem as artes de governo, as quais irão desembocar, no século XVII, na teoria da razão de Estado, que privilegia as artes de governar sobre o poder soberano da exceção, embora ambos os polos sigam coexistindo e em articulação. Com o Estado de direito se consolidando, calha salientar que a razão de Estado cada vez mais deverá escamotear esta face autoritária da exceção soberana, apresentando-se, sobremaneira, como técnica governamental de gestão da estatalidade. Agamben, de sua vez, vai nos alertar, todavia, que o Estado moderno não renunciou à exceção como forma de governo e que um dos espaços onde a exceção se manifesta como técnica soberana de governo é, na atualidade, nessa *nova modalidade de razão de Estado*, as "razões de segurança", que estariam conformando o novel "Estado securitário". Veremos, a propósito, que o imperativo de segurança pública e o governo das populações são temas que não estão inteiramente ausentes já na própria teoria de Giovanni Botero. Importante, assim, termos sempre em mente esse fio tensional; razão de Estado não é mera forma autoritária do poder soberano; todavia, também não se identificou, inteiramente e sem reservas, a uma mera governamentalização gerencial das condutas da população; ela, em verdade, conservou os resquícios do poder soberano para utilizar a exceção como técnica de governo quando necessário assim o for. Essa tensão mostra que o poder moderno é realmente um poder bipolar, soberania-governo, e que a razão de Estado, se mostrando, na atualidade, na forma de Estado securitário, justamente espelha essa bipolaridade.

[395] DESCENDRE (2014), p. 36.

atividade judiciária, portanto, à só *aplicação da lei* (em outras palavras, a fazer a *vontade do príncipe* – uma vez que a lei está associada ao que agrada ao rei)[396].

Descendre identifica, no particular, um claro distanciamento em relação à teoria aristotélica da *epieikeia*, por meio da qual os juízes – ante a necessária generalidade e abstração da lei, a qual por sua própria natureza se afiguraria incapaz de, *per se*, adaptar-se à variedade e às particularidades dos casos concretos – exerceriam, justamente, esta função de, com base na equidade, promover as necessárias complementações e adequações da lei às situações fáticas (o que ensejaria toda a técnica atinente aos métodos jurídicos de incidência legal, de apuração de adequação típica, de subsunção fática, de hermenêutica jurídica), preenchendo assim os vazios legais. Tal entendimento não seduziria Botero, para quem o juiz deveria reduzir-se a promover a direta e reta aplicação da lei (abstraindo-se o julgador de promover indevidos processos interpretativos). Conforme Descendre, tal é sintoma de um fenômeno mais amplo, ligado à própria emergência do Estado moderno: há uma alteração completa da relação entre direito e poder, entre justiça e soberania; há uma tendência a encurralar o direito, devendo este, apenas e tão-somente, promover a aplicação da lei, produto do poder soberano.

Mas Botero vai mais além: não sustenta apenas a necessidade de limitar-se a atividade judiciária, é preciso, ademais, *espioná-la*, para fins de garantir sua atuação conforme aos ditames do poder soberano. Nesse sentido, aponta Descendre:

> Botero não deseja somente ver limitada a liberdade de julgamento dos magistrados: ele estima necessário que o príncipe faça secretamente espionar seus próprios juízes, à míngua de um dispositivo de vigilância ideal que pudesse se colocar sobre toda a sociedade e que teria tudo de um "panóptico" antes do tempo[397].

---

[396] Nesse sentido, assevera Botero no item 17 (intitulado "Contenir les magistrats dans leur office") do Livro Primeiro de *De la raison d'Etat:* "É muito importante, ademais, que o príncipe, para se assegurar da boa administração da justiça, não permita que seus ministros, por maiores que sejam, disponham do julgamento arbitral e da faculdade absoluta de dispensar a justiça, e que ele os submeta, tanto quanto possível, à prescrição das leis, reservando o julgamento arbitral para ele próprio. Porque das leis ele pode estar seguro, mas não do julgamento arbitral de outrem, sujeito a diversas paixões; e frequentemente, aquele que tem toda autoridade para julgar não emprega toda a diligência necessária ao conhecimento da causa e à inteligência das leis"; « Il est fort important aussi que le prince, pour s'assurer de la bonne administration de la justice, ne permette pas à ses ministres, pour grands qu'ils soient, de disposer du jugement arbitral et de la faculté absolue de rendre la justice, et qu'il les soumette le plus possible à la prescription des lois, en réservant le jugement arbitral pour lui-même. Parce que des lois il peut être sûr, mais non du jugement arbitral d'autrui, sujet à diverses passions ; et souvent, celui qui a toute autorité pour juger n'emploie pas toute la diligence nécessaire à la connaissance de la cause et à l'intelligence des lois » (BOTERO (2014), p. 100).

[397] « Botero ne souhaite pas seulement voir limiter la liberté de jugement des magistrats : il estime nécessaire que le prince fasse secrètement espionner ses propres juges, à défaut d'un dispositif de surveillance idéal qui puisse porter sur l'ensemble de la société et aurait tout d'un « panoptique » avant l'heure », DESCENDRE (2014), p. 37.

E é nessa toada que Giovanni Botero se pronuncia, no já mencionado item 17 do Livro Primeiro, dedicado a orientar a contenção dos magistrados em seus ofícios (grifei):

> Um cavalheiro, que tinha uma grande prática das cortes, dizia-me que, para que um rei compreenda a verdade das coisas, seria preciso que ele fosse surdo, para não ser enganado por mil falsos relatórios, e que, por outro lado, do alto de uma torre muito elevada, ele visse tudo em um espelho. Mas, na medida em que isto não é possível, *que ele se prevaleça de seus espiões*, que ele mesmo intervenha quando das audiências, que ele visite sob um disfarce, ora um lugar ora outro, que ele ouça a verdade das bocas que o respeito não fecha[398].

Nesse sentido, a relação entre justiça e poder é decisivamente alterada, o que abrirá as portas, no século XVI, à modernidade jurídico-política. A atividade judiciária não é mais considerada o cumprimento, no âmbito terreno, da lei divina, ou expressão, ainda que imperfeita, dos imperativos do direito divino; muito ao contrário, ela se revelará um *serviço* subordinado ao poder decisional do rei, consubstanciando-se em uma das expressões de um *poder total e totalizante*, uma função eminentemente *instrumental*, portanto[399]. Busca-se o estabelecimento de uma concepção *positiva* e *legal* do direito, em contraposição a um direito visto como justo. O direito deve identificar-se com a lei, e a lei é intrinsecamente justa, pois produto do soberano[400]. O justo está depositado na lei, expressão da soberania. *Fazer justiça* será, portanto, *aplicar a lei*. Aí estaria a semente do que mais tarde desaguaria no *positivismo jurídico*, que, em contraposição ao jusnaturalismo, caracterizará sobremaneira o Estado moderno até os nossos dias, e do qual a razão de Estado – concebida em seu aspecto derrogatório – se apresentará como um nítido ponto de ruptura e crise[401].

Descendre assevera que as guerras de religião tiveram um papel fundamental nesta cisão havida entre os valores *éticos e religiosos* (de um lado) e os valores *políticos* (de outro), aduzindo que, já outrora, Lutero apontara, a propósito, que, dada a irrefreável corrupção dos homens, jamais a justiça humana poderia ser vislumbrada como um reflexo da

---

[398] « Un gentilhomme, qui avait une grande pratique des cours, me disait que pour qu'un roi comprenne la vérité des choses, il faudrait qu'il soit sourd, pour ne pas être trompé par mille faux rapports, et qu'en revanche, du haut d'une tour fort élevée, il voie toute chose dans un miroir. Mais puisque cela ne peut se faire, *qu'il se prévale de ses espions*, qu'il intervienne lui-même lors des audiences, qu'il visite sous un déguisement tantôt un lieu tantôt un autre, qu'il entende la vérité de bouches que le respect ne scelle pas », BOTERO (2014), p. 101-2.

[399] DESCENDRE (2014), p. 37.

[400] Descendre (Ibid., p. 38) encontra em Montaigne um indicativo nesse sentido: « Quiconque [...] obeit [aux lois] parce qu'elles sont iustes, ne leur obeyt pas iustement par où il doit » (MONTAIGNE, Michel de. *Essais*. Paris: Abel L'Angelier, 1598. p. 1114). Em tradução livre nossa: "Quem quer que obedeça às leis o faz porque elas são justas, não obedece a elas justamente por onde/pela razão que deve".

[401] Ibid., p. 38.

justiça divina. É nesse permeio que deve ser examinado o surgimento, no século XVI, da razão de Estado[402].

Botero vai dizer que ao direito e a seus operadores deve ser conferida uma tarefa de *polícia* e *administração e manutenção da ordem pública*. A ação judiciária, portanto, resume-se a uma atividade de *governo*. Há uma clara investida de Botero no sentido de enfraquecer os homens da lei, que consubstanciavam a fonte donde surgiam as insuportáveis ideias de tolerância religiosa e liberdade de consciência. Está travada a dura disputa entre juristas e eclesiásticos. Aí se encontra o cerne de um dos mais acalorados debates da Europa do século XVI: dados os conflitos de religião que dragam a organização política ao caos e arriscam comprometer a própria existência da vida coletiva, quem seria o ponto de apoio, quem deveria ser o elo hábil a permitir este indispensável porto seguro capaz de viabilizar uma *coesão social*, o clero ou a magistratura? Quem conseguiria operar esta coesão, os juízes ou a Igreja?

A doutrina francesa da segunda metade do século XVI (da qual Bodin apresenta-se como ponto notável) confere tal papel aos *juízes*. Nesse sentido, tal concepção permitiria (a) reforçar o poder soberano, com base no agir da magistratura, face às forças de desagregação social consubstanciadas nas atividades confessionais e (b) ao mesmo tempo, promover a demarcação do poder soberano no interior de claros *limites jurídicos*.

Contra uma teorização que tal, é preciso que a Igreja busque um pensamento alternativo de Estado, que viabilize garantir seus interesses. Aí estaria inserido o livro de Botero; não partindo de uma linguagem da lei, mas de uma *codificação* dos *saberes* indispensáveis ao *bom governo estatal*. As boas práticas são arroladas, afastando-se de todo a menção ao campo jurídico. Este rol de práticas e virtudes são as "leis" que devem guiar o governante em seu exercício do poder soberano. Para tanto, Botero retoma um modelo medieval dos *miroirs des princes*, por meio do qual são elencadas virtudes essenciais que devem ser aprendidas pelo príncipe para que este seja capaz de promover um bom governo. Nesse sentido, na teoria boteriana, opõe-se à linguagem do *direito* a linguagem das *virtudes*, faz-se da virtude o instrumento de validade e legitimidade política e dessa forma promove-se uma evidente disputa com o jurídico[403].

Giovanni Pontano, em 1493, já anotava – segundo Descendre –, em seu *miroir des princes* intitulado *De principe,* as virtudes da *justiça*, da *liberalidade*, da *prudência* e do *valor* como indispensáveis a que o príncipe exercesse um bom governo. Um século mais tarde,

---

[402] Ibid., p. 38.
[403] Ibid., p. 39-40.

retomando a lógica, Botero dedica um capítulo para cada uma destas virtudes, tidas agora como "normas", um verdadeiro código, um saber essencial para a promoção do bom governo. E calha salientar que os depositários de tais virtudes não serão os homens da lei, mas os *homens das letras* e os *homens de religião*.

É nesse sentido que um *conselho eclesiástico* e uma liberdade de ação aos clérigos serão de importância capital no pensamento boteriano. A base para garantir tal ascendência da Igreja nos negócios políticos é buscada pelo piemontês nos ensinamentos bíblicos contidos em Deuteronômio, 17, 18-20, em que Deus impõe ao rei que escreva uma cópia da lei, guarde esta, leia-a e siga-a:

> Será também que, quando se assentar sobre o trono do seu reino, então escreverá para si num livro, um traslado desta lei, do original que está diante dos sacerdotes levitas. E o terá consigo, e nele lerá todos os dias da sua vida, para que aprenda a temer ao Senhor seu Deus, para guardar todas as palavras desta lei, e estes estatutos, para cumpri-los; Para que o seu coração não se levante sobre os seus irmãos, e não se aparte do mandamento, nem para a direita nem para a esquerda; para que prolongue os seus dias no seu reino, ele e seus filhos no meio de Israel.

Na mesma medida em que Botero aponta a necessidade de que o soberano respeite a lei divina, também aduz ser fundamental que, antes de submeter seus atos a um conselho de Estado, os submeta a um *"conselho de consciência"*, a fim de garantir a boa tomada de decisões. Nesse sentido, no Livro Segundo, no item 15, intitulado *"De la religion"*, assim expõe (grifei):

> Também seria necessário que o príncipe nada colocasse em deliberação em seu conselho de Estado que não tivesse sido *antes evocado em um conselho de consciência*, no qual interviriam *grandes doutores em teologia e em direito canônico*, porque, de outra forma, ele prejudicará sua consciência e fará coisas que lhe será necessário desfazer na sequência, se ele não quiser condenar sua alma e aquela de seus sucessores[404].

Nesse sentido, deveria haver um conselho, o conselho de consciência, ao qual deveriam ser submetidos previamente os atos do poder soberano, a fim de se assegurar o bom governo. Em tal conselho, funcionariam teólogos e canonistas. Dessa forma, Descendre

---

[404] « Aussi serait-il nécessaire que le prince ne mette rien en délibération en son conseil d'État qui n'ait été *d'abord évoqué lors d'un conseil de conscience*, dans lequel interviendraient de *très grands docteurs en théologie et en droit canon*, parce qu'autrement il grèvera sa conscience et fera des choses qu'il lui faudra défaire ensuite s'il ne veut damner son âme et celle de ses successeurs », BOTERO (2014), p. 156.

assevera que "o bom príncipe não é aquele cuja ação é justa, mas aquele cuja ação se efetua sob o controle da Igreja"[405].

Dessa forma, em uma comparação feita por Descendre, ao passo que Lutero apontava a necessidade de se promover uma *autonomia do âmbito político* em relação ao âmbito religioso, Botero – de forma diametralmente oposta – pregará a necessidade de promoção de um cerrado *controle dos atos políticos por parte da Igreja*. Nesse sentido, a jurisdição que a Igreja exerce sobre a autoridade política se descortina como o ponto fundamental da razão de Estado boteriana; tal é feito por meio de uma direção da consciência tanto do príncipe quanto dos súditos. Uma jurisdição que é realizada não ao nível da lei, do direito positivo, mas de um controle de foro íntimo, dos sentimentos e dos pensamentos. Aí está o motivo pelo qual, diz Descendre, a Igreja se transforma em um "poderoso *instrumentum regni,* uma vez que a finalidade última do Estado é sua própria conservação"[406].

E, ao contrário de Maquiavel, que arrola uma série de críticas virulentas ao cristianismo, asseverando que tal religião tornaria os indivíduos fracos, medrosos e humildes, Botero sustentará, ao revés, que o catolicismo, indubitavelmente, é a melhor religião para o Estado, para o príncipe e para o bom governo. É a religião que, por seu império sobre as almas (notadamente pela direção da consciência e pelo poder que fornece o sacramento da confissão), "torna os súditos obedientes a seu príncipe, vincula suas consciências, os torna desejosos de paz e inimigos do rumor e dos escândalos"[407]. Sem dúvidas, trata-se de uma teoria estrategicamente muito contundente.

E o alvo, aí, não seria tanto os príncipes dos países reformados, mas, sobretudo, os juristas que, no interior mesmo dos países católicos, pregavam ideias de tolerância e de liberdade de consciência, ideias estas que, sob o nome de "razão de Estado", eram denunciadas por católicos fervorosos, grupo em que estava incluído Giovanni Botero. No Livro X, item 9, intitulado "Contre qui l'on doit tourner ses forces" (capítulo conclusivo da obra, que vem a lume tão-somente em 1590), o piemontês assim expõe:

> aquele que faz profissão de subtrair os homens à obediência que eles devem à Igreja de Deus ousará bem mais facilmente os subtrair ao vosso poder e à obediência que eles vos devem (...) Entretanto, não faltam, atualmente, homens, tão loucos quanto são ímpios, que fazem crer aos príncipes que as heresias não têm nada a ver com a política. E, ao passo que não se encontra nenhum príncipe herege disposto, por razão de Estado, a tolerar a prática da

[405] « Le bon prince est non pas celui dont l'action est juste, mais celui dont l'action s'effectue sous le contrôle de l'Église », DESCENDRE (2014), p. 41.
[406] « puissant *instrumentum regni* dès lors que le but ultime de l'État est sa propre conservation », ibid., p. 41.
[407] « rend les sujets obéissants à leur prince, lie leur conscience, les rend désireux de paix et ennemis de la rumeur et des scandales », ibid., p. 42.

> religião católica sob seu senhorio, não faltam príncipes que fazem profissão de serem bons cristãos e que aceitam espontaneamente as heresias em seu próprio reino[408].

Descendre aponta que estes indivíduos, "tão loucos quanto ímpios" são, na França, os chamados "Políticos"[409], os quais buscariam convencer o príncipe cristão a "fechar a porta de seu conselho secreto para o Evangelho e para o Cristo e a edificar uma razão de Estado contra a lei de Deus, altar contra altar"[410]. "Altar contra altar", "altar *versus* altar", ou seja, *produzir uma nova sacralidade*, de todo terrena. Nesse sentido, a preocupação por excelência de Botero não se traduziria tanto na secularização ou na laicização do Estado, mas em se conferir a este Estado, nascente, uma sacralidade de todo própria, assim promovendo-se uma *religião absolutamente terrena*, que se bastasse. Esta seria a completa heresia:

> O príncipe que fecha seu conselho aos eclesiásticos faria assim do Estado uma instituição falsamente sagrada, que poderia dispensar as autoridades eclesiásticas. A aceitação das "heresias" – é dizer, o reconhecimento jurídico da pluralidade confessional e a instituição de uma tolerância parcial, a fim de recompor uma comunidade política dilacerada – é aqui interpretada como uma sacralização do Estado que não seria menos grave que o cisma herético ele mesmo[411].

Romain Descendre lembra, neste ponto, de Étienne de La Boétie que, em 1562, escreve seu *Mémoire sur la pacification des troubles*, obra na qual o autor manifesta preocupação quanto à possibilidade de aparecimento de uma *segunda religião no interior mesmo da República*, em um pensamento bastante aproximado à tese boteriana:

> Todo o mal é a diversidade de religião, que foi tão longe, que um mesmo povo, vivendo sob um mesmo príncipe, dividiu-se claramente em duas partes

---

[408] « celui qui fait profession de soustraire les hommes à l'obéissance qu'ils doivent à l'Église de Dieu osera bien plus aisément les soustraire à votre pouvoir et à l'obéissance qu'ils vous doivent (...) Pourtant, on ne manque pas aujourd'hui d'hommes, aussi fous qu'ils sont impies, qui font croire aux princes que les hérésies n'ont rien à voir avec la politique. Et alors que l'on ne trouve aucun prince hérétique disposé, pour raison d'État, à tolérer la pratique de la religion catholique sous sa seigneurie, on ne manque pas de princes qui font profession d'être de bons chrétiens et qui acceptent spontanément les hérésies dans leur royaume », BOTERO (2014), p. 389-390.

[409] DESCENDRE (2014), p. 42.

[410] « fermer la porte de son conseil secret à l'Évangile et au Christ, et [à] édifier une raison d'État contre la loi de Dieu, autel contre autel », BOTERO (2014), p. 157.

[411] « Le prince qui ferme son conseil aux ecclésiastiques ferait ainsi de l'État une institution faussement sacrée qui pourrait se passer des autorités ecclésiastiques. L'acceptation des « hérésies » – c'est-à-dire la reconnaissance juridique de la pluralité confessionnelle et l'institution d'une tolérance partielle afin de recomposer une communauté politique déchirée – est ici interprétée comme une sacralisation de l'État qui ne serait pas moins grave que le schisme hérétique lui-même », DESCENDRE (2014), p. 43. Por ocasião da exposição do pensamento de Marcel Gauchet, mais à frente, abordar-se-á novamente a presente questão.

> (...), definitivamente, por este olhar, duas repúblicas absolutamente diversas, opostas de frente uma para a outra[412].

Ambos, La Boétie e Botero, partem de pressupostos similares, no sentido de que (i) o religioso e o político estão sobrepostos e entremeados, não podendo aí se vislumbrar uma separação; (ii) a sociedade não pode viver sem religião e (iii) uma pluralidade religiosa no interior do Estado seria o mesmo que acolher uma clara possibilidade de deflagração de uma guerra civil. Mas, ao passo que o jurista La Boétie percebe, na possibilidade da pluralidade de religiões, uma ruptura no interior do próprio Estado, Botero, enquanto homem da religião, com base nesta necessária sobreposição que o religioso e o político devem expressar, constatará, na pluralidade religiosa, a possibilidade de ocorrência de uma cisão no interior da Igreja mesma, com o aparecimento aí de uma nova idolatria, a da *religião terrena do Estado:* "compreendida como princípio de tolerância necessário para a preservação do Estado mesmo, a "razão de Estado" condenada (aquela dos "Políticos") não é senão uma sacralização do político, tendente a fazer do Estado uma segunda Igreja"[413]. Dessa forma, o fenômeno que La Boétie, enquanto jurista, divisa como *desagregação do político*, Botero, enquanto homem da Igreja, compreenderá como *desagregação religiosa* e surgimento de uma *"razão de Estado idólatra"*[414].

5.2.5 A Política Inteira

O grande mérito de Botero, segundo o professor de Lyon, é o de – ao invés de simplesmente denunciar e atacar as impropriedades desta razão de Estado "idólatra" ou "herege" – buscar construir uma teoria *positiva* de governo. Ao mesmo tempo em que busca conciliar os interesses da Igreja com os de conservação do Estado, confere ferramentas (também "terrenas") para viabilizar esta conservação:

> Todo o objetivo da razão de Estado boteriana consiste então em tentar conciliar os interesses da Igreja e a conservação do Estado, submetendo

---

[412] « Tout le mal est la diversité de religion qui a passé si avant, qu'un mesme peuple, vivant soubz mesme prince, s'est clerement divisé en deux pars [...] bref, pour ce regard, aucunement deux diverses republicques opposées de front l'une à l'autre », BOÉTIE, Étienne de La. *Mémoire sur la pacification des troubles*. Genève: Droz, 1983. p. 35-36, citado por DESCENDRE (2014), p. 43.

[413] « entendue comme principe de tolérance nécessaire pour la préservation de l'État lui-même, la « raison d'État » honnie (celles des « Politiques ») n'est qu'une sacralisation du politique tendant à faire de l'État une seconde Église », DESCENDRE (2014), p. 44.

[414] Ibid., p. 44.

> parcialmente o segundo à primeira, de todo lhe dando também as ferramentas próprias à conservação de seu *dominio*[415].

Nesse sentido, perde fôlego uma interpretação que objetivasse adjetivar a teoria de Botero, meramente, de confessional ou mesmo, ao revés, de secular. Mesmo que Botero sustente uma ascendência de consciência do clero em relação ao príncipe e aos seus súditos, tal não obstaculiza um pensamento sobre o Estado através de um ângulo de todo *pragmático*, tal qual o fizeram, exemplificativamente, Maquiavel e Guicciardini. O desafio de Botero seria, sobretudo, o de lograr dar conta destes dois vieses, imprimindo elementos que conferissem eficácia ao pensamento da entidade estatal, mas sem descurar da necessária congruência que tal deveria ter com o catolicismo, do qual o Estado deveria, na visão do piemontês, se encontrar imbuído.

A questão, nessa conjuntura, apresenta-se de forma bem mais complexa, não se resolvendo a partir de uma mera análise quanto a uma suposta oposição "teorias jurídico-políticas modernas" *versus* "atrasados pensamentos religiosos e confessionais". A dissonância havida entre Botero e Bodin afigura-se ilustrativa a esse respeito: Bodin, enquanto homem das leis, por meio de suas teses jurídicas de defesa da liberdade de consciência, não é "mais secular" do que Botero, homem da religião, que propugna, por sua teoria, conferir uma primazia da Igreja em relação ao Estado. De igual sorte, a (jurídica) tese bodiniana de construção da soberania (definida com base nos adjetivos "independente", "absoluta", "ilimitada" e "perpétua") não seria, no entanto, menos religiosa (na medida em que alicerçada em uma *majestade divina*) que a concepção de Estado trazida por Botero, que, de sua vez, o define como uma "firme dominação" sobre o povo. Com efeito, Bodin pensa sua soberania em alusão à soberania divina, ancorando aquela nesta[416]. A liberdade de consciência, pregada

---

[415] « Tout l'enjeu de la raison d'État botérienne consiste dès lors à essayer de concilier les intérêts de l'Église et la conservation de l'État en soumettant partiellement le second à la première tout en lui donnant aussi les outils propres à la conservation de son *dominio* », ibid., p. 44.

[416] Vemos tal, exemplificativamente, quando Bodin está a tratar do caráter absoluto do poder soberano: "a soberania dada a um Príncipe com encargos e condições não é propriamente soberania nem poder absoluto, a menos que as condições apostas à criação do Príncipe sejam da lei de Deus ou da natureza, como se faz quando o grande rei da Tartária morre. O Príncipe e o povo, a quem pertence o direito de eleição, escolhem aquele dentre os parentes do defunto que melhor lhes parecer, desde que seja filho ou sobrinho, e, tendo-o assentado num trono de ouro, dizem-lhe estas palavras: 'Nós te rogamos, nós queremos também, e te designamos para que reines sobre nós'. Então o rei diz: 'Se quereis isso de mim, é preciso que estejais prontos a fazer aquilo que eu comandar: que aquele cuja morte eu ordenar seja morto incontinente e sem retardo, e que todo o reino seja comissionado e estabelecido entre minhas mãos'. O povo responde: 'Que assim seja'. Depois o rei, continuando, diz: 'A palavra de minha boca será meu gládio' e o povo todo o aplaude. Feito isso, ele é tomado e retirado do trono e posto em terra sobre uma tábua e os Príncipes dirigem-lhe a palavra dizendo assim: 'Olha para o alto e conhece a Deus, e vê estas ripas sobre as quais estás sentado cá embaixo: se governares bem, terás tudo a que aspirares; senão, serás derrubado e despojado de tal forma que nem mesmo este ripado sobre o qual estás sentado te restará'. Dito isso, ele é elevado e aclamado rei dos tártaros. Esse poder é absoluto e soberano, pois não tem

por Bodin, de igual sorte, teria como fito, em verdade, apresentar-se como último bastião hábil a pôr fim aos conflitos religiosos, tidos pelo jurista francês como a "ruína das Repúblicas"[417]. Descendre assevera que Botero, ao falar de "*stato*" (definindo-o como "firme dominação"), segue os alicerces assentados por Guicciardini e Maquiavel, denotando que o piemontês não vislumbra legitimidade outra aos Estados que "aquela da dominação que permite conservar as comunidades *no estado*"[418]. A contribuição propriamente original de Botero, neste particular, estaria no fato de ele tecer uma teoria, sustentando o caráter absolutamente fundamental que *um conjunto de saberes específicos* deve ter, a fim de que uma conservação do Estado possa, de fato, se efetivar.

Daí que Botero rejeita considerar a razão de Estado como uma mera teoria de *derrogação* de normas e valores morais. Ao contrário, indo além deste aspecto derrogatório, Botero concebe uma razão de Estado verdadeiramente como uma *arte de governar*, arte esta que *informa* e que também *normatiza*. A razão de Estado, em Botero, pois, trata-se de uma *ciência do governo*, entendida, a um só tempo, como "codificação do agir político e soma dos saberes necessários à administração do Estado"[419]. *A razão de Estado boteriana acaba por englobar a política como um todo*[420].

E contemporâneos de Botero perceberam esta hábil virada discursiva, no trato do conceito de razão de Estado, empreendida pelo piemontês; denunciam esta "operação teórica fraudulenta", por meio da qual o pensador da Igreja objetiva esconder todo o (problemático) âmbito jurídico próprio à razão de Estado. Apondo um falso verniz jurídico à teoria, próprio à denominação *"ragione" di stato*, Botero acaba, em verdade, por *desnaturar o direito*, tanto no que se refere à lei natural, quanto no que toca à lei positiva (teorizando de maneira contrária quer relativamente ao direito divino, quer quanto ao direito dos homens). Seria, nesse passo, indevida – na visão de seus detratores – a operação levada a efeito pelo filósofo

---

outra condição que aquelas que a lei de Deus e a da natureza comandam", BODIN (2012), p. 203. De igual sorte, ao tratar das marcas da soberania, afirma Bodin: "Já que não há nada maior na Terra, depois de Deus, que os Príncipes soberanos, e que eles são estabelecidos por Ele como seus lugares-tenentes para comandar os outros homens, é preciso levar em consideração a sua qualidade, a fim de respeitar e reverenciar a sua majestade com toda obediência, ouvir e falar deles com toda honra. Pois quem despreza seu Príncipe soberano despreza Deus, de quem o Príncipe é a imagem na Terra. Eis porque, falando Deus a Samuel, a quem o povo havia pedido um outro Príncipe, disse: 'é a mim que eles fizeram injúria'", ibid., p. 289. No original, tais passagens encontram-se em: BODIN (1629), p. 128-9 e 211-212.

[417] DESCENDRE (2014), p. 45.

[418] "celle de la domination permettant de conserver les communautés *en l'état*", ibid., p. 45-6.

[419] "codification de l'agir politique et somme des savoirs nécessaires à l'administration de l'État", ibid., p. 46.

[420] Tendo em mente a tensão bipolar agambeniana, percebemos aparecer aqui – às antípodas de uma compreensão da razão de Estado anexada ao polo da soberania – uma teoria da razão de Estado como *arte de governo*.

italiano de tencionar identificar tão perniciosa noção com o *funcionamento mesmo do próprio Estado*, associando razão de Estado à própria *política*.

É preciso o diagnóstico empreendido por um dos críticos de Botero, Traiano Boccalini (que foi incumbido por Appolon de examinar *De la ragione di Stato*, daí surgindo as *Ragguagli di Parnaso*[421]). Conforme Descendre, Boccalini bem compreendeu a "hipocrisia" de que estaria embebida a tese boteriana, conferindo um significado de todo diverso para a expressão "razão de Estado", entendida então sob o aspecto *derrogatório* dos direitos natural e positivo e dos valores morais. Botero faz coincidir razão de Estado com *arte de governar*, *saber* dos meios hábeis a conferir-se adequado funcionamento ao próprio Estado, subordinando este, ainda, em certa medida, à Igreja Católica:

> O que Boccalini compreendeu perfeitamente é que a "hipocrisia" da *Razão de Estado* não se resume à moralização aparente de uma política imoral; ela consiste mais sutilmente em desviar este nome de razão de Estado, ao mesmo tempo atacado e reconhecido, que designa concepções e práticas políticas que rompem com o sistema dos valores indistintamente morais, jurídicos e religiosos da sociedade medieval, para dele se servir para designar um saber político global aparentemente compatível com o respeito à primazia da Igreja[422].

Consoante a tese boteriana, *razão de Estado* é agora entendida como "a lógica política considerada na sua especificidade e, entretanto, compatível com a lógica

---

[421] Boccalini assim se pronuncia, em sua análise, quanto ao livro de Botero: "Ademais, no dia seguinte, estes excelentíssimos senhorios os censores relataram a Sua Majestade que era porque estavam intensamente interessados no fato de que estes príncipes celebravam tanto este livro da *Razão de Estado* que eles lhe haviam apresentado. Com efeito, este livro não tratando senão da política em geral, não era feita nele nenhuma menção desta razão de Estado prometida pelo título; e, ao passo que a razão de Estado não é senão uma parte da política, o autor do livro, se utilizando de astúcia, e talvez demandado ou corrompido pelos príncipes, lhe havia dado uma definição especiosa, conformando-a à política toda inteira, uma vez que ele havia dito que a razão de Estado era 'o conhecimento dos meios aptos a fundar, manter e fazer crescer um Estado'"; « Aussi, le jour suivant, ces seigneuries excellentissimes les censeurs rapportèrent à Sa Majesté que c'était parce qu'ils y étaient lourdement intéressés que ces princes célébraient tant ce livre *De la raison d'État* qu'ils lui avaient présenté. En effet, ce livre ne traitant que de la politique en général, il n'y était fait aucune mention de cette raison d'État promise par le titre ; et alors que la raison d'État n'est qu'une partie de la politique, l'auteur du livre, usant de ruse, et peut-être prié ou corrompu par les princes, lui avait donné une définition spécieuse, convenant à la politique tout entière, puisqu'il avait dit que la raison d'État était 'la connaissance des moyens aptes à fonder, maintenir et élargir un État' », DESCENDRE (2014), p. 46; e, no original, lê-se: « Onde gli Eccellentissimi Signori Censori il giorno appresso riferirono à Sua Maestà, che que' Principi con interesse loro grauissimo tanto celebrauano il libro della Ragion di Stato, che le haueuano presentato, perche per entro il libro solo trattandosi della Politica in genere, in lui mention' alcuna non si faceua di quella Ragion di Stato, che altrui prometteua il titolo, e che la Ragion di Stato essendo parte della Politica, l'Autor del libro nondimeno astutamente, e forse pregato, ò corrotto da Principi, le haueua data la speciosa diffinitione, che à tutta la Politica si conueniua, hauendo detto, che la Ragion di Stato era cognitione di mezzi atti à fondare, a mantenere, & ad ampliare uno Stato » (BOCCALINI, Traiano. *Ragguagli di Parnaso*. Veneza: Giovanni Guerigli, 1624. t. II. p. 260-261. Disponível em: <https://play.google.com/store/books/details?id=bVBCAAAAcAAJ&rdid=book-bVBCAAAAcAAJ&rdot=1>. Acesso em 30 maio 2018).

[422] DESCENDRE (2014), p. 47-8.

eclesiástica"[423]. Nesse sentido, o que faz Botero é tomar uma expressão, em certa medida jurídica, e, ao ensejo da polissemia e das contradições próprias aos termos aí envolvidos, propor, a um só tempo, uma definição de Estado e um código de normas inerentes a um adequado funcionamento deste Estado, é dizer, inerentes a um bom governo, impondo, por outro lado e simultaneamente, como autoridades de referência à coesão social, os homens das letras e da religião, em detrimento dos integrantes da magistratura. *A razão de Estado* (compatível com os ensinamentos católicos) *está associada, agora, à política como um todo.*

Nesse sentido, levando-se em conta a procedência das críticas endereçadas a Botero, parece-nos claro, de todo modo, que o piemontês, até certo ponto, fez deslizar a razão de Estado em direção às artes de governar, em direção a uma governamentalidade. Separando-a do âmbito jurídico, Botero distancia a razão de Estado do campo do poder soberano e das técnicas da exceção, aproximando-a das artes de governo. A razão de Estado, assim, aparece, nomeadamente, como uma técnica apropriada à administração correta e eficiente do Estado, por meio da gestão, do governo, o que, justamente, se traduzirá – em momento posterior – na biopolítica.

5.2.6 Fontes e Independência

Relativamente às *fontes* de que lança mão Giovanni Botero para a confecção de *De la ragion di Stato*, Descendre assevera que o piemontês expressa sua razão de Estado como uma *codificação de práticas e saberes* em ordem a viabilizar o adequado funcionamento do Estado. Tal codificação (uma "normatividade política") se apoia em elementos históricos e em casos da experiência; daí seu livro ser repleto de citações e de narrações de eventos, tanto antigos quanto modernos, pululando os exemplos em profusão. O livro se coaduna muito mais com a ideia de um *miroir du prince* – adaptado aos tempos do final do século XVI – do que propriamente com a de um tratado político[424]; um *miroir du prince* imbuído do objetivo de promover uma conciliação entre a tradição religioso-política da Idade Média e os novos ventos das ideias políticas modernas que então surgiam a partir, sobretudo, do terremoto chamado Maquiavel, que enfatizava uma política a ser travada com base na guerra e na força, e para além das exigências morais e religiosas. Nesse sentido, a fim de se medir, sobretudo, com Nicolau Maquiavel e Jean Bodin, Botero se utiliza de narrações e exemplificações à exaustão, promovendo intensas comparações, lançando mão de casos e

[423] « la logique politique considérée dans sa spécificité et pourtant compatible avec la logique ecclésiastique », ibid., p. 48.
[424] Ibid., p. 49.

citações como verdadeiros argumentos de autoridade, a fim de estabelecer suas codificações de boas práticas ao apropriado exercício da arte de governar. Nesse mister, consoante Descendre aponta, auxilia-lhe o fato de haver sido jesuíta e professor de retórica, daí advindo seu vasto conhecimento dos textos clássicos, bem assim a facilidade de expressá-los. Na medida em que Maquiavel trouxe uma interpretação da tradição de Roma, a fim de aplicá-la ao seu tempo, Botero, de sua parte, também buscará, no ponto, fazer frente a Maquiavel, levando a cabo – por meio de sua razão de Estado – sua compreensão da tradição histórico-política romana, adaptando-a a esta época de fins do século XVI.

No mais, é importante perceber-se que, nas palavras de Descendre, em Botero, nem os ensinamentos antigos, nem os medievais, ou mesmo os contemporâneos seus podem reclamar uma precedência ou superioridade capaz de tornar os demais obsoletos ou inúteis. Da mesma forma, não há cidade ou país que possa se expressar enquanto modelo de governo ideal, capaz de silenciar os demais em suas experiências. Nesse ponto, a razão de Estado boteriana é eminentemente *ecumênica*. Seja nos romanos, nos turcos, nos chineses, nos portugueses, todos, a seu modo, são pinçados e revelados como exemplos adequados conforme a ocasião o demanda. O professor de Lyon identifica aí, no piemontês, um traço da Companhia de Jesus, que advoga uma evangelização levada a efeito de maneira indissociada a uma indispensável abertura cultural.

Esta rejeição à precedência de um modelo sobre outro, considerando em sua pluralidade os paradigmas, negando-se a privilegiar determinados espaços ou determinados tempos, traz consigo uma lógica inserta em um princípio unificador, que é, precisamente, o *Estado*, o qual – definido como *fermo dominio* – deverá ser estável, permanente, conservado, exercendo seu poder sobre os povos de maneira sólida, duradoura e inalterável: "o Estado é essencialmente definido pela estabilidade de sua dominação (*fermo dominio*), por sua permanência, *em estado*, conservação e potência devem estar estreitamente ligadas"[425].

Mas vale salientar que o desenvolvimento do poder estatal está, em Botero, muito mais voltado ao âmbito *interno* que externo do Estado. Ao contrário de uma política calcada na necessidade de efetuar a guerra, conquistar, a fim de se promover o crescimento territorial do Estado, o fortalecimento e a *independência* deste, na tese boteriana, dar-se-ão a partir de um intenso cuidado *no interior* do Estado; e isso fundamentalmente a partir de dois aspectos: a primeira questão é o estabelecimento de um rigoroso *controle*, a fim de se evitarem revoltas e sedições. Nesse sentido, e lembrando o já citado controle que o rei deve empreender em

[425] « l'État est essentiellement défini par la stabilité de sa domination (*fermo dominio*), par sa permanence, *en l'état*, conservation et puissance doivent être étroitement liées », ibid., p. 51.

relação a seus magistrados, Descendre diz que tal controle será efetuado não apenas em relação aos juízes, mas uma *"tecnologia de controle"* será expandida a toda a comunidade, por conta de uma necessária *"exigência de segurança"*: "uma tecnologia de controle visando assegurar o repouso civil (*quiete*) e a obediência dos súditos"[426]; trata-se da imagem "panóptica" do espelho – não do *miroir du prince*, em que o príncipe virtuoso se olha e vê seu reflexo, mas de um espelho no alto de uma torre, donde o príncipe tudo vê sem ser visto e controla toda a sociedade[427].

Junta-se a este imperativo de segurança uma exigência de potencialização das forças estatais. Tal potencialização deve ser compreendida tanto em termos *econômicos*, quanto *demográficos* e, ainda, *militares*, em uma lógica que se costumou conceituar como *mercantilismo*. Nos Livros VII e VIII de *De la raison d'État*, encontram-se elementos básicos e fundamentais que viabilizaram o posterior florescer da *economia política*, da *estatística* e da *demografia* (domínios do conhecimento – antes que destinados a estear um crescimento territorial desenfreado, desmedido e desgovernado – mais vocacionados à independência e a perpetuação do poder do Estado em um contexto no qual este se vê diante de inafastável e instável concorrência).

Mas tais elementos não podem conduzir à conclusão de que Botero estaria a idealizar um modelo econômico totalmente alternativo a um modelo bélico. Em verdade, o piemontês – conforme Descendre – conserva traços da teoria maquiaveliana, na medida em que aponta que a independência e a conservação do poder estatal apenas se darão, de fato, caso o Estado goze de um *poder efetivo*, capaz de promover a manutenção de sua força e a ausência de necessidade de proteção oriunda do exterior. Dessa forma, Botero, classificará os Estados em *pequenos*, *médios* e *grandes*, de acordo com suas respectivas *forças* e necessidade de *apoio externo*[428].

Nesse sentido, o conceito de *força* ou *independência real* (que efetivamente exclui a necessidade de apoio exterior) está nas antípodas de uma conceituação *jurídico-formal* de soberania, marcando aí Botero sua distinção em relação ao pensamento bodiniano, por exemplo:

---

[426] "une technologie de contrôle visant à assurer le repos civil (*quiete*) et l'obéissance des sujets", ibid., p. 52.
[427] Ibid., p. 52.
[428] « La petite seigneurie est (...) celle qui ne peut se maintenir par elle-même, mais a besoin de la protection et de l'appui d'autrui (...) La moyenne est celle qui a assez de forces et d'autorité pour se maintenir sans avoir besoin du secours d'autrui (...) J'appelle grands, enfin, ces États qui ont un avantage notable sur leurs voisins », BOTERO (2014), p. 68-69; em tradução nossa: "O pequeno senhorio é (...) aquele que não pode se manter por ele mesmo, mas tem necessidade da proteção e do apoio de outrem (...) O médio é aquele que tem forças e autoridade o bastante para se manter sem a necessidade do socorro de outrem (...) Eu chamo grandes, enfim, estes Estados que tem uma vantagem notável sobre seus vizinhos".

> Ora, a independência é de dois tipos: uma exclui toda supremacia e toda superioridade e é desta forma que o papa, o imperador, os reis da França, da Inglaterra, da Polônia são príncipes independentes; a outra independência exclui toda necessidade de ajuda e de apoio exterior, e desta forma são independentes aqueles que têm forças superiores ou iguais àquelas de seus inimigos e rivais. Destas duas independências, a mais importante é a segunda, porque ela é substancial e intrínseca, ao passo que a outra é extrínseca e como que acidental. A primeira faz de mim um senhor absoluto e soberano, a segunda permite que eu seja poderoso, que minhas forças sejam suficientes à conservação de meu Estado e que eu seja verdadeiramente um grande príncipe[429].

Em vez de um conceito *jurídico-formal* de soberania, segundo o qual *rex superiorem non recognoscens,* "o rei não reconhece outro acima de si" (ignorada pelo piemontês, ante seu caráter extrínseco e acidental), Botero propõe um entendimento de natureza geopolítica e militar do poder estatal muito aproximado a Maquiavel, estando aí um ataque direto à teoria da soberania absoluta de Jean Bodin[430].

Dessa forma, Descendre opõe-se à ideia de que Botero advogaria uma força estatal fundado apenas em elementos de ordem econômica, afastando de sua análise a questão militar[431]. Nesse sentido, nada obstante toda sua análise atinente à necessidade de aumento da riqueza social e das finanças estatais, aos elementos hábeis a levar a efeito o crescimento demográfico e aos saberes do território, em ordem a promover-se o poder estatal, Botero, a partir de tal leitura, muito ao contrário de reprimir, estaria, ao revés, em verdade, a adotar a teoria militar de Maquiavel.

5.2.7 Completude do Poder, Instituição do Saber

Vale ressaltar que a razão de Estado – definida como o conhecimento dos meios apropriados à promoção da conservação estatal – é concebida, em Botero, como uma nova *ciência do Estado;* Estado este vislumbrado como a perpetuação de uma dominação. Tal

---

[429] « Or l'indépendance est de deux sortes : l'une exclut toute suprématie et toute supériorité, et c'est de cette manière que le pape, l'empereur, les rois de France, d'Angleterre, de Pologne, sont princes indépendants ; l'autre indépendance exclut tout besoin d'aide et d'appui extérieur, et de cette façon sont indépendants ceux qui ont des forces supérieurs ou égales à celles de leurs ennemis et de leurs rivaux. De ces deux indépendances, la plus importante est la seconde, parce qu'elle est substantielle et intrinsèque, alors que l'autre est extrinsèque et comme accidentelle. La première fait de moi un seigneur absolu et souverain, la deuxième permet que je sois puissant, que mes forces suffisent à la conservation de mon État et que je sois véritablement un grand prince », ibid., p. 318.

[430] DESCENDRE (2014), p. 53.

[431] Michel Senellart constata, na teoria *econômica* de Botero, a existência de um pensamento efetivamente alternativo ao paradigma maquiaveliano da guerra. Aponta que o piemontês promove uma substituição do modelo militar pelo modelo *econômico*. Tal será visto na sequência.

"ciência do Estado" é levada a efeito de maneira diametralmente contrária ao que era tido como uma ciência política até então, a *civilis sapientia*, uma "sapiência do jurista", que fazia irradiar sobre a comunidade imperativos jurídicos e na qual o homem da lei exercia um papel proeminente de garante da coesão social. Em um contexto acentuado por imperativos jurídicos, valores transcendentes pairam acima dos indivíduos, não havendo a ideia de um poder de fato efetivamente sendo exercido. São valores como a "razão", a "verdade", a "justiça", a "equidade", o "bem comum" que darão o norte à soberania para agir e ditar os rumos da sociedade; política e direito aparecem fundidos na noção de *direito público*, e o "Estado" não goza de protagonismo, sempre aparecendo atrelado a outras expressões, genitivos, jamais sendo empregado de maneira só: expressões como *status reipublicae, status civitatis, status regni* acentuariam aí não o Estado, mas o estado *do reino*, o estado *da "coisa pública"*, a condição *da comunidade política*, ou o "bem comum". O acento, portanto, estava na coisa pública, no reino, na comunidade, no bem comum, não no próprio Estado.

O "Estado da razão de Estado", diferentemente, "dit *tout* État et *le tout* de l'État"[432]. Botero explicita uma *redução do político ao estatal*. Se, por um lado, a razão de Estado não é senão a própria política, por outro, *não há política senão no Estado:* "o Estado devém não somente o tema central da política, ele dela é doravante a estrutura e o envelope, ele a constitui e a contém"[433]. O Estado manifesta aí esta nova conjuntura expressada na completude do poder; todos os âmbitos da vida da sociedade estão agora submetidos à *decisão política*[434].

No fundo de tal concepção holística do Estado da razão de Estado, Descendre assevera estar a obstinada preocupação com a *paz social,* diante das guerras civis e de religião. Botero, nesse sentido, pavimenta o caminho para Hobbes[435], que, por sua teoria, manifesta também a preocupação que nutre em relação ao conseguimento da paz social, ante as sedições que experimentava em seu tempo, sedições em relação às quais, com vistas ao seu desaparecimento, devem se empreender todos os esforços e se realizar todos os sacrifícios.

---

[432] DESCENDRE (2014), p. 55.

[433] « L'État devient non seulement le sujet central de la politique, il en est désormais la structure et l'enveloppe, il la constitue et la contient », ibid., p. 55.

[434] Ibid., p. 55.

[435] Descendre aponta, outrossim, inclusive, uma influência de Botero em Thomas Hobbes, que, em *De cive*, ao tratar da realeza, define esta como "um senhorio sobre um grande número de pessoas" (Ibid., p. 56). O excerto referido pelo professor de Lyon encontra-se na Parte II, Capítulo VIII, do *De Cive*, cuja passagem, na edição em língua portuguesa, é versada nas linhas seguintes: "devemos saber, em primeiro lugar, por que meios se pode alcançar direito de domínio sobre as pessoas dos homens. Onde um tal direito se obtém, existe uma espécie de pequeno reino; pois ser rei nada mais é do que ter domínio sobre muitas pessoas" (HOBBES, Thomas. *Do Cidadão*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 135). De fato, tal conceituação afigura-se bastante aproximada à que o piemontês se utilizou para definir o Estado.

E, se, por um lado, é bem verdade que Botero não coloca o indivíduo como contraponto a um Estado absoluto, o piemontês, por outro lado, não promove distinções ou discriminações de indivíduos em grupos como cidadãos e não cidadãos, nobres e plebeus; ao contrário, trata todos em uma mesma denominação: *i popoli*, os povos[436]. Em Botero, não há, ademais, corpos intermediários (como a família ou o feudo) entre o povo e o Estado; em oposição a Jean Bodin, *v.g.*, que mantém as casas ou as famílias como unidade fundamental à República[437].

As teorias da razão de Estado, de modo geral, constituem um efeito importante da dissolução do paradigma da cristandade política da Idade Média, a qual conservava unidos os domínios da moral, da teologia, do direito e da política; elas buscam, neste contexto, tentar dar conta de tamanha transformação, ora acentuando diferenças, ora tencionando novas aproximações e conciliações. De igual sorte, a literatura da razão de Estado deve medir-se com o maquiavelismo, afigurando-se, nesse sentido, talvez, "uma tentativa de moralização do 'maquiavelismo', necessariamente imperfeita e incompleta, tomada entre a condenação do Secretário florentino e a impossibilidade de escapar do quadro traçado por suas obras"; Maquiavel, nesse permeio, aparece aí como "forma de pensamento que toma nota e retira consequências da ruptura doravante consumada entre a ordem dos valores fundadores da comunidade e a efetividade da vida política"[438].

Não se concebendo a razão de Estado sob o estrito viés de derrogação das leis ou da moral com vistas ao interesse público ou ao bem comum, indo para além, ademais, da mera ode à autonomia da política, o que vem a exsurgir da obra boteriana é esse imperativo de que o Estado (firme dominação sobre o povo) tudo alcance, tudo englobe, e que, nessa perspectiva, o político, finalmente, se reduza ao estatal:

> O grande tema deste livro não é então a derrogação do direito ou da moral ordinária por razões de utilidade pública, nem mesmo a aceitação da autonomia da política. É antes bem a afirmação da indistinção entre o político e o estatal, da identidade entre o político e a dominação exercida

---

[436] DESCENDRE (2014), p. 55.

[437] Conforme Bodin, a "República é um reto governo de vários lares", BODIN (2012), p. 71, interessante verificar, ademais, o Capítulo II do Primeiro Livro, em que Bodin trata "Do lar e da diferença entre a República e a família" (ibid., p. 81 e seguintes). No original, vemos tais itens em BODIN (1629), p. 1: « Répvbliqve est vn droit gouuernement de plusieurs mesnages, & de ce qui leur est commun, auec puissance souueraine » e capítulo II, p. 10: « Du mesnage, & la difference entre la Republique & la famille ».

[438] « une tentative de moralisation du 'machiavélisme', nécessairement imparfaite et incomplète, prise entre la condamnation du Secrétaire florentin et l'impossibilité de sortir du cadre tracé par ses œuvres » ; « forme de pensée qui prend acte et tire conséquence de la rupture désormais consommée entre l'ordre des valeurs fondatrices de la communauté et l'effectivité de la vie politique », DESCENDRE (2014), p. 56-7.

> sobre o povo por uma só instituição central legítima. A identificação do político ao Estado, tal é então a condição de uma nova ciência política que, no momento mesmo em que ela afirma o papel chave do "segredo" nos processos de decisão (II, 7), se esforça mais fundamentalmente a publicar e a promover os saberes que vão tornar possível a conservação da dominação, e constituir, em breve, os objetos próprios das ciências sociais modernas: populações, riquezas e territórios[439].

Observamos, assim, a partir da rica análise de Descendre, que, no limiar entre a construção do Estado e o desenvolvimento dos saberes do mundo social atinentes ao Estado territorial, aí se encontra a clara originalidade e modernidade da teoria boteriana da razão de Estado. Os elementos teóricos desenvolvidos por Botero irão desaguar nas ciências que hoje, por excelência, atuam, ditam e interpretam a cena política. Com efeito, muitos dos aspectos da doutrina boteriana terão impacto direto e indisfarçável nos séculos que se seguirão ao piemontês, chegando assim até nós. Conforme poderemos confirmar em Senellart, as concepções de referido autor jogam luzes sobre o nosso tempo, permitindo-nos, por meio de tais chaves interpretativas, alcançar portas que de outra forma teriam seu acesso ainda mais intrincado.

5.3 GIOVANNI BOTERO SOB A PERSPECTIVA DE MICHEL SENELLART

5.3.1 Estado e Razão de Estado em Giovanni Botero

Michel Senellart, adjetivando Botero de um autor *antimaquiaveliano*, assevera que é tarefa do piemontês alçar a *ragione di Stato* à categoria de conceito. Entendida em Botero como o *conhecimento dos meios adequados à fundação, à conservação e ao crescimento do Estado*, a razão de Estado, todavia, conforme aponta Senellart, não teria sido por tal autor inventada. Rodolfo de Mattei, como vimos, aponta que os primeiros registros escritos do termo se encontrariam em Guicciardini (entre 1521 e 1523), e Friedrich Meinecke, de sua parte, observa que a expressão aparece em registros, pela primeira vez, quase ao acaso, em 1547, quando o arcebispo Giovanni della Casa, em nome do Papa Paulo III e, pois, na condição de núncio apostólico a Veneza, apresenta discurso ao imperador Carlos V,

---

[439] « La grande affaire de ce livre n'est donc pas la dérogation au droit ou à la morale ordinaire pour des raisons d'utilité publique, ni même l'acceptation de l'autonomie de la politique. C'est bien plutôt l'affirmation de l'indistinction du politique et de l'étatique, de l'identité du politique et de la domination exercée sur le peuple par une seule institution centrale légitime. L'identification du politique à l'État, telle est donc la condition d'une nouvelle science politique qui, au moment même où elle affirme le rôle clé du « secret » dans les processus de décision (II, 7), s'évertue plus fondamentalement à publier et à promouvoir les savoirs qui vont rendre possible la conservation de la domination, et constituer bientôt les objets propres des sciences sociales modernes : populations, richesses et territoires », ibid., p. 57.

solicitando a restituição da cidade de Piacenza. Meinecke consigna da seguinte forma o discurso de della Casa, ao solicitar a entrega de Piacenza:

> Objetar-se-á sem dúvidas, diz ele, que a "razão dos estados" a tanto se opõe, mas esta é uma opinião que não é nem cristã nem humana. Isto seria tratar a razão como uma vestimenta vulgar de todos os dias que, por conveniência e honestidade, não se coloca nas grandes ocasiões. Ora, ela deve justamente se manifestar também nas grandes questões da vida, e aquele que age contra ela age contra a natureza e contra Deus. Se a razão com a qual se dirigem os Estados não visa senão o interesse e o proveito em detrimento de toda outra lei, qual diferença há entre os tiranos e os reis, entre os homens e os animais? Atualmente chama-se isto "utile ragion di stato" e cria-se assim dois tipos de razão, uma tortuosa, falsa e imoderada, não almejando senão a rapina e a infâmia, e à qual se confia a direção dos Estados, e outra simples, direita e firme que se mantém afastada do governo e que se limita ao regramento dos processos. Ele se esforçava assim em fazer o imperador perceber que ele não podia, de nenhuma forma, agir no sentido desta abominável doutrina[440].

E que tal expressão não é, de fato, inventada por Giovanni Botero está evidente na própria carta dedicatória que o piemontês apõe em seu livro para Wolfgang Théodoric, príncipe-arcebispo de Salzbourg (de 1587 a 1612), sobrinho do cardeal Mark Sittich von Hohenems e primo dos Borromeo, com quem Botero entretinha estreita relação, conforme acima consignado. Tal pode ser verificado nos seguintes excertos (grifei): "Aí, entre outras coisas observadas por mim, uma muito me surpreendeu: *ouvir todos os dias evocar-se a razão de Estado* e citar, nesta matéria, ora Nicolau Maquiavel, ora Cornélio Tácito"; também: "Assim, colocando-me a percorrer um e outro autor, eu percebia, em suma, que *Maquiavel funda a razão de Estado* sobre o pouco de consciência e que o imperador Tibério disfarçava

---

[440] « On objectera sans doute, dit-il, que la "ragione degli stati" s'y oppose, mais c'est là une opinion qui n'est ni chrétienne ni humaine. Ce serait traiter la raison comme un vulgaire habit de tous les jours que, par convenance et honnêteté, on ne porte pas dans les grandes occasions. Or elle doit justement se manifester aussi dans les grandes questions de la vie, et celui qui agit contre elle agit contre la nature et contre Dieu. Si la raison avec laquelle on dirige les Etats ne vise que l'intérêt et le profit au mépris de toute autre loi, quelle différence y a-t-il entre les tyrans et les rois, entre les hommes et les bêtes ? De nos jours on appelle cela "utile ragion di stato" et l'on crée ainsi deux sortes de raison, l'une tortueuse, fausse et sans retenue, ne songeant que rapine et infamie et à qui l'on confie la direction des Etats, et l'autre simple, droite et ferme que l'on tient éloignée du gouvernement et qu'on limite au réglement des procès. Il s'efforçait donc de faire sentir à l'empereur qu'il ne pouvait en aucune façon agir dans le sens de cette abominable doctrine », citado por MEINECKE (1973), p. 48. O texto original é encontrado nas seguintes linhas: "E perché alcuni, accecati nella avarizia e nella cupidità loro, affermano che Vostra Maestà non consentirà mai di lasciar Piacenza, checché disponga sopra ciò la ragion civile, conciossiaché la ragion degli Stati no'l comporta, dico che questa voce è non solamente poco cristiana, ma ella è ancora poco umana (...) perocché, se la ragione, con la quale gli Stati sono governati e retti, attende solo il commodo e l'utile, rotto e spezzato ogni altra legge ed ogni altra onestà, in che possiamo noi dire che siano differenti fra loro i tiranni ed i re, e le città ed i corsali, o pure gli uomini e le fiere? (...) quell'utile, che oggi si chiama ragion di Stato (...). Invano adunque si affaticano coloro che fanno due ragioni, l'una torta e falsa e dissoluta e disposta a rubare ed a mal fare (ed a questa han posto nome ragion di Stato, ed a lei assegnano il governo de' reami e degli imperii); e l'altra semplice e diritta e constante (e questa sgridano dalla cura e dal reggimento delle città e de' regni, e caccianla a piatire ed a contendere tra i litiganti)", DELLA CASA, op. cit., p. 476 e seguintes. Disponível em: <http://bivio.filosofia.sns.it/> e <http://bivio.filosofia.sns.it/bvWorkPage.php?pbSuffix=173%2C6317>. Acesso em: 18 nov. 2018.

sua tirania e sua crueldade por uma lei de majestade muito bárbara"; e outrossim: "Mas o que me conduzia, não tanto a me surpreender, mas a me encolerizar era ver que uma tão bárbara maneira de governar tivesse tamanho crédito que, sem vergonhas, se opunha ela à lei de Deus, chegando-se a dizer que *certas coisas são lícitas segundo a razão de Estado, outras segundo a consciência*"[441].

Senellart aponta para a gênese incerta do termo, asseverando que autores falam de uma razão de Estado que é objeto de conversa inclusive nas camadas não especializadas, entre carregadores de mercados e barbeiros: "Outros autores relatam que ela era objeto do falatório entre os carregadores no mercado, ou entre os barbeiros nos bares. Estranha noção sem origem (...), que circula em todas as camadas sociais, apaixona, divide, faz barulho"[442].

Nesse sentido, percebido por Botero que a razão de Estado ganha esta acepção, designando uma arte de governar que – inspirada em Maquiavel e em Tácito – inescrupulosamente ultrapassa o direito e a moral e que, assim, flerta com a tirania, tal fenômeno faz com que o piemontês, estarrecido com a notoriedade alcançada por esta ideia de razão de Estado, venha a propor enquadrar tal conceito no contexto ortodoxo da *ratio status* (uma tentativa de frenagem e de retorno que, todavia, dará, em verdade, azo ao surgimento de uma nova concepção da política)[443].

A despeito de não haver expressamente feito referência aos conceitos de *razão de Estado* e *interesse*, Nicolau Maquiavel é, por vezes, considerado como aquele que os descobriu. Mas Senellart se pergunta, nesta toada, se, quanto ao termo "*Estado*", Maquiavel, finalmente, aí sim seria, indefectivelmente, o pai de tal noção. Servindo-se das observações de Federico Chabod, o filósofo francês assevera que Maquiavel, todavia, emprega, em momentos bastante raros, o termo "Estado" em sua acepção moderna. O termo, dessa forma, encontra na teoria do florentino intensa polissemia, referindo-se *stato*, por vezes, ao sujeito do poder (ao príncipe), em outros momentos, ao domínio sobre o qual é exercida a dominação (território e população), da mesma forma que também pode se referir à forma constitucional do governo.

---

[441] « Là, entre autres choses observées par moi, l'une m'a fort étonné : *entendre tout le jour évoquer la raison d'État* et citer en cette matière tantôt Nicolas Machiavel, tantôt Cornelius Tacite »; « Ainsi, m'étant mis à parcourir l'un et l'autre auteurs, je trouvai, en somme, que *Machiavel fond la raison d'État* sur le peu de conscience et que l'empereur Tibère palliait sa tyrannie et sa cruauté par une loi de majesté très barbare (...) »; « Mais ce qui me conduisait non pas tant à m'étonner qu'à me courroucer était de voir qu'une si barbare manière de gouverner fût tant en crédit qu'on l'opposât effrontément à la loi de Dieu, jusqu'à dire que *certaines choses sont licites selon la raison d'État, d'autres selon la conscience* », BOTERO (2014), p. 63-4.

[442] « D'autres auteurs rapportent qu'elle faisait l'objet du bavardage des portefaix au marché, ou des barbiers dans les cabarets. Etrange notion sans origine (...), qui circule dans toutes les couches sociales, passionne, divise, crée du bruit », SENELLART, (1989), p. 56.

[443] Ibid., p. 56.

Outras vezes, *stato* significa o conjunto de todos esses elementos anteriores, dizendo respeito, a um só tempo, a poder, território, população e constituição[444].

Diferente é a situação em Giovanni Botero: *Estado*, para Botero, é *firme dominação* sobre os povos. O príncipe é considerado o *trabalhador*; o Estado, a *matéria*. Percebe-se que o Estado destaca-se da pessoa do príncipe, com esta não mais se confundindo. Mesmo que ainda não se trate de uma personalidade abstrata e fictícia, não está mais identificado na pessoa do governante, mas, mais propriamente, à *relação* que este entretém com o povo. Pode-se dizer portanto, em outros termos, que Estado, em Botero, é a *relação* entre o príncipe e o seu povo. Uma relação de (firme) dominação. Senellart enfatiza que é esta relação mesma que será a matéria sobre a qual o príncipe (trabalhador) deverá agir. A matéria, pois, não se trata do território ou da população, mas da relação de dominação. A partir daí, o filósofo francês percebe a intensa complexidade de se conceber um príncipe que, implicado nesta relação, ainda assim possa lhe ser exterior: "toda a dificuldade, então, é de explicar como o príncipe pode, ao mesmo tempo, estar compreendido nesta relação e dela permanecer exterior"[445].

Examinando tais definições boterianas, Senellart constata aí claramente a utilização das *quatro causas de Aristóteles:* o Estado é a causa *material*; o príncipe, a causa *eficiente*. Quais seriam, então, as causas *formal* e *final?* Aristóteles ensina que um bem, por exemplo, não tem sua verdadeira causa no artesão, mas na forma do bem cuja ideia o artesão guarda em si. Nesse sentido, a verdadeira causa de uma casa, *v.g.*, não está no arquiteto, mas na forma cuja ideia este profissional mantém (nesse sentido, *"casa vem de casa"*); profissional este que não é senão o instrumento para que a casa devenha real. Senellart avança o raciocínio, afirmando que esta *forma* é o equivalente do *fim* – "a forma da casa é necessariamente adequada ao fim contido na sua definição"[446]. Nesse sentido, o príncipe, enquanto trabalhador, deverá agir sobre a matéria, o Estado, para a consecução de um fim. Qual é este fim, perquirido na coletividade? Senellart aponta na seguinte direção:

> O príncipe, por consequência, deve ser o obreiro de uma forma determinada pelo fim imanente à sociedade. Fim este que não reside no Estado mesmo porque, nós vimos, ele não é senão a matéria da ação política. Ele consiste então, segundo uma tradição antiga que atravessou a Idade Média, no bem público (Aristóteles: *koinè sumphéron* (Pol. III, 6); *utilitas communis, utilitas publica, salus publica, bonum commune* nos autores medievais).

---

[444] SENELLART (1992), p. 33.

[445] « toute la difficulté, dès lors, est d'expliquer comment le prince peut à la fois être compris dans cette relation et lui rester extérieur », ibid., p. 34.

[446] « la forme de la maison est nécessairement adéquate au but contenu dans sa définition », ibid., p. 34.

> Botero não reduz mais este último à justiça. Ele o assimila, no plano temporal, à paz civil e política, à *"sicurezza publica"*.
> A *ragion di stato* seria então a causa formal da política enquanto ciência da segurança[447].

Então, o cenário que se descortina é o seguinte: Estado, causa *material*; príncipe, causa *eficiente*; paz civil/segurança pública, causa *final*, e razão de Estado, causa *formal*. Mas Senellart identifica aí uma circularidade no raciocínio: na medida em que a razão de Estado é definida como "o conhecimento dos meios próprios a fundar, conservar e fazer crescer uma tal dominação (*dominio*)", percebe-se que o Estado se apresenta tanto como causa material, quanto como causa final da arte de governar: "Em outros termos, a relação de dominação, na medida em que ela assegura a segurança pública, não tem outro objetivo senão se reforçar a si mesma indefinidamente. O Estado, garante da segurança comum, vela antes pela sua própria segurança"[448]. E, na medida em que esta "própria segurança" acaba por identificar-se com a segurança e a defesa dos interesses do próprio príncipe[449], Botero termina (a contragosto) por não lograr desgarrar-se integralmente do círculo da soberania, denunciado por Michel Foucault[450].

Ademais, Senellart aponta, em Botero, a efetuação de dois deslocamentos em relação às teorias de Estado precedentes: (i) há um deslocamento do âmbito *prático* para o *teórico*, importando, de fato, a aquisição do saber indispensável a conduzir o Estado. Nesse sentido, em vez de "o que deve fazer o príncipe?", a pergunta será "o que deve ele *saber?*"; "príncipe bom é aquele que *sabe*". O rei deve ser sabedor, deve conhecer; deve conhecer os meios para bem governar, deve conhecer, ademais, seus súditos, deve conhecer os atos de seus ministros, etc. E, mesmo que o tema do "príncipe sabedor" não date da época de Botero, sendo-lhe anterior – já João de Salisbury tendo dito que "um príncipe iletrado é um asno coroado"[451] –, a tônica, agora, na teoria boteriana, não se dará apenas em relação à sabedoria

---

[447] « Le prince, par conséquent, doit être l'ouvrier d'une forme déterminée par la fin immanente à la société. Fin qui ne réside pas dans l'Etat lui-même puisque, on vient de le voir, il n'est que la matière de l'action politique. Elle consiste donc, selon une tradition ancienne qui a traversé le Moyen Age, dans le bien public (Aristote : *koinè sumphéron* (Pol. III, 6) ; *utilitas communis, utilitas publica, salus publica, bonum commune* chez les auteurs médiévaux). Botero ne réduit plus ce dernier à la justice. Il l'assimile, sur le plan temporel, à la paix civile et politique, la *'sicurezza publica'*. La *ragion di stato* serait alors la cause formelle de la politique en tant que science de la sécurité », ibid., p. 34-5.

[448] « En d'autres termes, le rapport de domination, en tant qu'il assure la sécurité publique, n'a pas d'autre but que se renforcer lui-même indéfiniment. L'Etat, garant de la sécurité commune, veille d'abord à sa propre sécurité », ibid., p. 35.

[449] Conforme Chabod, "lo stato era ancora il principe", CHABOD, Federico. *Giovanni Botero*. In Scritti sul Rinascimento. Torino: Einaudi, 1967. p. 325, citado por SENELLART (1992), p. 35.

[450] SENELLART (1992), p. 35.

[451] "Illiteratus rex coronatus asinus" (Policraticus) ; « Un prince illettré est un âne couronné », BOTERO (2014), p. 116.

que deve ter o príncipe, mas, também e sobretudo, ao *conhecimento efetivo* que o príncipe deve ter de seu Estado, o saber efetivo acerca dos meios reais de que dispõe o Estado para que um bom governo seja desenvolvido. Para Botero, a razão de Estado não é outra coisa senão a *ciência mesma do Estado*, ou a *política*[452]. Tal concepção boteriana, ampla, acerca da razão de Estado, será, nas palavras de Senellart, bastante criticada: Naudé, *v.g.*, irá dizer que Botero, por meio de um mesmo termo, confunde o que seria a prudência *ordinária* do que se afiguraria, de outra banda, a prudência *extraordinária*. De igual sorte, Amelot de La Houssaye assevera que "claramente há diferença entre a política e a razão de Estado, esta não sendo senão uma parte daquela (...) A política se desenvolve sobre princípios comuns a todos os Estados, e a razão de Estado sobre princípios particulares"[453]. (ii) O segundo deslocamento é que a razão de Estado não está orientada tanto à fundação ou ao crescimento do Estado, quanto à *conservação* deste, buscando-se aí sua *estabilidade*[454]. Nesse sentido, a uma razão de Estado voltada à conquista e à guerra, Botero opõe uma razão de Estado mais orientada à estabilidade da coisa pública, aproximando-se da ideia medieval da *ratio status*, embora Senellart marque aí três diferenças de Botero em relação ao período da Idade Média, determinando assim um contexto novo: (i) retorno do sonho pacifista da Igreja pelo humanismo erasmiano, de modo que seria dado não mais conquistar e invadir países, mas manter e administrar aquilo que de direito de cada um; (ii) politização da guerra, deslocando-se de uma ação do príncipe voltada à busca de glória para uma defesa dos interesses estatais, vindo daí o advento de uma diplomacia regular para o fim de tornar viável um sistema de equilíbrio ("ao aventureirismo do 'príncipe novo' maquiaveliano, opõe-se a moderação vigilante dos Estados antigos"[455]) e (iii) ascensão, desde o século XV, de uma economia monetária e de um capitalismo de mercado, fenômenos que vão promover a modificação das estruturas estatais, a elevação da burguesia e o estabelecimento de novas formas de relação, baseadas na troca[456].

A. Palazzo, utilizando ainda o termo "estado" no sentido medieval de *status* e entendendo o termo como "contrário ao movimento", assevera que "razão de estado é a

---

[452] Ibid., p. 116.
[453] « il y a bien de la différence entre la politique et la raison d'Etat, celle-ci n'étant qu'une partie de l'autre (...) La politique roule sur des principes communs à tous les Etats, et la raison d'État sur des principes particuliers », SENELLART (1989), p. 58, citando DE LA HOUSSAYE, Abraham Nicolas Amelot. *Commentaire des dix premiers livres des Annales de Tacite*, 1690, prefácio « Ce qu'est la raison d'Etat ».
[454] SENELLART (1989), p. 58.
[455] « à l'aventurisme du 'prince nouveau' machiavélien, oppose la modération vigilante des Etats anciens », ibid., p. 59.
[456] Ibid., p. 59.

essência da paz, uma regra orientada ao viver em repouso[457]; a busca da paz, a instauração de um espaço de tranquilidade, de permanência, de estabilidade (em contraposição a uma ideia de *movimento*, geradora de destruição e desordem). Esta concepção é compartilhada por Botero, para quem é tarefa extremamente difícil a conservação, a julgar pela lógica do ciclo vital, do crescimento e declínio, estipulações que regem as coisas terrenas. Nesse sentido, o difícil não seria conquistar, crescer, mas *conservar*. Conservar o Estado e lutar-se contra as forças de destruição deste, tal se trata de uma tarefa quase sobre-humana. E daí Botero afirmar que *se conquista pela força, mas se conserva pela sabedoria*[458]. Nesse sentido, contrariamente a Maquiavel, Botero entende que a razão de Estado não reclama um crescimento ilimitado do poder, mas a colocação de tecnologias de autorregulação no interior deste Estado, a fim de que sua higidez reste preservada. A política da *conservação,* neste sentido, seria superior à política da *expansão*, na medida em que aquela lutaria contra as causas *internas* e *externas*[459] da queda estatal, ao passo que esta lutaria apenas contra as

---

[457] « raison d'état est l'essence même de la paix et la règle de vivre à repos », ibid., p. 59. No original, em Palazzo, lê-se: "Ragion di stato è l'essenza della pace le parti, e requisiti de tutti gli officii, & essercitii, gradi, e conditioni, ò veramente sarà vna regola, e norma, che guida, e modera tutte le predette cose al suo fine, che sarà l'acquisto di tal pace la sua ampliatione, e conseruatione Sarà dunque ragion di stato in quanto quello dice luogo limitato dal dominio, l'essenza, e parti del detto luogo, che consistono in quelle cose, che sono spettanti, e pertinenti per necessità, vtilità, e diletto del detto luogo al suo integro stato; e sarà anco ragion dell'istesso stato, tutte quelle regole, costumi, e modi di viuere, che si osseruano nell'istesso luogo per'stabilir la quiete, e tranquillità di quello; e perciò quando queste parti, e pertinentie, ouer questi ordini, e statuti sono turbati, e rotti, per ragion di stato, si dice, che si deue prender la difesa, finche si riducono nell'istesso ordine, & osseruanza, e nella pristina pace, & prima quiete" (PALAZZO, Giovanni Antonio. *Discorso del governo e della ragion vera di stato*. Veneza: Giovanni Antonio e Giacomo de Franceschi. 1606. p. 368-369) Em tradução nossa: "Razão de estado é a essência da paz, as partes, os requisitos de todos os ofícios e exercícios, graus e condições, ou, verdadeiramente, será uma regra, uma norma que guia e modera todas estas coisas mencionadas ao seu fim, que será o conseguimento de tal paz, sua ampliação e conservação. Será então razão de estado, no que concerne ao lugar limitado pelo domínio, a essência, as partes de dito lugar, que consistem naquelas coisas que são pertencentes e pertinentes por necessidade, utilidade, e conveniência de dito lugar, ao seu íntegro estado; e será também razão desse mesmo estado, todas aquelas regras, costumes e modos de viver que se observam nesse mesmo lugar, para estabelecer a quietude e a tranquilidade deste; e, por isso, quando estas partes, pertenças, ordens, estatutos forem turbados, rompidos, por razão de estado, se diz que se deve tomar a defesa até que se o reduzam a esta mesma ordem e observância, à antiga paz e primeira quietude".

[458] « Sans aucun doute, le plus important est de le conserver parce que les choses humaines vont naturellement tantôt en diminuant tantôt en augmentant, comme la lune à laquelle elles sont soumises, si bien que les maintenir en l'état quand elles ont augmenté et les soutenir de manière qu'elles ne diminuent et ne s'effondrent point est une entreprise qui requiert une valeur singulière et presque surhumaine. Et dans les acquisitions, l'occasion joue un grand rôle, ainsi que le désordre parmi les ennemis, et le travail d'autrui, tandis que préserver l'acquis est le fruit d'une vertu excellente. On acquiert par la force, on conserve par la sagesse, et si la force est partagée par un grand nombre, la sagesse n'appartient qu'à quelques-uns » (BOTERO (2014), p. 71-2) ; traduzimos da seguinte forma: "Sem nenhuma dúvida, o mais importante é de o conservar porque as coisas humanas vão naturalmente ora diminuindo ora aumentando, como a lua à qual elas estão submetidas, de modo que as manter em estado, quando elas aumentaram, e as sustentar, de maneira que elas não diminuam e não desmoronem, é uma tarefa que requer um valor singular e quase sobre-humano. E, nas aquisições, a ocasião exerce um grande papel, da mesma forma que a desordem entre os inimigos, e o trabalho de outrem, ao passo que preservar o adquirido é o fruto de uma virtude excelente. Adquire-se pela força, conserva-se pela sabedoria, e, se a força é partilhada entre muitos, a sabedoria não pertence senão a poucos".

[459] « De la même façon, la ruine des États est due à des causes internes ou externes : les causes internes sont l'incapacité du prince, due à son jeune âge ou à son incompétence, ou à sa stupidité, ou à la perte de sa réputation

causas externas[460]. Conforme Botero, primeiramente, o Estado é corrompido *internamente,* para depois ser dominado por causas externas[461].

Dessa forma, a razão de Estado deve, nomeadamente, agir sobre as causas *internas*, em termos de *polícia:* assegurar a ordem estabelecida, a obediência, a tranquilidade pública; em uma conjuntura europeia dilacerada por guerras civis e de religião, tratando-se tal do problema por excelência deste final de século XVI, sendo autorizado a Bodin afirmar que "não há peste mais perigosa às repúblicas do que a sedição civil", afigurando-se a sedição "o veneno que pode tornar os impérios e repúblicas mortais, os quais, de outra forma, seriam imortais"[462].

---

qui peut advenir de plusieurs manières. La ruine des États est due aussi à des causes intrinsèques, comme la cruauté du prince à l'égard de ses sujets, ou la luxure qui entache l'honneur, surtout celui d'hommes nobles et généreux. (...) Quant aux causes extrinsèques, ce sont les tromperies et la puissance des ennemis »; "Da mesma forma, a ruína dos Estados é devida a causas internas ou externas: as causas internas são a incapacidade do príncipe, devida à sua jovem idade ou à sua incompetência, ou à sua estupidez, ou à perda de sua reputação que pode advir de várias maneiras. A ruína dos Estados é devida também a causas intrínsecas, como a crueldade do príncipe para com seus súditos, ou a luxúria que mancha a honra, sobretudo aquela de homens nobres e generosos. (...) quanto às causas extrínsecas, são as trapaças e a potência dos inimigos", BOTERO (2014), p. 70-1. « Les causes internes résident soit dans l'incapacité du prince (Botero ne dit pas si l'on peut déposer, au nom de la raison d'État, un prince incapable), soit dans l'insoumission des sujets (...) Les causes externes sont 'les ruses, stratagèmes et la puissance des ennemis' », SENELLART (1989), p. 60-1; em tradução nossa: "As causas internas residem seja na incapacidade do príncipe (Botero não diz se se pode destituir, em nome da razão de Estado, um príncipe incapaz), seja na insubmissão dos súditos (...) As causas externas são 'as astúcias, estratagemas e a potência dos inimigos'".

[460] Associada à ideia das causas externas e internas está a teoria boteriana que sustenta dividirem-se os Estados segundo sua extensão (daí se podendo ter uma ideia quanto à duração do Estado). Os Estados pequenos são mais suscetíveis de serem atingidos por causas externas, e os Estados maiores, de sua parte, são como aves de rapina em relação aos pequenos, nestes incutindo elementos que irão determinar a destruição destes, desde seu interior; quanto aos Estados grandes, neles cresce a riqueza e com ela também os vícios, os quais podem lhes levar à derrocada; os Estados mais duráveis seriam, nessa toada, os medianos (dos quais Veneza é o exemplo), nos quais há uma conjuntura mais propícia ao equilíbrio, embora tal equilíbrio possa se afigurar frágil, ante a ambição do príncipe em se tornar um Estado grande. Nesse sentido: "Nestas repúblicas médias, a razão de Estado se confunde com a estrutura mesma do Estado. Basta-lhes permanecerem conformes à sua constituição para se conservarem, porque sua natureza – elas não são fracas o bastante para se verem atacadas, nem ricas o bastante para serem corrompidas – as preserva das causas externas e internas de destruição"; « Dans ces républiques moyennes, la raison d'Etat se confond avec la structure même de l'Etat. Il leur suffit de rester conformes à leur constitution pour se conserver, puisque leur nature – elles ne sont pas assez faibles pour qu'on les attaque, pas assez riches pour être corrompues – les préserve des causes externes et internes de destruction ». (SENELLART (1989), p. 61-2).

[461] « Mais quelles sont les causes les plus pernicieuses ? Sans aucun doute, les causes internes, parce qu'il arrive rarement que des forces extérieures ruinent un État qui n'ait été auparavant corrompu par des causes intrinsèques » (BOTERO (2014), p. 71). Na medida em que a razão de Estado boteriana se destina a agir, mormente, sobre as causas internas de destruição estatal, percebe-se que (nada obstante o piemontês sustentar serem os Estados medianos os mais estáveis) a doutrina de Botero é, nomeadamente, destinada aos Estados grandes, os mais suscetíveis de serem atingidos por este tipo de causas – os Estados são corrompidos, primeiramente, a partir do interior e, então, tomados do exterior. (SENELLART (1989), p. 62).

[462] "O outro ponto que o Príncipe sábio deve ter diante dos olhos é cortar as raízes e tirar as sementes das guerras civis para manter os súditos em boa paz e amizade uns com os outros. Isso tem tal peso que muitos pensaram que era o único objetivo ao qual deve aspirar o bom legislador, pois embora se tenha banido com frequência a virtude das Repúblicas para viver numa licenciosidade desenfreada de todos os prazeres, todos estão de acordo que não há peste mais perigosa para as Repúblicas que a sedição civil, já que ela acarreta a ruína comum dos bons e dos maus", BODIN (2012), t. IV, p. 90; também: a sedição é "o único veneno que pode tornar mortais os impérios e Repúblicas que de outra forma seriam eternos", BODIN (2012), t. V, p. 113. Tais passagens, no texto original,

5.3.2 O Paradigma da Guerra com vistas à Promoção da Paz Civil

A fim de se compreender o paradigma concebido por Botero com vistas à conservação estatal e à manutenção da ordem, vale apontar o que consignado por Senellart quanto à promoção da guerra e à necessidade de se haver um inimigo comum, de forma a se obter a paz civil.

Na Idade Média, vige a ideia do repouso, da quietude, da estabilidade, da tranquilidade, da paz. É este o sentido de "*status*" em tal época. A teoria orgânica (concebida sobretudo por João de Salisbury[463]) trazia esta ideia de imutabilidade. Portanto, em tal tempo, ordem é repouso, imobilidade. O movimento, como visto, é causa de destruição e morte. Deve-se almejar a quietude, a estabilidade, o *conservar*. Nesse sentido, a guerra é feita, almejando-se a paz, o repouso. Tais noções, conforme Senellart, são profundamente abaladas pelos conflitos havidos nos séculos XIV e XV, momento a partir do qual não se afigura mais viável pensar-se o estabelecimento da ordem a partir da ideia de repouso. Por outro lado, a noção de movimento dá azo à ideia de mobilidade social, e com isso à instalação de rebeliões, sedições, revoltas.

Nesse sentido, o problema que se coloca é: na medida em que não se mostra mais possível o estabelecimento da ordem com base na ideia de repouso, como estabelecer-se a ordem a partir da noção de *movimento?* A saída estará no paradigma da *guerra*. Uma guerra não mais feita com o objetivo de buscar-se a paz, mas uma guerra *contínua*, *permanente*, que faça com que os súditos, no interior do Estado, mantenham-se ocupados e, dessa forma, sigam afastados de ideias de revolvimento do tecido social. A paz civil, por conseguinte, seria obtida a partir do emprego das armas, de maneira contínua, contra algum inimigo externo. Deve-se encontrar um inimigo, a fim de que, no interior do Estado, a estabilidade reine. Senellart, nesse sentido, assevera que "a guerra, assim, deveio um meio permanente de fortalecer a paz civil, desviando em direção

---

encontram-se em BODIN (1629), p. 582-583 e 760: « L'autre point que le sage Prince doit avoir devant les yeux, est de trancher les racines, et ôter les semences des guerres civiles, pour maintenir les sujets en bonne paix et amitié les uns envers les autres. Cela est de tel poids, que plusieurs ont pensé que c'était le seul but, auquel doit aspirer le bon législateur, car combien qu'on ait banni souvent la vertu des Républiques pour vivre en licence débordée à tous plaisirs, si est-ce que tous sont d'accord qu'il n'y a pestes plus dangereuses aux Républiques que la sédition civile, d'autant qu'elle tire après soi la ruine commune des bons et des mauvais » ; « la seule poison, qui peut rendre les Empires, et Républiques mortelles, qui autrement seraient éternelles ».

[463] O qual, rememoremos, compreendia que "os padres são a alma; o rei, a cabeça; o conselho Real, o coração do corpo político; os juízes e os administradores das províncias são os olhos, as orelhas e a língua; os cavaleiros que protegem a sociedade são as mãos; os camponeses e os comerciantes, enfim, correspondem aos pés"; « les prêtes sont l'âme, le roi la tête, le conseil Royal le cœur du corps politique ; les juges et les administrateurs des provinces sont les yeux, les oreilles et la langue ; les chevaliers qui protègent la société sont les mains ; les paysans et les marchands, enfin, correspondent aux pieds » (SENELLART (1989), p. 21).

ao inimigo exterior a violência contida no corpo social"[464], sendo assim lícito a Bodin concluir que: "o meio mais belo de conservar um estado e preservá-lo de rebeliões, sedições e guerras civis, e manter os súditos em boa amizade, é ter um inimigo que se possa enfrentar"[465].

A concepção de "inimigo" afigura-se, assim, a pedra-de-toque a partir da qual se engendrará a unidade política no âmbito interno e se preservará a amizade entre os súditos. Tratando-se da primeira vez na história moderna em que a unidade estatal dar-se-á por meio do conceito de "inimigo", surge aí um *novo conceito de guerra*, cujo fim não está orientado à promoção da paz. Enquanto que, na Idade Média, o conceito de *caritas* permitiria que, em nome do amor à pátria e do interesse comum, prevalecente sobre o individual, se pudesse matar o inimigo, neste início da era moderna, deve-se encontrar um inimigo, com o qual duelar, tal se afigurará *conditio sine qua non* à manutenção da amizade entre os súditos[466].

Dessa forma, nada obstante o príncipe siga sendo representado por meio da ideia de pai de seus súditos, surgem doutrinas que vão advogar dever a teoria política ser tratada, preferencialmente, tendo-se o binômio *amigo-inimigo* como paradigma. À ideia de existência de um vínculo natural, familiar, fraternal, "todos somos súditos, irmãos, de um mesmo pai, o príncipe" (pensamento do qual provêm ideias como (a) a indissolubilidade do liame fraternal e (b) a possibilidade de intensa rivalidade interna, sendo interessante lembrar, a propósito, conforme Agamben assevera em *Stasis,* que a guerra é inerente à família[467], as disputas entre irmãos afigurando-se as mais figadais e sanguíneas...), opta-se, ora, ao revés, por uma ideia de vínculo de *amizade*, não natural, passível de ser rompido, vínculo este que tem em seu oposto a figura do *inimigo* (que, inclusive, pode, em dado momento, devenir amigo).

Por conseguinte, é preciso encontrar-se um inimigo, a fim de que os súditos se mantenham, internamente, em ordem. O inimigo exterior mantém o vínculo de amizade interior entre os súditos; desaparecendo tal inimigo, os liames interiores de amizade restam comprometidos, e a possibilidade de revoltas se estabelece. A guerra, portanto, ganha novos contornos e justificativas. Senellart serve-se do pensamento do jesuíta espanhol Juan de Mariana, para quem "a paz não pode durar muito tempo se as armas não forem empregadas contra povos

---

[464] « La guerre, ainsi, devint un moyen permanent de renforcer la paix civile, en détournant vers l'ennemi extérieur la violence contenue dans le corps social », ibid., p. 63.

[465] BODIN (2012). t. V. p. 112. No original, lê-se: « le plus beau moyen de conseruer vn estat & le garentir de rébellions, seditions, & guerres ciuiles, & d'entretenir les subiects en bonne amitié, est d'auoir vn ennemi auquel on puisse faire teste », BODIN (1629), p. 760.

[466] SENELLART (1989), p. 64.

[467] Agamben, prolongando as pesquisas de Nicole Loraux (*La Cité divisée* e *La guerre dans la famille*), vai perceber a guerra civil, *Stasis*, em Atenas, como uma guerra entre irmãos, uma guerra entre pais e filhos, uma guerra em família, uma guerra em casa (visto aí como um autêntico campo de tensões entre a *oikos*, a casa, e a *polis*, a cidade), AGAMBEN, Giorgio. *Stasis*. La guerra civile come paradigma politico. Torino: Bollati Boringhieri, 2015d, p. 15.

estrangeiros"[468]. Conforme Mariana, com um pouco de imaginação, é preciso encontrar causas para se fazer a guerra, e, a fim de que os tributos dirigidos a financiar as atividades militares não pesem demais sobre os súditos, é preciso que se lancem os soldados de guerra em guerra, e que, a partir de saques, pilhagens e tomadas de cidades, a guerra possa se alimentar dela mesma[469]. Uma guerra sem fim, levada a cabo sobretudo com vistas à preservação da ordem interior. Convém, a propósito, retornar às observações feitas por Senellart quanto à distinção entre o pensamento autêntico de Maquiavel e aquele presente em um discurso do maquiavelismo, não necessariamente coincidente com o que o florentino, de fato, sustentava: no presente caso, mesmo que a concepção da "guerra interminável" não encontre eco direto no pensamento de Maquiavel, segundo o qual fazer a guerra, de maneira contínua e ininterrupta, seria algo impossível[470], ela dialoga diretamente com o discurso do maquiavelismo[471]. E o ex-jesuíta piemontês, de sua parte, chancela, ao menos parcialmente, este pensamento. Assevera que é preciso que o povo se ocupe, de maneira a não restar ocioso e, assim, suscetível a pensamentos e ações impróprias à conservação do Estado. É nesse sentido que Botero se manifesta no item 3 do Livro Terceiro, item este intitulado *"Des entreprises de guerre"*:

> Mas bem maior é a distração que traz as missões militares, porque nada mantém mais em suspenso o espírito das pessoas do que as guerras importantes que se empreendem, seja para garantir a segurança das fronteiras, seja para estender o império e para conseguir justamente riquezas e glória, seja para defender seus aliados, para ajudar seus amigos, ou para conservar a religião e o culto divino, porque tais missões veem concorrer todos aqueles que tem algum valor, pelo braço ou pelo bom conselho, e descarregam aí seus humores contra os inimigos comuns; o resto do povo segue o exército para o abastecer ou para todo outro serviço, ou bem permanece em casa, seja para rezar ao Senhor e fazer votos com vistas à obtenção da vitória, seja para esperar com impaciência as notícias da guerra e de seu resultado; de modo que não subsiste no espírito dos súditos nenhum lugar para as revoltas, na medida em que eles estão ocupados, na ação ou no pensamento, por esta missão[472].

---

[468] « La paix intérieure ne peut durer longtemps si les armes ne sont pas employées contre des peuples étrangers », SENELLART (1989), p. 65.
[469] Ibid., p. 65.
[470] MAQUIAVEL, Nicolau. *A Arte da Guerra*. Tradução de Eugênio Vinci de Moraes. Porto Alegre: L&PM, 2008. p. 23.
[471] SENELLART (1989), p. 66.
[472] « Mais bien plus grande est la distraction qu'apportent les entreprises militaires, parce que rien ne tient plus en suspens l'esprit des gens que les guerres importantes que l'on entreprend, soit pour garantir la sûreté des frontières, soit pour étendre l'empire et pour acquérir justement richesses et gloire, soit pour défendre ses alliés, pour aider ses amis, ou pour conserver la religion et le culte divin, parce que de telles entreprises voient concourir tous ceux qui ont quelque valeur, par le bras ou le bon conseil, et déchargent là leurs humeurs contre les ennemis communs ; le reste du peuple suit l'armée pour la ravitailler ou pour tout autre service, ou bien reste chez lui, soit pour prier le Seigneur et faire des vœux en vue d'obtenir la victoire, soit pour attendre avec impatience les nouvelles de la guerre et de son issue ; si bien qu'il ne subsiste dans l'esprit des sujets aucune

E Botero acresce, citando Tácito, que "*facilior est inter malos consensus ad bellum quam in pace ad concordiam*" ("é mais fácil, entre os maus, concordarem em fazer a guerra do que encontrarem a concórdia")[473]. Percebe-se que Botero se utiliza da nomenclatura "amigo", assim como também o fará Bodin: "a guerra ao inimigo é um meio para manter os súditos em amizade"[474].

A fim de fundamentar seu ponto de vista, o ex-jesuíta italiano traz como exemplos (a) os romanos que, a fim de evitar sedições, "enviavam o exército para conduzir uma campanha contra inimigos e recolocavam assim em repouso os espíritos cheios de ira contra os nobres"; (b) os atenienses: a fim de que a juventude não permanecesse em repouso, Címon "fez armar duzentas galeras e as levou a mostrar seu valor contra os persas"; (c) os espanhóis e os franceses, ao tempo de Botero: aqueles, gozando de grande paz interior, na medida em que conduziam conquistas e guerras no exterior (Índias, Países Baixos, contra os hereges, os turcos, os mouros); ao contrário, a França, em paz com os outros Estados, experimentava, ao revés, internamente, um período de intensas guerras civis; (d) igualmente, os otomanos, por meio de contínuas missões militares de conquistas e vitórias, mantinham os súditos na quietude; (e) da mesma forma os suíços, "cujo governo é essencialmente popular e então sujeito a perturbações, conservaram seu repouso, desde mais de trezentos anos já, porque, dentre outras coisas, os mais audaciosos vão guerrear a serviço dos príncipes estrangeiros"; (f) por fim, serve-se de Tito Lívio, que cita as seguintes palavras de Aníbal: "Nulla magna civitas quiescere potest ; si foris hostem non habet, domi invenit, ut praevalida corpora ab externis causis tuta videntur, sed suis ipsa viribus onerantur" (traduzido por Descendre nas seguintes linhas: "Nenhuma cidade importante pode restar em paz; se ela não tem um inimigo no exterior, ela descobre um no interior, da mesma forma que os corpos muito robustos, a despeito de estarem ao abrigo de agressões exteriores, desmoronam por suas próprias forças")[475].

---

place pour les révoltes, tant ils sont occupés, dans l'action ou dans la pensée, par cette entreprise », BOTERO (2014), p. 175.

[473] Ibid., p. 176. Descendre aponta que a frase correta, em Tácito, seria: "faciliore inter malos consensu...".

[474] « La guerre à l'ennemi est un moyen pour entretenir les sujects en amitié », conforme BODIN (2012), t. V, p. 112 e BODIN (1629), p. 760.

[475] As citações de referido parágrafo foram traduzidas a partir dos seguintes excertos: « envoyaient l'armée mener une campagne contre des ennemis, et remettaient ainsi en repos les esprits remplis de hargne contre les nobles »; « fit armer deux cents galères et l'emmena montrer sa valeur contre les Perses »; « dont le gouvernement est essentiellement populaire et donc sujet à des troubles, ont conservé leur repos depuis plus de trois cents ans déjà, parce qu'entre autres choses les plus hardis vont guerroyer au service des princes étrangers »; « Nulle cité importante ne peut rester en paix ; si elle n'a un ennemi à l'extérieur, elle s'en découvre un à l'intérieur, à la façon dont les corps très robustes, tandis qu'ils sont à l'abri d'agressions extérieures, sont accablés par leurs propres forces », BOTERO (2014), p. 176-7.

Senellart percebe, em tais noções, que se está em posição diametralmente oposta à concepção antiga – a qual os iluministas vão, mais tarde, novamente adotar – de que a coletividade teria o condão de tornar os indivíduos melhores[476]. Na forma de pensar até aqui exposta, não há falar em uma moralização do indivíduo por meio da organização política, a qual é concebida, em verdade, como um vínculo necessário em ordem a permitir a convivência e evitar a instauração da violência irrefreável. Botero, nesse sentido, acompanha Maquiavel em seu pessimismo: "o homem é um perigo para o homem"[477]. Mas o pensador francês aduz que tal ideia boteriana, antes de configurar um partilhar do discurso do maquiavelismo, tem, em verdade, um forte componente religioso, compreendendo-se o ser humano, aí, como criatura que sucumbiu ao pecado e que, portanto, tem inarredavelmente em seu interior acalentado o desejo de violência, que precisa ser controlado. Daí que Senellart afirmará que "o papel do Estado, então, consiste não mais a conduzir os homens em direção a seu fim ético, mas a controlar esta violência"[478]. Mas de que forma promover esse controle? Não haveria uma outra alternativa, para além da guerra externa, a fim de se apaziguarem os súditos, evitarem-se as revoltas e manter-se a ordem? Estar-se-ia fadado a encontrar-se um inimigo e a se levar a cabo esta guerra interminável com vistas a se manter a tranquilidade interior? Seria possível sair dessa lógica? Botero, conforme Senellart, mostrará uma via alternativa e original.

5.3.3 Economia e Interesse

Da economia. O filósofo francês observa que, em Aristóteles, o indivíduo é um ser político por natureza, este não logrando realizar seus fins senão na *pólis*; a organização política, nesse passo, é *essencial* não só para o viver, mas também para o *viver bem*, em outras palavras, para o *viver feliz*. Tal vida (boa) – na qual, segundo Senellart, também está englobada a autossuficiência econômica – realiza-se fundamentalmente na *virtude*, consubstanciada no lazer, tanto em relação ao trabalho quanto à vida política[479]. Valendo-se do pensamento de Louis Antoine Léon de Saint-Just (1767-1794), Senellart vislumbra uma aproximação entre a concepção de lazer em Aristóteles e "a delimitação liberal da esfera privada da felicidade"[480]. Nesse sentido, a despeito do entendimento de Saint-Just, para quem a felicidade seria "uma ideia nova na

---

[476] SENELLART (1989), p. 66.
[477] « l'homme est un danger pour l'homme », ibid., p. 66-7.
[478] « Le rôle de l'Etat, alors, consiste non plus à conduire les hommes vers leurs fin éthique, mais à contrôler cette violence », ibid., p. 67.
[479] Ibid., p. 67.
[480] « la délimitation libérale de la sphère privée du bonheur », ibid., p. 68.

Europa"[481], Senellart assevera que tal concepção, em verdade, exibe raízes mais profundas, provindo dos gregos. Ante a difusão dos escritos aristotélicos na Europa, tal ideia ressurge no século XVI e está inserida nas teorias da razão de Estado[482]. É dessa forma que Palazzo poderá afirmar que "a razão de Estado não deve consistir [para o príncipe] em adquirir e conservar sua própria felicidade, mas a felicidade comum de todos os súditos"[483]; Senellart vê aí que Palazzo acaba por definir o bem comum não apenas como aquele que promoverá a justiça e a paz, mas também o *bem-estar material*[484]. É precisamente este ponto que Botero irá explorar em seu entendimento acerca da razão de Estado.

Na Idade Média, aponta o professor francês, a expressão *utilitas publica* não denotava senão de forma episódica a ideia de prosperidade; a felicidade exibia antes um caráter religioso e moral. São Tomás de Aquino (interpretando Aristóteles em conexão com as diretrizes cristãs), assevera que o *bem-viver* está ligado a uma *vida virtuosa*, não se podendo

---

[481] Conforme o discurso proferido por ocasião da apresentação do relatório sobre o modo de execução do decreto contra os inimigos da República ao "Comitê da salvação pública" na Convenção Nacional, sessão de 3 de março de 1794 (grifamos): « Citoyens, je vous présente, au nom du comité de salut public, le mode d'exécution du décret rendu le 8 de ce mois contre les ennemis de la révolution. C'est une cause très généralement sentie, que toute la sagesse d'un gouvernement consiste à réduire le parti opposé à la révolution et à rendre le peuple *heureux* aux dépens de tous les vices et de tous les ennemis de la liberté. C'est le moyen d'affermir la révolution que de la faire tourner au profit de ceux qui la soutiennent et à la ruine de ceux qui la combattent. Identifiez-vous par la pensée aux mouvements secrets de tous les cœurs, franchissez les idées intermédiaires qui vous séparent du but où vous tendez. Il vaut mieux hâter la marche de la révolution que de la suivre au gré de tous les complots qui l'embarrassent, qui l'entravent. C'est à vous d'en déterminer le plan et d'en précipiter les résultats pour l'avantage de l'humanité. Que le cours rapide de votre politique entraîne toutes les intrigues de l'étranger. Un grand coup que vous frappez retentit sur le trône et sur le cœur de tous les rois. Les lois et les mesures de détail sont des piqûres que l'aveuglement endurci ne sent pas. Faites-vous respecter, en prononçant avec fierté la destinée du peuple français ; vengez le peuple de douze cents ans de forfaits contre ses pères. On trompe les peuples de l'Europe sur ce qui se passe chez nous. On travestit vos discussions. Mais on ne travestit point les lois fortes ; elles pénètrent tout à coup les pays étrangers comme l'éclair inextinguible. Que l'Europe apprenne que vous ne voulez plus un malheureux ni un oppresseur sur le territoire français ; que cet exemple fructifie sur la terre ; qu'il y propose l'amour des vertus et le *bonheur ! Le bonheur est une idée neuve en Europe* » (SAINT-JUST, Louis Antoine Léon de. *Rapport sur le mode d'exécution du décret contre les ennemis de la République présenté au nom du Comité de salut public à la Convention nationale à la séance du 13 ventôse an II* (3 mars 1794). Disponível em: <http://antoine-saint-just.fr/textes/03-03-94.html>. Acesso em: 7 set. 2018.

[482] SENELLART (1989), p. 68.

[483] O excerto se encontra na seguinte passagem no original: "la ragion di stato, non deue consistere in acquistare, e conseruare la propria felicità, ma la cómune di tutti soggetti, essendo, che tra i popoli, e gli prencipi, quando fu trasferita la podestà di adminstrare, fu contratto vn tacito patto di società, dalla quale con l'obedienza, e beni de i soggetti, e con la bontà, sapienza, & imperio del Prencipe risultasse vn cómune, & vniuersal bene, che non è altro, che vna tranquillità di vita, & vna felicità aliena de moti de guerre esterne, & anco dall'interne dei delitti, dei litigi, e di miseria, e pouertà; hora con le predette attioni attendendo i Prencipi alli propri profitti, si viene ad abusare questa proprietà, e cóuenienza di patto, & à cessare il suo debito fine, & introdursi in luogo di quello l'infelicità, e trauagli della vita" (PALAZZO, op. cit. p. 376); em tradução nossa: "A razão de estado não deve consistir em adquirir e conservar a própria felicidade, mas a comum de todos os súditos, sendo que, entre os povos e os príncipes, quando foi transferido o poder de administrar, foi contratado um tácito pacto de sociedade, do qual com a obediência e os bens dos súditos e com a bondade, sabedoria e império do Príncipe, resultaria um bem comum e universal, que não é outro senão uma tranquilidade de vida e uma felicidade alheia aos tumultos de guerra externa e também, no interior, aos delitos, à miséria e à pobreza; ora, com a ação supramencionada, atendendo os Príncipes ao seu próprio benefício, se vem a abusar desta propriedade e conveniência do pacto, e, por fim, a fazer cessar o seu débito e introduzir, em seu lugar dele, a infelicidade e os tormentos da vida".

[484] SENELLART (1989), p. 68.

confundi-lo com a noção de *felicidade*, impossível de ser alcançada na vida terrena. A esta compreensão opor-se-á Boécio de Dácia (morto por volta de 1284), para quem o *bem supremo* será a *felicidade social (felicitas politica),* mesmo que se trate aí ainda de uma felicidade intelectual, acessível por intermédio da filosofia[485].

É no século XVI que a *felicitas* sai do domínio *ético-religioso* e adentra no âmbito *socioeconômico*. O *viver bem* devém *bem-estar*, e a *vida virtuosa* dá lugar à *tranquila fruição dos bens materiais*[486]; teoria que Hobbes, no século XVII, acolherá nitidamente: « *salus populi suprema lex* », diz ele, aduzindo que "por este termo, *salut*, deve-se compreender não a simples conservação da vida tal qual, mas de uma vida – o tanto quanto se pode – feliz"[487]. E, embora aí se possa identificar a distinção aristotélica entre viver e viver bem, Hobbes, na sequência, não promove qualquer alusão à virtude moral[488]. Após asseverar que os indivíduos se reúnem em sociedade a fim de que possam viver o mais agradavelmente que a condição humana lhes permitir, aponta para quatro grupos de comodidades da vida: (a) proteção dos indivíduos face a inimigos externos; (b) estabelecimento da paz no interior da organização política; (c) que os indivíduos possam enriquecer o quanto a segurança pública assim permitir; (d) que possam desfrutar de uma inocente liberdade[489]. Nesse sentido:

> Enriquecer-se devém assim uma finalidade natural da vida social, e o que em Palazzo era ainda formulado como uma condição negativa da felicidade comum, não sofrer a miséria, enuncia-se aqui sob uma forma positiva, desfrutar, em tranquilidade, de suas riquezas[490].

A *vida boa*, outrora vislumbrada como uma vida dirigida à excelência humana, acaba por identificar-se com uma *vida confortável*; uma ideia utilitarista de felicidade que, a partir do interior das doutrinas sobre o Estado, acabará por ensejar o surgimento de um novo campo do conhecimento: a *economia*. Mas, antes de devir domínio autônomo, aparecerá como *integrante fundamental da razão de Estado*.

A preocupação com um Estado detentor de uma política econômica e produtor de riquezas (em contraposição ao Estado da Idade Média, apenas orientado à exploração de recursos) não surgirá senão a partir do século XIV. Os efeitos negativos advindos da Peste Negra de 1350

---

[485] Ibid., p. 69.
[486] Ibid., p. 69.
[487] SENELLART (1989), p. 69, citando pensamento hobbesiano contido em HOBBES, Thomas. *Do Cidadão*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 199.
[488] SENELLART (1989), p. 70.
[489] Ibid., p. 70.
[490] « S'enrichir devient ainsi une finalité naturelle de la vie sociale, et ce qui chez un Palazzo était encore formulé comme une condition négative de la félicité commune, ne pas souffrir de la misère, s'énonce ici sous une forme positive, jouir en repos de ses richesses », ibid., p. 70.

farão com que se promova a regulamentação do mercado de trabalho, imprimindo-se medidas restritivas quanto a salários, mobilidade de mão-de-obra, pobreza e ociosidade. A economia ingressa no cenário político sob o viés do *protecionismo*. No século XVI, já está formada uma lógica doutrinária econômica bastante própria, que mais tarde será adjetivada de *mercantilista*[491].

Trata-se o mercantilismo de uma doutrina por meio da qual se objetiva *fortalecer o Estado* por intermédio do desenvolvimento da atividade *econômica* de modo a viabilizar a obtenção de *metais preciosos*. Nesse sentido, o desenvolvimento da atividade econômica dar-se-á pela via do desenvolvimento da indústria e das exportações, o que fará com que, ao território do Estado, aportem pessoas e riquezas. Dessa forma, a finalidade do Estado será abundância de indivíduos e de metais preciosos. O círculo, então, se forma: o que é *finalidade* para os mercadores (desenvolvimento da indústria e das exportações) será *meio* para o Estado atingir seu fim (abundância de pessoas e de riquezas); por outro lado, pessoas e riquezas são os meios para que haja produção. Surgem aí os dois conceitos fundamentais para tal período: *população* e *moeda*. De um lado, Estado *poderoso* será Estado *populoso*. O poder estatal está diretamente relacionado a um grande número de indivíduos ativos. Isso atende a duas finalidades: a econômica e a militar. A fim de resolver a questão de como melhor governar tal fenômeno (a população), surgem novas técnicas de controle, repressão, higiene e assistência. Tais temas não são vistos em Maquiavel (em oposição a Botero). Assim consigna Senellart a respeito do conceito de *população:*

> Com este conceito, entretanto, vão se introduzir, na ciência do governo, novas técnicas de controle, de higiene, de assistência e de repressão ignoradas por Maquiavel. O problema essencial do príncipe maquiaveliano era o de afirmar sua dominação sem se fazer detestar pelo povo (...). Nisto ele recolocava, a seu modo, substituindo o cálculo às virtudes, a questão clássica dos *Miroirs des princes:* como o rei, cuja função é ser temido, deve se fazer amar? Em Botero, este tema tradicional das relações entre o príncipe, detentor individual do poder, e o povo, sujeito coletivo de uma revolta possível, ainda não se apaga completamente. Mas Botero o circunscreve no interior da problemática mais geral das relações entre o Estado e sua substância vivente, ativa, laboriosa, a população. Deslocamento de objetivo: não é mais o poder pessoal do príncipe, mas a potência coletiva do Estado que está doravante em jogo[492].

---

[491] Ibid., p. 71.

[492] « Avec ce concept, cependant, vont s'introduire dans la science du gouvernement de nouvelles techniques de contrôle, d'hygiène, d'assistance et de répression ignorées de Machiavel. Le problème essentiel du prince machiavélien était d'affermir sa domination sans se faire détester du peuple (...). En cela il reposait à sa façon, substituant le calcul aux vertus, la question classique des Miroirs des princes : comment le roi, dont la fonction est d'être craint, doit-il se faire aimer ? Chez Botero, ce thème traditionnel des rapports entre le prince détenteur individuel du pouvoir, et le peuple, sujet collectif d'une révolte possible, ne s'efface pas encore complètement. Mais il l'inscrit à l'intérieur de la problématique plus générale des rapports entre l'Etat et sa substance vivante,

Por outro lado, Estado poderoso é aquele que dispõe de *moeda* em abundância. Grande quantidade de moeda favorece o comércio e dá conforto em caso de conflitos externos (seguindo-se a máxima "o dinheiro é o nervo da guerra"). Mas como se pode lograr metais preciosos afora a exploração direta em minas, *v.g.*, nas Colônias espanholas, portuguesas ou francesas? Qual seria a forma alternativa a tanto? Tal se dará por meio da *indústria* e do *comércio:* exportarem-se ao máximo os produtos em troca de ouro e prata e reduzirem-se ao máximo as importações, em ordem a se conseguir uma *balança comercial favorável.* Botero afirmará que não há mina que se compare ao poder da indústria[493]. Nesse sentido, cinco diretrizes se afigurarão fundamentais ao pensador piemontês: (a) fazer crescer a população; (b) intensificar a atividade desta; (c) favorecer a indústria; (d) estimular o comércio exterior; (e) promover (e sempre incrementar) a acumulação de moeda[494]. Senellart aponta aí os elementos precípuos de um "contradiscurso da razão de Estado" protagonizado por Botero,

---

active, laborieuse, la population. Déplacement d'objectif : ce n'est plus le pouvoir personnel du prince, mais la puissance collective de l'Etat qui est désormais en jeu », ibid., p. 72-3.

[493] No item 3 (intitulado « De l'industrie »), assim consigna Botero a respeito: « Il n'est rien qui importe davantage, pour accroître un État et pour qu'il ait un grand nombre d'habitants et soit opulent en tout, que l'industrie des hommes et la multitude des arts (...). Il en résulte un afflux d'argent, et de gens qui travaillent ou qui font négoce de ce qui est travaillé, qui distribuent des matériaux aux travailleurs, achètent, vendent, transportent d'un lieu à l'autre les fruits de l'ingéniosité et de l'artificieuse main de l'homme. (...) Et parce que l'art rivalise avec la nature, certains me demanderont laquelle de ces deux choses importe le plus pour agrandir et peupler un lieu, de la fécondité du terrain ou de l'industrie des hommes. C'est l'industrie, indubitablement, d'abord parce que les choses produites par l'artificieuse main de l'homme sont plus nombreuses et de plus grand prix que les choses nées de la nature, car la nature fournit la matière et le sujet, mais la subtilité et l'art des hommes crée l'inénarrable variété des formes. (...) Les revenus que l'on tire des mines de fer et du négoce de ce même fer font vivre une infinité de personnes que l'extraient, le purifient, le fondent, le vendent en gros et au détail, en fabriquent des machines de guerres, des armes de défense et d'attaque, d'innombrables outils pour l'agriculture, l'architecture et toutes sortes d'arts, pour répondre aux besoins quotidiens et aux innombrables nécessités de la vie, qui n'a pas moins besoin de fer que de pain. De la sorte, qui comparerait les revenus que les propriétaires tirent des mines de fer et le profit qu'en retirent, grâce à leur industrie, les artisans et les marchands, qui enrichissent ainsi incroyablement les princes par le biais de l'octroi, trouverait que l'industrie dépasse la nature et de très loin. (...) La force de l'industrie est si grande qu'il n'est mine d'argent ou d'or en Nouvelle-Espagne et au Pérou qui puisse l'égaler », BOTERO (2014), p. 293-5. Em tradução nossa: "Não há nada que importa mais – para fazer crescer um Estado para que ele tenha um grande número de habitantes e seja opulento em tudo – que a indústria dos homens e a multidão das artes (...). Daí resulta um afluxo de dinheiro, e de pessoas que trabalham ou que fazem negócio do que é trabalhado, que distribuem materiais aos trabalhadores, que compram, vendem, transportam de um lugar para outro os frutos da engenhosidade e da artificiosa mão do homem. (...) E porque a arte rivaliza com a natureza, alguns me perguntarão qual das duas coisas importa mais para fazer crescer e povoar um lugar, a fecundidade do terreno ou a indústria dos homens. É a indústria, indubitavelmente, primeiro porque as coisas produzidas pela artificiosa mão do homem são mais numerosas e de maior preço que as coisas nascidas da natureza, porque a natureza fornece a matéria e o súdito, mas a sutilidade e a arte dos homens criam a inenarrável variedade das formas. (...) As receitas que se retiram das minas de ferro e do negócio deste mesmo ferro fazem viver uma infinidade de pessoas que o extraem, o purificam, o fundem, o vendem, em bruto e em detalhe, dele fabricam máquinas de guerras, armas de defesa e de ataque, inumeráveis ferramentas para a agricultura, para a arquitetura e para toda sorte de artes, para fazer frente às necessidades quotidianas e às inumeráveis carências da vida, que não precisa menos de ferro do que de pão. Por conseguinte, quem viesse a comparar as receitas que os proprietários extraem das minas de ferro e o proveito que dele retiram, graças à sua indústria, os artesãos e os comerciantes, que enriquecem assim incrivelmente os príncipes pelo viés da outorga, perceberia que a indústria ultrapassa a natureza, e de longe. (...) A força da indústria é tão grande que não há mina de prata ou de ouro na Nova-Espanha e no Peru que possa igualá-la".

[494] SENELLART (1989), p. 74.

um discurso crítico a Maquiavel e a seu "realismo", mas que *também parte do real*, não se restringindo a apresentar concepções ideais, cínicas ou ideias, pura e simplesmente, moral-religiosas. Trata-se de um discurso *positivo* e *pragmático*, atacando Maquiavel no mesmo plano no qual este optou por tecer sua doutrina[495].

Do interesse. Botero – nada obstante compartilhe, em certa medida, do entendimento segundo o qual a guerra contra um inimigo externo mantém os súditos ocupados e afastados da ociosidade ensejadora de sedições que podem levar à ruína estatal –, na leitura do filósofo francês, não adota a guerra ao inimigo externo como pedra-de-toque para fins de assentar a tranquilidade e a paz no interior da organização política (até porque a força humana dedicada à atividade militar poderia, com muito mais proveito, ser utilizada no incremento da atividade industrial). Nesse sentido, é preciso encontrar um modelo alternativo ao da guerra contra um inimigo externo, e a categoria que substituirá a ideia do inimigo externo será a do *interesse*. Ao modelo medieval de "solidariedade orgânica" e à unidade entretida pela ideia de guerra permanente se sobreporá o "interesse" como novo fator de coesão social; o interesse apaziguará e trará tranquilidade ao interior da organização política[496]. A uma visão do trabalho distanciada de seu aspecto religioso-penitencial, vislumbrando-se o labor sob o viés de ação produtora de riquezas, somar-se-á uma concepção de *interesse legítimo* de cada um a, pela atividade laborativa, enriquecer. Ao contrário de uma noção em que se advoga que o interesse de cada qual é realizado ao se vislumbrar, se almejar e se realizar o interesse de todos (entendimento próprio a uma solidariedade orgânica, conforme Salisbury), agora, o acento estará na aspiração à realização do *próprio interesse individual*. Será a partir da realização do interesse individual que o interesse da coletividade poderá ser atingido. Inversão completa:

> o interesse individual não é mais mediatizado pelo interesse de todos; ele remete diretamente ao indivíduo que acessa assim, fora de todo estatuto de direito, a existência política. Todo o problema então vai ser o de reconstruir o edifício social, e então um conceito do interesse comum, a partir desta ideia tautológica segundo a qual o interesse de cada um é o de velar por seu próprio interesse[497].

---

[495] Ibid., p. 74.

[496] "L'interesse acqueta tutti", « l'intérêt tient tout le monde en repos », BOTERO (2014), p. 174; "o interesse apazigua, mantém todos em repouso".

[497] « l'intérêt individuel n'est plus médiatisé par l'intérêt de tous ; il renvoie directement à l'individu qui accède ainsi, en dehors de tout statut de droit, à l'existence politique. Tout le problème alors va être de reconstruire l'édifice social, et donc un concept de l'intérêt commun, à partir de cette idée tautologique selon laquelle l'intérêt de chacun est de veiller à son propre intérêt », SENELLART (1989), p. 76.

Senellart se pergunta se, a partir de tal reviravolta promovida por Botero, favorecendo o interesse individual com vistas à consecução do interesse coletivo, o piemontês não estaria se aproximando, mais do que desejaria, do pensamento maquiaveliano[498]. Inclusive o próprio Botero afirma, em adendo de 1606 ao seu *De la ragion di Stato*, em parte intitulada *Discorso della Neutralità*, que, nos príncipes, a razão de Estado não é muita coisa para além da razão de interesse[499]. Mas, para além de, pura e simplesmente, se perquirir se Botero toma ou não a noção de *interesse* de Maquiavel, muito mais apropriado, na visão de Senellart, para se responder a tal questão é verificar que conclusões cada qual retira em termos de doutrina de governo, a partir do lançar-se mão do *interesse*. As conclusões, nesse ponto, são diametralmente opostas: ao passo que, em Maquiavel, o interesse é "agente de conflito" e operador de uma disputa incessante, calcada no desejo do príncipe à conquista e à dominação, a noção de interesse, em Botero, ao revés, surge como fator de coesão social: é pelo interesse de cada um que se logrará *apaziguar a organização política*, mantendo-se a coletividade longe de revoltas e sedições, por meio da intensa atividade industrial e comercial. O interesse incute o *desejo de enriquecer*, pacificando-se, pelo trabalho, assim, o tecido social.

Em termos práticos, esta noção de interesse, em Botero, desenvolver-se-á a partir de duas exortações: (i) desenvolvimento da indústria humana (aí entendida toda atividade hábil a produzir riqueza) e (ii) repressão da ociosidade. No que tange ao *desenvolvimento da indústria humana*, Senellart aponta como pano de fundo uma mudança de paradigma quanto à relação entre arte (*technè*) e natureza. Ao passo que, na Antiguidade, a técnica completaria a natureza, seguindo esta, complementando-a, corrigindo-a em determinados momentos, no início da Modernidade, tal paradigma mudará radicalmente, sustentando-se que, em verdade, a arte pode, não apenas completar, mas *transformar* a natureza (nesse sentido advogou Francis Bacon)[500]. A arte não completa, apenas, a natureza, mas este agir técnico, muito além, *transformador da natureza*, abre um âmbito de infinitas possibilidades. Tal é o que, de fato, se percebe da leitura do item "De l'industrie" do Livro VIII de *De la raison d'État*, já citado alhures. Senellart percebe aí, em Botero, uma ruptura: "uma ruptura filosófica com a ideia de

---

[498] Senellart cita Frederico II, para quem « L'intérêt fait tout chez Machiavel » e Traiano Boccalini, que, crítico de Botero, assevera, ao tratar do maquiavelismo, que « l'intérêt est le vrai tyran de l'âme de tyrans, et même des princes qui ne sont pas des tyrans » (Ibid., p. 76-7); em traduções nossas: "o interesse faz, opera tudo em Maquiavel"; "o interesse é o verdadeiro tirano da alma de tiranos, e mesmo dos príncipes que não são tiranos"

[499] "(...) perche in cõclusione, ragion di Stato è poco altro, che ragion d'interesse" (BOTERO, Giovanni. *Aggiunte Fatte da Giovanni Botero Benese alla sua Ragion di Stato*. Veneza: Nicolò Misserini, 1606. p. 68. Disponível em: <https://play.google.com/books/reader?id=OvtFAQDbQe4C&hl=pt_BR&pg=GBS.PP1>. Acesso em: 4 dez. 2018).

[500] SENELLART (1989), p. 78.

uma natureza normativa"[501], almejando sempre o piemontês revelar a *superioridade da técnica* em relação à natureza, pronta a ser transformada pelas infinitas combinações técnicas possíveis e disponíveis às mãos humanas. É nesse sentido que Botero, quanto à "indústria", não apenas tratará das atividades de manufatura, mas também da agricultura. A batalha, agora, deve se dar em outro âmbito: (i) o soberano deve travar uma dura luta em relação às terras não cultivadas, aos pântanos, às florestas, a fim de aproveitar ao máximo tais recursos; (ii) da mesma forma, critica aqueles que se colocam a fechar prados, para fins de pastagem e cultivo, aproveitando, em próprio benefício, rendimentos que provêm de coisas que devem ser públicas; e (iii) deve-se colocar os mendigos, vagabundos e condenados a trabalhar na terra, preparando o solo para o plantio.

Quanto à condenação à *ociosidade*, Botero assevera que os miseráveis são perigosos à tranquilidade pública, não tendo nenhum interesse nesta. Vai se percebendo aí uma reviravolta quanto ao entendimento relativo aos pobres, os quais na Idade Média são objeto de solidariedade e, agora, serão alvo de repressão. O aumento da pobreza no século XVI determina o desenvolvimento e adoção de políticas quanto a tanto, o que vai repercutir na doutrina da razão de Estado (Maquiavel não se confrontara com um fenômeno como este, daí seu silêncio a respeito). Ao passo que, à época medieval, a pobreza tem um significado de remissão de pecados ou de salvação para aquele que a assume de bom grado, daí exsurgindo temas como a dação de esmolas e a caridade, no início da Modernidade a pobreza será vista como uma ameaça à tranquilidade pública. Botero definirá os pobres como "perigosos", os quais, ou devem ser excluídos ou devem ser destinados ao trabalho forçado[502]. A miséria será deslocada do aspecto privado, da esmola, e passará a ser *questão de Estado:* "Passa-se de um tratamento caritativo a uma terapêutica coercitiva da pobreza"[503]. Ante a necessidade de manter-se o Estado populoso, Botero não dará tanta atenção à exclusão do pobre quanto ao deferimento a este de um trabalho forçado. Para além de qualquer consideração de caráter moral, Botero tratará tal questão pelo viés da *polícia* e da *eficácia*. Saem de cena imperativos atinentes à salvação das almas e entram exigências de *utilidade pública*. Duas formas de trabalho forçado são verificadas: (i) a penitenciária, por meio da qual os mendigos são considerados condenados e (ii) a integração na sociedade por intermédio do aprendizado obrigatório de uma atividade. Incute-se obrigatoriamente o interesse pela tranquilidade pública, por meio da determinação de aprendizado de uma atividade laboral. Neste sentido, é

---

[501] « une rupture philosophique avec l'idée d'une nature normative », ibid., p. 78.
[502] Ibid., p. 81.
[503] « On passe d'un traitement caritatif à une thérapeutique coercitive de la pauvreté », ibid., p. 81.

de rigor que todos trabalhem, uma vez que a atividade de todos, cada qual a seu próprio interesse, é o fundamento da coesão social e do repouso público. Senellart, a fim de explicitar o pensamento de Botero, assim se manifesta: "forçar-se-á aquele que não quer trabalhar a agir em seu próprio interesse, porque deste interesse depende a tranquilidade pública"[504]. "Cuidar dos pobres", por conseguinte, será, antes que lhes assistir, caçá-los e constrangê-los a trabalhar. Verifica-se, pois, que as políticas da assistência desenvolvidas ao longo do século XVII ecoarão grandemente nas doutrinas da razão de Estado, impactando, assim, diretamente no pensamento político e na conformação, dessarte, do Estado moderno.

Senellart sustenta, em mais de uma oportunidade, que muito antes de estarmos, neste período, diante de uma disputa entre defensores e opositores de Maquiavel, está-se, em verdade, diante de um confronto "entre o maquiavelismo, como tecnologia da habilidade principesca, fundada sobre a guerra, e uma arte diferente de governar segundo o interesse do Estado"[505]. Nessa conjuntura, tendo sido Botero indigitado de, após tanto o criticar, haver se rendido ao maquiavelismo – sobretudo em razão do Adendo de 1606 à sua *Ragion di Stato*, em que assevera, conforme já citamos, que "ragion di Stato è poco altro, che ragion d'interesse" –, Senellart se indaga se o piemontês teria, de fato, verdadeiramente, sucumbido à teoria do florentino. Aponta que a resposta é negativa, e isso por quatro razões: (a) mesmo que ao realismo maquiaveliano o interesse exerça um papel inegavelmente importante, o termo está ausente em Maquiavel, este vislumbrando sob o viés da *necessità* sua teoria com vistas a *mantenere lo stato*. O interesse aparece em Maquiavel por meio da pena crítica de Traiano Boccalini[506]. Nesse sentido, conforme Senellart, a "razão de interesse" afeiçoar-se-ia muito mais ao *maquiavelismo* do que propriamente ao discurso autêntico de Maquiavel. (b) Primeiramente utilizada em um sentido de reprovação, atrelada ao campo da usura e às práticas individuais, a palavra "interesse" passa por um intenso processo de modificação semântica, significando, antes, "dano causado" a alguém, até vir a se identificar, posteriormente, com "o que importa, interessa" a alguém. Há ademais cruzamentos, *v.g.*, dos valores utilitários do interesse com aqueles, de caráter moral, da *utilitas* medieval. Este processo, pois, mesmo que se possa compreender que dialoga com as teses maquiavelianas,

---

[504] « on forcera celui qui ne veut pas travailler à agir dans son intérêt, puisque de cet intérêt dépend la tranquillité publique », ibid., p. 82.

[505] « entre le machiavélisme, comme technologie de l'habilité princière, fondée sur la guerre, et un art différent de gouverner selon l'intérêt de l'Etat », SENELLART (1992), p. 30.

[506] Conforme Senellart, Boccalini, em sua argumentação, vai apresentar uma nítida e manifesta oposição entre "interesse" e "bem público": « L'intérêt est le vrai tyran de l'âme des tyrans, et même des princes qui ne sont pas des tyrans » ("O interesse é o verdadeiro tirano da alma dos tiranos, e mesmo dos príncipes que não são tiranos") e, ademais, « c'est l'intérêt qui meut leur langue, et non pas la justice ni l'amour du bien public » ("é o interesse que emudece sua língua, e não a justiça ou o amor ao bem público"), ibid., p. 31.

não decorre exclusivamente dos pensamentos do florentino, motivo pelo qual a *ragion d'interesse* deve ser analisada sob um prisma mais amplo; (c) Botero, ao tecer referida frase não está a fazer uma revisão do que entende por razão de Estado. Está, antes, a tratar do aspecto da *neutralidade*, situação referente ao âmbito *externo* do Estado. Em sua época, em contrapartida, a razão de Estado estava muito mais vinculada ao âmbito *interno* do que propriamente ao externo, de modo que a acusação e a relação direta, imediata e apressada para com Maquiavel no ponto parecem restar fruto de uma descontextualização do pensamento de Botero, na medida em que a *razão de interesse* "não coloca então em questão a concepção boteriana da razão de Estado. Ela, antes, marca os limites desta"[507]. Finalmente, (d) importante ressaltar que, quanto ao âmbito interno, Botero considerará o *interesse dos súditos*, ao contrário de Maquiavel (que leva em conta exclusivamente o interesse do príncipe); interesse este que refletirá não o desejo de dominação, de conquista, de poder (como no florentino), mas a vontade de enriquecer e, por tal meio, lograr-se a pacificação social. Escreve ele que « l'intérêt tient tout le monde en repos »[508]. Senellart assevera, nesse sentido: "Passagem do político ao econômico, ao interior de uma doutrina mercantilista que faz da riqueza o instrumento da potência"[509].

Dessa forma, Senellart crê que, em Botero, esboça-se – antes que um sucumbir ao maquiavelismo – um processo de ultrapassagem a este, processo este que culminará, no século XVIII, com as doutrinas econômicas. Nesse passo, *A Riqueza das Nações* de Adam Smith será considerado por Senellart como o verdadeiro *Antimaquiavel* do Iluminismo[510].

De toda sorte, Senellart entende não se tratar de tarefa singela tencionar-se destacar a razão de Estado boteriana, tanto em relação à *ratio status* medieval quanto à *ragion d'interesse* maquiaveliana. É que o *stato*, mesmo se distinguindo da pessoa física do príncipe, continua sendo compreendido como *stato* "do" príncipe. O Estado é esta relação de dominação que o príncipe entretém com seus súditos (a relação, a firme dominação, por meio da qual os interesses do soberano são defendidos). Esta firme dominação é manejada pelo príncipe, atentando para a dupla significação do termo *dominio*: dominação e propriedade[511]. Nesse sentido, Senellart vai entender que a razão de Estado, em Botero, está inserida dentro desta lógica *senhorial*, própria ao entendimento que o termo "Estado" ganhava neste final de

---

[507] « ne remet donc pas en question la conception botérienne de la raison d'Etat. Elle en marque plutôt les limites », ibid., p. 31-2.
[508] BOTERO (2014), p.174.
[509] « Passage du politique à l'économique, à l'intérieur d'une doctrine mercantiliste qui fait de la richesse l'instrument de la puissance », SENELLART (1992), p. 32.
[510] Ibid., p. 32. Conforme Conforme ROSANVALLON, Pierre. *Le libéralisme économique*. Histoire de l'idée de marché. Paris: Seuil, 1989. p. 57 e seguintes.
[511] SENELLART (1992), p. 35.

século XVI (o filósofo francês, no ponto, vale-se de Blandine Barret-Kriegel, que acentua a ideia do senhorio, *dominium*, enquanto "poder em propriedade"[512]). Mas, uma vez compreendido o Estado como *dominação*, *propriedade*, não estaríamos aí diante de um poder político despótico?

Senellart afirma que Botero é o primeiro a empregar o termo governo "despótico", quando assim o faz em *Relationi universali*, para descrever o Império Otomano[513]. Para que um governo possa ser adjetivado de *despótico*, é necessário que haja uma dominação *absoluta*, em um dado *território*, submetendo-se a população à *servidão*. Há um senhor que reina sobre *escravos*, portanto, imprimindo seu poder por meio do *medo*. Diante de tais elementos, evidenciando uma verdadeira tirania, percebe-se que o déspota está muito mais aparentado à figura do príncipe maquiaveliano. Não se trata, pois, evidentemente, da razão de Estado concebida por Botero (em Botero, não há uma dominação absoluta, mas uma dominação *firme;* não há servos, mas *súditos;* e esta firme dominação, na teoria boteriana, não tem como pedra-de-toque o medo, mas a *satisfação dos interesses,* de modo a preservar a quietude[514]). Senellart conclui que a razão de Estado boteriana é, sim, de natureza *patrimonial*, mas não se trata de uma razão de Estado despótica.

---

[512] « la seigneurie, ou *dominium*, est "la puissance en propriété" », Ibid., p. 35 ; concepção tomada a partir de BARRET-KRIEGEL, op. cit., p. 43 e seguintes (referida autora se apoia, no ponto, em Charles Loyseau: « La seigneurie, dit Loyseau dans une percutante définition qui fascinera l'historiographie du XIX[e] siècle, c'est "la puissance en propriété" »). Nesta perspectiva, é possível identificar uma consonância de entendimento entre o que mencionado por Senellart e o que exposto por Descendre.

[513] « Le gouvernement des Ottomans est de fait despotique, parce que le Grand Turc est tellement maître de toutes les choses comprises dans les limites de son domaine que les habitants s'appellent ses esclaves et non pas ses sujets ; nul n'est maître de lui-même, de la maison qu'il occupe, ni de la terre qu'il cultive (...) ; et il n'est pas un seul grand personnage qui soit sûr de sa vie ni de l'état dans lequel il se trouve, sinon par la grâce du Grand Seigneur. Celui-ci maintient un pouvoir aussi absolu par deux moyens : désarmer les sujets, et tout mettre entre les mains de renégats, prélevés en leur enfance dans ses Etats par le moyen de la dîme » (BOTERO, Giovanni. *Relazioni universali*. Veneza, 1592, 2a parte, livro IV, citado por VALENSI, Lucette. *Venise et la Sublime Porte :* la naissance du despote. Paris: Hachette, 1987. p. 143, conforme SENELLART (1992), p. 36). Em tradução nossa: "O governo dos Otomanos é, de fato, despótico, porque o Grande Turco é, de tal modo, mestre de todas as coisas compreendidas nos limites de seu domínio que os habitantes se chamam seus escravos e não seus súditos; ninguém é mestre de si mesmo, da casa que ocupa, nem da terra que cultiva (...); e não há um só grande personagem que esteja seguro de sua vida ou do estado no qual se encontra, senão pela graça do Grande Senhor. Este mantém um poder tão absoluto por dois meios: desarmar os súditos, e tudo colocar nas mãos de renegados, tomados em sua infância, nos seus Estados, por meio do dízimo"; e, no original, lê-se: "Governo. Il governo degli Ottomani è affato despotico ; perche il Grã Turco è in tal modo padrone d'ogni cosa compresa entro i confini del suo dominio, che gli habitãti si chiamano suoi schiavi, non che sudditi; e niuno è padrone di se stesso, non che della casa, ove egli habita, ò del terreno, ch'egli coltiva, eccetto alcune casate, che furono premiate, e privilegiate da Maometto II in Constantinopoli; e non è nissuno personaggio così grande, che sia sicuro della vita sua, non che dello stato, nel quale egli si trova, se non per la gratia del Gran Signore. Egli poi si mantiene in questo dominio, così assoluto con due mezi, cioè co'l torre affatto l'arme a' sudditi, e co'l metter ogni cosa in mano di rinegati, tolti per via di decima da gli stati suoi nella loro fanciullezza" (BOTERO, Giovanni. *Relationi universali*. Veneza: Appresso I Giunti, 1640. p. 356-7).

[514] Ressalto, aqui, duas passagens interessantes de *De la raison d'État*. A primeira se encontra no item 4 do Livro Primeiro, item este intitulado "Des causes de la ruine des États", em que, inclusive, o medo aparece atrelado à crueldade, uma das causas intrínsecas de ruína do Estado. No ponto, Botero compara duas causas intrínsecas de

Mas Senellart se pergunta se – orientada ao conhecimento dos meios próprios a, sobretudo, conservar este Estado, que é a firme dominação (*dominio*, *seigneurie*) sobre os povos – esta razão de Estado boteriana não traduziria, em verdade, bem pouca coisa outra que a *soberania* enunciada por Jean Bodin (o qual aproxima os termos *seigneurie* e *souveraineté*). Afinal, tratar-se-ia a razão de Estado boteriana de uma razão de Estado ancorada na soberania?

O professor francês assevera que a intenção de Botero é a de, nitidamente, afastar-se da lógica da soberania bodiniana. Ao passo que Maquiavel classifica os Estados segundo seus respectivos regimes (monarquias, repúblicas) ou segundo sua antiguidade (principados hereditários ou novos) e ao passo também que Bodin, a seu turno, distingue as formas políticas (monárquica, aristocrata e popular) conforme o tipo de soberano, Giovanni Botero, em *De la ragion di Stato*, vai diferenciar os Estados, unicamente, em função de sua *extensão* (os Estados são divididos em *pequenos*, *médios* e *grandes*). Não há critério de ordem jurídica, histórica ou quanto à origem, o critério utilizado por Botero é o *espacial*[515]. Mas Senellart aponta que Botero vai alargar sua análise quanto ao Estado, entendendo-o finalmente como uma entidade complexa (que, por óbvio, vai muito além da adoção do simples critério espacial) em suas outras duas obras (*Cause della grandezza delle città*, 1588, e *Relazioni universali*, 1592-95). Em tais livros o Estado aparece como ente que engloba uma pluralidade de elementos, de relações e de finalidades[516].

---

ruína, a *crueldade* e a *luxúria*. Aponta que a luxúria é mais perigosa, pois, ao contrário da crueldade, não faz surgir o medo, mas desprezo. De todo modo, Botero assevera que o medo é uma decorrência frágil, pouco duradoura: « la cruauté engendre la haine envers celui qui en fait usage, mais aussi la crainte, alors que la luxure engendre la haine et le mépris. Ainsi la cruauté voit-elle la haine s'opposer à elle, mais elle est confortée par la peur, encore que faiblement, parce qu'elle dure peu, tandis que la luxure n'a aucun soutien, car jouent contre elle la haine et le mépris ; en outre, la cruauté prive de leurs forces ou de la vie ceux qu'elle frappe, ce que ne fait pas la luxure »; "a crueldade engendra o ódio contra aquele que dela faz uso, mas também o medo, ao passo que a luxúria engendra o ódio e o desprezo. Assim, a crueldade vê o ódio se opor a ela, mas ela é confortada pelo medo, ainda que fragilmente, porque este dura pouco, ao passo que a luxúria não tem nenhum sustento, uma vez que contra ela se voltam o ódio e o desprezo; ademais, a crueldade priva de suas forças ou da vida aqueles que ela fustiga, o que não faz a luxúria" (BOTERO (2014), p. 70-1). A segunda passagem está no item 1 (intitulado *Des manières de traiter le peuple*) do Livro III. O povo deve ser tratado, sobretudo, pela via da satisfação dos seus interesses, por meio da abundância, da paz e da justiça. Antes que imprimir medo ao povo, deve-se satisfazê-lo, saciá-lo com bons produtos a bom mercado, e deixá-lo livre das preocupações próprias à ocorrência de uma guerra civil ou de invasões por inimigos externos. Mas, para que haja tal satisfação, é preciso que haja paz e justiça. Não se aprecia o pão se houver preocupação. Botero observa que o povo é instável e sequioso de novidades. Dessa forma, a fim de se lograr a paz, o príncipe deve promover a distração popular, do contrário, o povo vai buscar novidades e distrações por si mesmo, inclusive derrubando o governo. Nesse passo, um povo bem entretido e distraído, não deseja mudar o governo. Daí a necessidade de se promover jogos e espetáculos, os quais trazem distração e, com eles, a pacificação social (BOTERO (2014), p. 169-173).

[515] SENELLART (1992), p. 37.

[516] « L'Etat y apparaît comme une totalité complexe, englobant une multitude d'éléments (prince, population, territoire, ressources, forces, etc.), de relations (domination, antagonisme, équilibre, échange, circulation, etc.) et de finalités (puissance, sécurité, prospérité, bonheur, etc.) » (Ibid., p. 37). Em tradução nossa: "O Estado aparece aí como uma totalidade complexa, englobando uma multidão de elementos (príncipe, população, território,

Objetivando afastar-se do historicismo de Maquiavel e, ao mesmo tempo, de um poder político vislumbrado sob um ponto de vista eminentemente jurídico, tal qual Bodin o faz, Botero acaba por assumir um viés *descritivo* e, através deste, expor uma análise do poder estatal e do governo com base na apresentação de uma infinidade de dados e de elementos político-sociais, aproximando-se a um trabalho que, mais tarde, será denominado de *estatística*. Federico Chabod sugere, e Senellart tende a parcialmente com ele concordar, que a ânsia de recolher dados, em um trabalho "estatístico", estaria relacionada ao fato de querer medir-se com Maquiavel, mas sem a mesma envergadura de pensamento. Nesse sentido, ao passo que Maquiavel, em sua genialidade, teria se dedicado intensamente ao agir político (descurando de aspectos de ordem econômica); Botero, a seu turno (por um pensamento curioso e sem coesão), haveria tencionado combatê-lo a partir da análise de dados econômicos dos Estados[517]. Mas isso não é suficiente a explicar a teoria boteriana e sua originalidade frente ao maquiavelismo. A fim de explicar tal questão, Senellart vai estabelecer a hipótese de se encontrar, em Botero, uma *razão de Estado conservadora*.

Botero se encontra em uma encruzilhada, na qual assume a tarefa de propor uma atividade de governo a partir da conciliação de duas exigências, a bem dizer, contraditórias: (a) a exigência *política*: é fundamental, a fim de garantir a existência do Estado, que este tenda ao máximo de poder possível; (b) a exigência *eclesiástica*: o poder do Estado deve ser vigoroso e intenso, mas não pode ser tamanho a ponto de impedir a existência e ação de outra autoridade, que lhe deve ser, ainda, superior, a autoridade da Igreja[518]. Daí que Botero procura encontrar uma forma de harmonizar estes dois imperativos: o príncipe deve ostentar um poder tal que lhe permita exercer sua dominação na relação para com seus súditos; todavia, este poder não pode ser absoluto, a ponto de impedir a ação da autoridade eclesiástica. O poder *absoluto* vai se manifestar por dois vieses: (i) pelas armas: a força e a violência permitirão a instalação de um poder absoluto, com base no paradigma da guerra, buscando-se um poder afirmado na conquista (esta é a solução *despótica*, maquiaveliana) e (ii) pela lei: a solução *jurídica*, por meio da qual o poder absoluto é exercido através da soberania (tese bodiniana). Botero, desejando escapar de ambas as soluções (a da violência despótica e a da lei soberana), encontra a saída em um Estado que, por sua dominação, favoreça a ação da *indústria*. A fim de garantir a conciliação entre a ação política e a eclesiástica, será fundamental que haja uma dominação sobre os povos, mas tal dominação não pode ser *absoluta* (impedindo a autoridade

---

recursos, forças, etc.), de relações (dominação, antagonismo, equilíbrio, troca, circulação, etc.) e de finalidades (potência, segurança, prosperidade, felicidade, etc.)".

[517] Ibid., p. 38.

[518] Ibid., p. 38.

da Igreja), sendo suficiente que esta dominação seja *firme* (o Estado é *firme* dominação sobre os povos): "O império da violência ou da lei reclama um *dominio assoluto*. É suficiente, entretanto, um *dominio fermo*, uma firme dominação, para fazer crescer a potência fundada na indústria, na qual os súditos eles mesmos encontram seu interesse"[519]. Nesse sentido, a doutrina boteriana da razão de Estado vai contra tanto a *ragion d'interesse* maquiaveliana quanto a teoria bodiniana da soberania. Para além de um "cálculo hábil" ou da "manifestação de uma vontade superior", a razão de Estado em Botero se trata de um "saber técnico que emprega o príncipe, obreiro de seu próprio Estado, para aumentar sua potência através da prosperidade comum"[520].

Botero, assim, teoriza a partir da realidade concreta, daquilo que diagnostica e constata diante de seus olhos, propõe-se a formular uma teoria de governo que escape às duas formas de dominação absoluta – tanto do paradigma da guerra quanto do da lei soberana –, encontrando tal na força da indústria. Dessa forma, dominação firme, poderosa, autossuficiente, mas não absoluta[521].

Afastando-se da *ragion d'interesse* maquiaveliana, a ideia de uma dominação firme, estável e autossuficiente aproxima o pensamento boteriano à noção de *ratio status* medieval, na qual concebida a ideia de *status* como estabilidade, firmeza, permanência, imutabilidade, *quiete:*

> Encontrar as forças suficientes para assegurar a autossuficiência do Estado: tal é, creio eu, a fórmula da razão de Estado boteriana, mais próxima da *ratio status* medieval do que da *ragion di Stato* maquiaveliana. Razão estatal, regra de estabilidade, princípio de permanência que encontra seu modelo

---

[519] « L'empire de la violence ou de la loi réclame un *dominio assoluto*. Il suffit, en revanche, d'un *dominio fermo*, d'une ferme domination, pour accroître la puissance fondée sur l'industrie, à laquelle les sujets eux-mêmes trouvent leur intérêt », ibid., p. 39.

[520] « savoir technique que met en œuvre le prince, ouvrier de son propre Etat, pour augmenter sa puissance à travers la prospérité commune », ibid., p. 39.

[521] Nesse sentido, vale a pena relembrar o que dito por Botero no item 2 (intitulado « Si le prince doit ou non aguerrir ses sujets ») do Livro IX, agora sob a perspectiva da dominação firme *versus* dominação absoluta (grifei): "Or l'indépendance est de deux sortes : l'une exclut toute suprématie et toute supériorité, et c'est de cette manière que le pape, l'empereur, les rois de France, d'Angleterre, de Pologne, sont princes indépendants ; l'autre indépendance exclut tout besoin d'aide et d'appui extérieur, et de cette façon sont indépendants ceux qui ont des forces supérieurs ou égales à celles de leurs ennemis et de leurs rivaux. De ces deux indépendances, la plus importante est la seconde, parce qu'elle est substantielle et intrinsèque, alors que l'autre est extrinsèque et comme accidentelle. La première fait de moi un seigneur *absolu* et *souverain*, la deuxième permet que je sois *puissant*, que mes forces suffisent à la conservation de mon État et que je sois véritablement un grand prince. Or je ne pourrai jamais être indépendant de cette deuxième façon sans disposer de forces propres » (BOTERO, (2014), p. 318-9). Afora o último período – o qual poderia ser versado para o português do seguinte modo, "Ora, eu não poderia jamais ser independente desta segunda forma sem dispor de forças próprias" –, a tradução do restante da passagem está contida no item "5.2.6 Fontes e independência".

> mais acabado, entretanto, não na ordem hierárquica da sociedade feudal, mas na organização milenar de um império imóvel: a China[522].

E Senellart, concedendo na tese de que Botero escolheu, como alternativa ao paradigma maquiaveliano da guerra, o modelo econômico, culmina por lançar uma provocadora questão, apontando a hipótese de o piemontês haver, com sua teoria, aberto caminho para uma outra espécie de despotismo, quiçá ainda mais implacável: "fazendo da passagem ao econômico a única alternativa ao despotismo maquiaveliano, a razão de Estado boteriana não preparou ela o terreno para um novo despotismo – o do Estado administrativo moderno?"[523].

5.4 GIOVANNI BOTERO SOB O PONTO DE VISTA DE FRIEDRICH MEINECKE

Após tratar de Paolo Paruta (1540-1598), sustentando que transigir, contrabalançar, mudar as amizades com frequência, aguardar o instante mais apropriado para lograr o aumento de poder – e, se possível, sem derramamento de sangue –, tais sendo métodos adequados à conservação de Estados em liberdade, e após discorrer sobre Scipione Ammirato (1531-1601), que, em seus *Discorsi sopra Cornelio Tacito*, aconselha os soberanos a se contentarem com suas fronteiras (asseverando que Veneza arriscou-se a perder sua liberdade, quando se achou em vias de sucumbir à tentação de expandir seu reino para toda a Itália) e critica, assim, a adoção de uma desenfreada "*politique de la puissance*", Meinecke tece algumas linhas sobre o legado de Giovanni Botero. O historiador alemão assevera que esses pensadores italianos da segunda metade do século XVI, início do século XVII, acalentavam um medo em relação às grandes potências da época e um espírito conservador, renunciando às grandes empreitadas, tendendo a finalidades moderadas, de conservação, de

---

[522] « Trouver les forces suffisantes pour assurer l'autosuffisance de l'Etat : telle est, je crois, la formule de la raison d'Etat botérienne, plus proche de la *ratio status* médiévale que de la *ragion di Stato* machiavélienne. Raison statique, règle de stabilité, principe de permanence qui trouve son modèle le plus achevé, cependant, non dans l'ordre hiérarchique de la société féodale, mais dans l'organisation millénaire d'un empire immobile : la Chine », SENELLART (1992), p. 39-40. O professor francês aduz que é à época dos fisiocratas que a China assumirá o *status* de modelo por excelência de organização política permanente, atemporal, dotada de estabilidade perpétua. Um imperativo de estabilidade perpétua e permanência que pode, inclusive, ao seu extremo, dar azo à própria *negação da ação política*. A propósito, Senellart aponta duas questões: (i) o famoso princípio do *laissez faire*, representado na observação de Quesnay, que, interpelado sobre o que faria se fosse o rei, responde: "Monsieur, je ne ferais rien" e (ii) a apologia do despotismo, levada a efeito pelos fisiocratas (o poder racional devendo se conformar à ordem natural das coisas), ibid., p. 40-1.

[523] « en faisant du passage à l'économique la seule alternative au despotisme machiavélien, la raison d'Etat botérienne n'a-t-elle pas préparé le terrain à un nouveau despotisme – celui de l'Etat administratif moderne ? », ibid., p. 41.

manutenção de equilíbrio. Tal era o espírito de tais doutrinadores, e Meinecke afirma que se tratava Botero do mais conservador dentre eles[524].

Percebe-se na escrita de Meinecke um pensamento bastante crítico em relação a Botero, transparecendo, inclusive, uma indigitação de cinismo ao discurso do piemontês. É sintomático que, em uma obra que beira as quatrocentas páginas, o historiador alemão não dedique mais que quatro páginas específicas, além de pouco mais que meia dúzia de outras pingadas e esparsas referências a referido filósofo. Meinecke chega mesmo a asseverar que, comparado a Maquiavel, o cérebro de Botero é medíocre[525]. Não haveria, na obra de Botero, ângulos ou arestas nos quais o leitor pudesse se ferir, como no caso de Maquiavel. O livro mais célebre de Botero, *Della ragion di Stato*, apresentar-se-ia como um alimento fácil a digerir, de sabor agradável e que gozava de um público tanto entre membros das cortes como para além destas, entre os amantes das questões políticas. Desprovido do descompromisso próprio à liberação das amarras concernentes à profissão de uma fé, à adoção de uma religião (como no caso da obra do florentino), desprovido, ademais, da envergadura discursiva de Maquiavel, *Della ragion di Stato*, na ótica de Meinecke, cuidava-se de um suposto contraveneno ao pensador de Florença, dado a ler aos membros da corte devotos da Contrarreforma, atentando o historiador alemão que Botero, todavia, não deixava de aproveitar as ideias maquiavelianas naquilo que entendia úteis a seus propósitos de harmonização do político ao eclesiástico. O historiador alemão sublinha um tom de "pregador", constatado em referido livro, um pregador que bem saberia dosar dignidade, doçura e severidade. Nesse passo, fazia-se apreciar por espanhóis e defensores da independência e liberdade venezianas.

Meinecke observa que Botero, desde as primeiras páginas, procura retirar o efeito sulfuroso e daninho do pensamento de Maquiavel em relação à ideia de razão de Estado, asseverando se tratar esta do meio pelo qual se faz crescer e se conserva um Estado. E se se perguntasse o que seria mais importante, fazer crescer ou conservar um Estado, Botero opta pela segunda alternativa, na medida em que "se adquire pela força, mas se conserva pela sabedoria"; "muitos são capazes de usar a força, poucos a sabedoria"[526]. Sobre os Estados, Meinecke acentua que Botero opta por uma classificação *territorial*, definindo-os como "pequenos", "médios" e "grandes", aduzindo serem os mais apropriados os Estados "médios", na medida em que os pequenos não teriam poder, facilmente sucumbindo à potência dos

[524] MEINECKE, op. cit., p. 68.
[525] Ibid., p. 68.
[526] Ibid., p. 69.

grandes, ao passo que estes, de sua vez, despertariam a inveja de seus concorrentes, estando sempre expostos às empreitadas de dominação destes.

Meinecke, ademais, assevera que um dos pontos fortes do pensamento de Botero é a sustentada concordância que deve haver entre os interesses da Igreja e uma política realista. Nesse sentido, o historiador alemão observa que se poderia apontar como lema do entendimento boteriano: "Marcha de acordo com a Igreja e tu te encontrarás bem"[527]. Ademais, Meinecke ressalta o entendimento de Botero, no sentido de que as decisões do príncipe deveriam ser precedidas pelo exame do caso por um "conselho de consciência", composto por doutores em teologia. Mas o historiador pondera que Botero tinha experiência suficiente para saber que as concordâncias entre a habilidade nos negócios públicos e as exigências da piedade não eram muito fáceis de se lograrem. Conforme Meinecke, Botero buscava esconder "a verdadeira natureza da razão de Estado", embora não pudesse dissimular que, a bem ver as coisas, "a essência imutável de toda atividade política era o interesse egoísta do príncipe ou do Estado"[528]. E é nesse passo que o historiador alemão vai acentuar a questão do *interesse* em Botero. Assevera que, se o piemontês levasse a cabo uma reflexão mais aprofundada, tal o faria incutir muitas dúvidas sobre a pretensa harmonia entre os interesses do Estado e os deveres para com a Igreja; nada obstante, restringiu-se e contentou-se a encorajar os príncipes a não instituírem uma razão de Estado que contraditasse a lei divina e a não levantar, assim, "altar contra altar". Mas Botero, na leitura de Meinecke, chega mesmo, ao fim de seu livro, a denunciar uma política baseada unicamente sobre o interesse. Nesse sentido, assim se pronuncia Meinecke, em citação a Botero:

> Hoje, diz ele, os príncipes não podem mais levar a efeito grandes missões comuns, porque eles estão excessivamente divididos pela diferença de seus interesses, ao passo que outrora, nos tempos heroicos das Cruzadas, podia-se associar, sem outra preocupação que a honra de Deus. Os imperadores gregos barraram a rota aos cruzados. Qual foi a consequência disto? Os bárbaros começaram por caçar os nossos da Ásia e subjugaram, na sequência, os gregos. "Eis o fruto da moderna política"[529].

De igual sorte, Meinecke assevera que a esta mesma causa Botero, em momento posterior, teria atribuído o declínio da França: "A França, havendo se aproximado dos turcos e

---

[527] "Marche d'accord avec l'Eglise, tu t'en trouveras bien", ibid., p. 69.
[528] "l'essence immuable de toute activité politique était l'intérêt égoïste du prince ou de l'Etat", ibid., p. 69.
[529] « Aujourd'hui, dit-il, les princes ne peuvent plus mettre sur pied de grandes entreprises communes, parce qu'ils sont trop divisés par la différence de leurs intérêts, tandis qu'autrefois, aux temps héroïques des Croisades, on pouvait s'associer, sans autre préoccupation que l'honneur de Dieu. Les empereurs grecs barrèrent la route aux Croisés. Quelle en fut la conséquence ? Les Barbares commencèrent par chasser les nôtres d'Asie et soumirent ensuite les Grecs. "Ecco il frutto della moderna politica" », ibid., p. 70.

dos huguenotes, a fé se relaxou, porque 'uma vez que se reconduz toda coisa a uma 'ragion di stato' desarrazoada e bestial, destroem-se os liames das almas e a união dos povos na fé'"[530].

O historiador alemão assevera, nada obstante, que, a despeito da defesa boteriana da imperiosidade de se promover uma harmonização entre uma política do interesse e as leis eclesiásticas, o piemontês saberia perfeitamente da dificuldade em fazê-lo, concedendo que, no fim das contas, imperaria, indubitavelmente, a satisfação do interesse:

> As teorias de Botero podiam assim servir de breviário a confessores católicos que se ocupavam da política. Pregava-se a submissão do interesse pessoal à honra de Deus e proclamava-se, o que nem sempre era exato, a harmonia do interesse pessoal com a honra de Deus e, para terminar, se preciso o fosse, constatar-se-ia, em um dar de ombros ou gemendo, a vitória do interesse pessoal sobre todas as outras forças da vida. Mas estas contradições refletiam exatamente a política que praticavam as cortes da Contrarreforma[531].

Todavia, para além da questão eclesiástica, Meinecke credita, ademais, ao humanismo de Botero sua impossibilidade em extrair as últimas consequências de suas experiências vividas e daquilo que discorre em sua obra. Tomava lições de pensadores da Antiguidade, sem se perguntar se as questões por eles enfrentadas tinham ressonância nessa sua época de início da idade moderna. Esta concepção humanista, segundo Meinecke, não apenas privilegiava a Antiguidade, mas compreendia que eventos da história, formas de governo e modos de vida são passíveis de encontrar semelhantes e de repetirem-se de maneira incessante no tempo; nesse sentido, Botero privilegiaria não os acontecimentos que lhe são contemporâneos, mas "as Histórias antigas, 'pois, dizia ele, elas abarcam toda a vida do mundo'"[532].

5.5 LIMIAR

O pensamento de Giovanni Botero nos permite vislumbrar com clareza a bipolaridade da máquina governamental de Giorgio Agamben. Em Botero, se observa já com nitidez a *tensão* entre, de um lado, *dominio* e, de outro, *administratio*.

---

[530] « La France s'étant rapprochée des Turcs et des huguenots, la foi se relâcha, car "lorsqu'on ramène toute chose à une 'ragion di stato' déraisonnable et bestiale, on détruit les liens des âmes et l'union des peuples dans la foi" », ibid., p. 70.

[531] « Les théories de Botero pouvaient ainsi servir de bréviaire à des confesseurs catholiques s'occupant de politique. On prêchait la soumission de l'intérêt personnel à l'honneur de Dieu et l'on proclamait, ce qui n'était pas toujours exact, l'harmonie de l'intérêt personnel avec l'honneur de Dieu et, pour finir, s'il le fallait, on constatait, en haussant les épaules ou en gémissant, la victoire de l'intérêt personnel sur toutes les autres forces de la vie. Mais ces contradictions reflétaient exactement la politique que pratiquaient les cours de la Contre-Réforme », ibid., p. 70.

[532] « les Histoires anciennes, 'car, disait-il, elles embrassent toute la vie du monde' », ibid., p. 71.

A uma: na doutrina do piemontês, percebemos uma razão de Estado que se manifesta como *soberania*. Em contraposição a uma definição jurídico-formal de soberania (de Jean Bodin, *v.g.*), Botero assevera que o Estado deve ser, *real e efetivamente,* forte, estável e independente (e a razão de Estado fundamentalmente propiciará a realização deste desiderato). Aliás, a "estabilidade" e a "força" encontram-se reveladas na própria definição boteriana de Estado: Estado é *"firme dominação"* sobre os povos. De um lado, deve haver *firmeza*, *estabilidade*, *conservação*, *perpetuidade;* de outro lado, deve haver um *dominio*, dominação (o que remete claramente à imposição, à coerção, à ameaça e, eventualmente, ao agir violento). O domínio, a propósito, deve ser *"firme"*, e não "absoluto", permitindo aí, ao ensejo, a influência eclesiástica – instância que, na visão de Botero, deve gozar de evidente preponderância, mesmo na economia da política; nesse sentido, por exemplo, é o idealizado "Conselho de Consciência" que o príncipe deveria fazer prevalecer sobre o próprio Conselho de Estado nas deliberações quanto aos rumos da organização política estatal. Vale mencionar que Botero, ao utilizar a noção *dominio* é, inclusive, criticado por juristas da época, que viam aí uma forma extrema (e, até mesmo, indevida) de exercício do poder, estando, *e.g.*, *dominio* estreitamente associado a uma dominação de caráter *patrimonial*, a ideia aproximando-se a uma relação senhor (*dominus*) e escravo. Na leitura de Bodin, por exemplo, o termo poderia ensejar uma concepção de assujeitamento próxima à da monarquia *senhorial* (*dominatus*) e, no limite, à da própria *tirania*.

Quanto à *conservação*, Descendre, por meio de fina análise, aponta que, em Botero, há uma sutil virada argumentativa, bastante importante, relativamente a tal aspecto: segundo a doutrina do piemontês, não estaria em questão estritamente a busca da conservação *da comunidade*, mas sim *do Estado;* diferença notável: a preservação a ser perquirida é, de fato, a da "firme dominação sobre os povos" (conservação esta cujo *saber* constitui-se precisamente na *razão de Estado*). É nesse sentido que – ante esta *dominação,* que deve ser a todo custo *conservada,* e que deve mesmo ser feita crescer – *o uso da força,* se necessário, *está amplamente autorizado*[533]. Aí notamos uma indisfarçável aproximação a Maquiavel. A

[533] A utilização da força pode ser vista, por exemplo, quando Botero trata dos insubmissos. O piemontês assevera que, se, mesmo após se haver lançado mão de tentativas no sentido de conduzir os insubmissos à verdade e de enquadrá-los ao senhorio, tais se afiguraram inexitosas, "é preciso se armar da resolução de Pinarius" (prefeito de Enna que, tendo ouvido rumores sobre uma possível rebelião, mandou massacrar a população), conforme BOTERO (2004), p. 212. Ademais, Botero argumenta que, « si les Arabes, appelés Almohades, qui commencèrent à régner en Espagne au temps d'Alphonse VII, ne permettaient qu'aucun chrétien ne vive parmi eux, mais les forçaient à devenir mahométans ou les faisaient cruellement mettre à mort, pourquoi ne pourrions-nous pas chasser de chez nous ceux dont nous désespérons d'obtenir conversion et repos ? » ; em tradução nossa: "se os árabes, chamados almôades, que começaram a reinar na Espanha no tempo de Alfonso VII, não permitiam que nenhum cristão vivesse entre eles, mas os forçavam a se tornar maometanos ou os davam cruelmente a

propósito, nos aponta Descendre que a ideia de uma violência que está na constituição da própria organização política (derivando-se daí uma ideia de *violência institucionalizada*) é concepção que já encontra alicerce e respaldo entre os teóricos cristãos da Idade Média, citando-se, neste ensejo, os escritos de Francesco Guicciardini. Dessa forma, a ação violenta, impositiva, de coerção está devidamente sufragada por Botero e incluída em sua noção de razão de Estado.

Em relação a este polo da soberania, pertinente observar, de outra parte, que, em Botero, não há distinção entre os indivíduos, entre nobres e plebeus, cidadãos e não-cidadãos, o piemontês falando estritamente em *i popoli*, *os povos*, súditos em uma *mesma relação* de dominação para com o monarca. Percebe-se aí um germe do *princípio da igualdade* de todos frente ao poder soberano (o que será, na sequência, evidenciado pela doutrina de Thomas Hobbes). Nesse sentido, por esse viés, temos uma razão de Estado devidamente identificada com o polo da soberania.

A duas: percebemos que a razão de Estado boteriana nos conduz, ademais, à *tensão* da máquina bipolar agambeniana. *Ragione*, à época de Botero, não raro, era associada à ideia de *direito*; *ratio* e *ius* entabulando uma correspondência bastante verificável. Mas, a partir da leitura boteriana, ser-nos-ia autorizado concluir, não sem ironia, que a *"razão" de Estado,* em Botero, poderia ser traduzida como um *"direito" do Estado* no qual o direito mesmo restou defenestrado. Consoante nos apontou Descendre, no Estado boteriano, há um *"silêncio ensurdecedor"* em relação à *lei;* o direito, em Botero, é alijado a segundo plano, é dizer, o Estado se rege de outra forma, por uma racionalidade que lhe é própria, por uma razão que se afigura diversa da razão ordinária. É nesse sentido que, em Botero, *ragione* não se associará diretamente à concepção de *direito*, mas, antes, à ideia de *arte*, *competência*, *ofício*, *conhecimento dos meios* pelos quais se logra conservar esta firme dominação chamada Estado. E, então, começamos a perceber o deslocamento. Deixando-se de considerar esta correspondência entre *ratio* e *ius*, entre *ragione* e *diritto*, acaba-se por deixar em segundo plano a questão dos *limites ao exercício do poder* (queira-se ou não, uma questão *jurídica*); esvai-se a exigência de o poder ser exercido por intermédio da *lei*, garantia formal ao exercício da autoridade; outrossim, vale lembrar que a teoria boteriana acaba por fazer empalidecer as funções da magistratura, evidente garantia jurídica e possível limitação ao poder (também afeta, nomeadamente, ao âmbito da soberania). Nesse momento, levando-se

---

morte, por que não poderíamos nós expulsar de nossas terras aqueles em relação aos quais perdemos a esperança de obter conversão e repouso?" (ibid., p. 226).

em conta a lógica bipolar, percebemos que a razão de Estado está a caminhar na tênue linha de indiscernibilidade entre governo e soberania. Ao passo que, de um lado, o afastamento dos limites ao exercício do poder pode desaguar, no extremo, *v.g.*, em um agir tirânico (em essência, violento e impositivo), a desconsideração das exigências jurídicas, de outra parte, conduz a uma ação esteada notadamente no *governo* dos comportamentos, na *administração* e condução das vidas humanas, no *conhecimento dos meios* hábeis a ensejar o fortalecimento e a conservação da dominação estatal (trata-se – antes que de uma questão jurídica – de uma questão de ordem *científica* e, sobretudo, *governamental,* inserta em um âmbito de *discricionariedade* nada desprezível; e isto está sufragado em Botero). Assim, a falta de garantias jurídicas e o descaso quanto à magistratura – mesmo que a pretexto de fortalecer a soberania – podem também ser lidos sob o viés da assunção de um menosprezo – e consequente distanciamento – em relação ao polo (*jurídico*) da soberania. Uma ação política operada nesse limiar de indiscernibilidade entre governo e soberania (um sobrepondo-se ao outro), Agamben nos alerta: o resultado pode ser letal. O governante (*"sábio" e "prudente"*), deslocando-se nessa zona cinzenta, não poderá tombar na tentação tirânica; conduzindo as condutas de seu povo, deverá, nesse cenário, privilegiar uma razão de Estado governativa e que apenas, na situação de exceção, recaia em direção ao agir soberano.

Como exemplo do pensamento de Botero acerca de uma razão de Estado que se desloca nessa zona indiscernível entre *soberania* e *administratio*, podemos citar os lineamentos do piemontês para fins de se dissuadirem os potenciais revoltosos: Botero lembra do conselho que Marco Terêncio Varrão deu a Hostílio, no sentido de depositar todas as esperanças de manter os toscanos na paz e na lealdade, fazendo com que lhes fosse impossível entrar em rebelião, mesmo que assim o quisessem – e tal poderia ser feito por três formas: (i) desonrá-los, (ii) reduzir-lhes as forças ou (iii) retirar-lhes os meios hábeis a viabilizar que se unissem[534]. O piemontês, nessa toada, assevera que, basicamente, os potenciais revoltosos podem ser dispersados de duas formas: de um lado, se pode fazer desaparecerem a coragem e a vontade de os potenciais revoltosos entrarem em acordo em relação ao desiderato funesto. Por outro lado, se pode privar-lhes as faculdades de assim proceder. Botero, dessa forma, arrola sugestões a respeito: (i) desfazer os elos de parentesco e demais liames estreitos dos potenciais revoltosos; (ii) retirar a reputação de seus chefes e deserdá-los; (iii) deslocar suas nobrezas para outros lugares; (iv) interditar reuniões religiosas e os meios hábeis à promoção de tais reuniões (por exemplo, evitar o uso do sino, de forma a não poderem se reunir

[534] Ibid., p. 212.

rapidamente ante um chamado); (v) na medida em que a palavra é elemento que solda a união, interditar o uso de língua que não seja a língua do reino; (vi) criar fossas e canais nas cidades de modo a tornar difícil o rápido deslocamento e o decorrente ajuntamento de um grande número de pessoas, sem que se possa antes promover um agir governamental preventivo à sedição (nesse sentido, Botero dá o exemplo de Veneza, cuja quietude ele credita, em grande medida, à infinidade de canais que não permitem senão a muito custo o ajuntamento de um grande número de pessoas); (vii) o piemontês assevera, ademais, ser desejável, a fim de dissuadir eventuais revoltosos, construir cidadelas. Mas se nenhuma dessas formas for suficiente para evitar a rebelião dos insubmissos, é preciso os dispersar e os desterrar, banindo-os para outros países[535]. Aqui se percebe uma razão de Estado que age na zona cinzenta, entre ações de governo e de soberania; no limite, a razão de Estado afigura-se violenta, se necessário for; uma razão de Estado que caminha, pois, nesse tênue *limiar*. O indisfarçável deslizamento em direção ao polo soberano pode ser visto, por outro lado, quando Botero ventila o "tribunal secreto" de Carlos Magno; aqui, de fato, a razão de Estado envereda para o caminho da exceção soberana: a fim de desencorajar os potenciais revoltosos, é adequado neles inserir a desconfiança e a suspeita e, para tanto, é bem-vinda a utilização de espiões e agentes fieis ao reino que poderiam se inserir em segredo no meio da população. Botero, então, a propósito, lembra da forma como Carlos Magno manteve os povos de Vestfália na quietude. O piemontês assevera que Carlos Magno instituiu um "tribunal secreto", *giudicio occulto*, para além dos tribunais ordinários. O piemontês descreve este tribunal e seu desiderato nas seguintes linhas:

> Este tribunal era composto por pessoas leais e sinceras, de uma prudência e de um valor excepcionais, aos quais este excelentíssimo príncipe deu autoridade e poder de fazer morrer de maneira expedita, sem outra forma de processo e como bem lhes agradasse, não importa quem lhes parecesse culpado de perjúrio ou de irreligião; e, a fim de que estes crimes pudessem ser descobertos, havia, além dos juízes, espiões, eles também incorruptíveis, que, permanecendo na província sem levantar suspeitas, observavam o que cada um fazia ou dizia e prestavam contas aos juízes; estes, onde quer que encontrassem um culpado, prontamente o levavam à morte, e se via o culpado pendurado e morto antes de se saber qual crime ele havia cometido. Este tribunal secreto conteve maravilhosamente a instabilidade destes povos, porque ele procedia em um tal segredo e com uma tamanha severidade que ninguém via como dele escapar, senão vivendo honestamente, e ninguém

[535] Ibid., p. 223-5.

> tinha confiança o bastante para se abrir e manifestar seus sentimentos a seus companheiros[536].

Percebe-se aqui, com clareza, o deslizar da razão de Estado em direção ao polo soberano, Botero apresentando ações impositivas, ameaçadoras e violentas, no intuito de, assim, manter a preservação estatal e a quietude da organização política. Nesse sentido, identificamos aqui, portanto, uma razão de Estado que opera na *tensão*, ora pendendo a um lado; ora, a outro. Verifiquemos agora a terceira situação, também devidamente aquilatável em Botero; o flagrante e indiscutível pender da razão de Estado em direção ao polo governamental.

A três: (i) A este "silêncio ensurdecedor em relação à lei", (ii) ao afastamento quanto às imposições jurídicas e (iii) à definição de Estado e razão de Estado em termos não jurídicos (o que chegava a ser acintoso aos juristas da época), some-se o fato de que, em Botero, dispensar a justiça seria *manter a ordem* e a quietude (tal seria feito, sobretudo, por intermédio da ação governativa). Antes de tudo: a já mencionada instituição judiciária deve ser *instrumentalizada* e estar *a serviço dessa economia política* e da *regulação social*, tratando-se de *função auxiliar do poder,* no eminente objetivo de manter a quietude. Deverá o juiz *aplicar a lei*, a qual se constitui no entendimento do príncipe, provindo deste diretamente. Utilizando-nos da expressão antes do tempo, poderíamos aqui qualificar o juiz como *"la bouche de la loi"*, pontuando-se que esta "lei", *in casu*, não representa senão aquilo que agrada ao monarca. Vale asseverar, *en passant*, que essa instrumentalização do direito e das instituições jurídicas, a propósito, não pode deixar de fazer eco hodiernamente e dialogar com a realidade que hoje vemos em um Estado ditado por razões de segurança. Botero, assim, vai compreender que ao direito e a seus operadores deve ser conferida uma tarefa de *polícia, administração e manutenção da ordem pública*[537]. Podemos afirmar que a ação judiciária, portanto, resumir-se-ia a uma *atividade de governo*. E aqui começa a aparecer, efetivamente, o outro lado da moeda. Vale observar que a teoria boteriana refutará aos juízes o papel

---

[536] « Ce tribunal était tenu par des personnes loyales et sincères, d'une prudence et d'une valeur exceptionnelles, auxquelles cet excellentissime prince donna autorité et pouvoir de faire mourir expéditivement, sans autre forme de procès et comme il leur plairait, quiconque leur paraîtrait coupable de parjure ou d'irréligion ; et afin que ces crime puissent être découverts, il y avait, en plus des juges, des espions, eux aussi incorruptibles, qui, tout en demeurant dans la province sans éveiller les soupçons, observaient ce que chacun faisait ou disait et en rendaient compte aux juges ; ceux-ci, en quelque lieu qu'ils trouvent un coupable, le faisaient promptement mettre à mort, et l'on voyait le coupable pendu et mort avant de savoir quel crime il avait commis. Ce tribunal secret contint merveilleusement l'instabilité de ces peuples, parce qu'il procédait en un tel secret et avec une telle sévérité que personne ne voyait comment il pourrait s'en garder, sinon en vivant honnêtement, et que personne n'avait assez confiance pour s'ouvrir et manifester ses sentiments à ses compagnons », ibid., p. 223.

[537] Botero sustenta não apenas a necessidade de o príncipe se valer de espiões para fiscalizar seus juízes, mas que também espiões auxiliem os juízes, imiscuindo-se na população, a fim de detectar eventuais focos de insubmissão ou insurreição (consoante acima ventilado).

primeiro e eminente de promoção da coesão social (cuidam-se os juízes de *instrumento*, função *auxiliar* do poder); o papel da coesão social, para além do âmbito judiciário, será garantida, sobretudo, pela via *eclesiástica;* a Igreja assumirá, dessa forma, por excelência, referida tarefa fundamental. Com efeito, a *Ecclesia* precisa – neste momento em que já se pressente e se antevê a possibilidade de ruptura "Estado"-Igreja – buscar um pensamento alternativo em relação a esta estatalidade que se encontra em formação, um pensamento que garanta seus interesses; exatamente nesse ponto se insere a teoria boteriana; não partindo de uma linguagem da lei, mas de uma *codificação* dos *saberes* indispensáveis ao *bom governo estatal*. O Conselho de Consciência, com efeito, desempenharia esse papel, conferindo uma direção de consciência, seja em relação ao príncipe seja em relação aos súditos, assim garantindo o *bom governo*. A ação da Igreja deve ser garante de um repouso social, obtido nomeadamente pela via econômica, da indústria e da satisfação dos interesses. Chega-se, então, ao ponto em que se revela com maior nitidez a face governativa da razão de Estado boteriana: Botero, por meio de uma contribuição extremamente original, sustenta, a propósito, o caráter absolutamente fundamental de *um conjunto de saberes específicos,* destinados a propiciar a prosperidade e a conservação estatal. Nessa toada, o piemontês rejeita considerar a razão de Estado como uma mera teoria de *derrogação* de normas (ponto eminentemente afeto ao polo da soberania). Ao contrário, indo além deste aspecto derrogatório, Botero concebe uma razão de Estado verdadeiramente como uma *arte de governar*, arte esta que *informa* e que também *normatiza*[538] (a atualidade de tal pensamento é evidente). A razão de Estado, em Botero, pois, trata-se de uma *ciência do governo*, entendida, a um só tempo, como *codificação do agir político* e *soma dos saberes necessários à administração do Estado* (Estado que, no entender do piemontês – à diferença de Maquiavel –, vai encontrar na ação econômico-

[538] Nesse sentido, podemos ver, por exemplo, tais indícios de ação governamental quando o piemontês está a discorrer sobre a forma de tratar o povo. Algumas orientações e advertências são assim expostas em *De la raison d'État:* primeiramente, deve-se promover a abundância, a paz e a justiça. O povo deve ter víveres a bom preço; que não lhe falte o pão. Mas a abundância não pode ser aproveitada se se está ante à ameaça de violência de um inimigo externo, portanto, devem ser garantidas ao povo a paz e a justiça. Ademais, o povo é sempre instável e desejoso de novidades, devendo-lhe ser dadas distrações. Se o povo não é distraído pelo príncipe, por diferentes meios, ele vai buscar os meios por si próprio, inclusive derrubando o Estado e o governo. Nesse sentido, soberanos sábios inserem diferentes meios de distração ao seu povo, e tanto melhor se tais meios puderem exercitar a virtude do espírito e do corpo. Outrossim, segundo Botero, tanto mais os espetáculos forem sérios e honestos, mais atrairão e deleitarão o povo. A felicidade à qual visam estas distrações reside em duas coisas: o prazer e a honestidade (dessa forma, deve haver uma correspondência com o real, sendo aí, em consequência, a trapaça malvista). Botero observa, ante tais questões, que, a fim de distrair o povo, ele vai preferir a tragédia à comédia. Mas, sobretudo, o piemontês ressalta que os espetáculos religiosos são ainda mais graves e maravilhosos, pois fazem o povo participar do sagrado e do divino. O pensador assevera, a propósito, que Aristóteles mesmo, na *Política*, aconselhava o governante a praticar sacrifícios solenes (Ibid., p. 169 e seguintes).

industrial, o seu paradigma de desenvolvimento e de preservação[539]). *A razão de Estado boteriana acaba, assim, por englobar a política como um todo.* A atualidade desse pensamento é realmente impressionante, podendo ser aquilatadas diversas de suas assinaturas, a permearem instituições que operam na contemporaneidade.

Ainda a propósito do polo governamental da razão de Estado boteriana, vale anotar, outrossim, que, nos Livros VII e VIII de *De la raison d'État*, consoante acima exposto, encontram-se elementos básicos e fundamentais que viabilizaram o posterior florescer da *economia política*, da *estatística* e da *demografia* – justamente os saberes que vão ensejar o desenvolvimento da governamentalidade, a constituição da biopolítica das populações, tal qual Foucault assim teorizou. Estaria aí, portanto, o germe de tal questão e a manifesta originalidade boteriana. A razão de Estado, entendida como o conhecimento dos meios hábeis a propiciar a conservação estatal, é concebida, em Botero, como uma nova *ciência do Estado* – poderíamos aí mesmo asseverar: uma *Polizeiwissenschaft* antes do tempo... Aliás, conectado a esta questão, calha observar que, segundo Botero, primeiramente, o Estado é corrompido internamente, para depois ser dominado por causas externas. Dessa forma, a razão de Estado deve, nomeadamente, agir sobre as causas *internas*, em termos de *polícia:* assegurar a ordem estabelecida, a obediência, a tranquilidade pública[540].

Vale, nesse passo, realçar a conclusão de Senellart, que vai diretamente ao encontro de uma teoria boteriana aproximada ao polo governativo, e que, demais disso, aponta, de maneira surpreendente, já em Botero, o paradigma que se afigurará predominante na atualidade: o da *segurança pública*, observando a razão de Estado como *ciência da segurança*. Senellart observa que Botero não reduz o bem comum à *justiça,* mas o assimila, no plano temporal, à paz civil e política, à *"sicurezza publica"*, tratando-se a razão de Estado da causa formal da política, enquanto *"ciência da segurança"*[541]. De fato, não há como negar: a razão de Estado em Botero é administração, é organização, é fiscalização, é preservação da ordem pública, é *ciência da segurança pública.*

---

[539] Conforme a leitura de Michel Senellart.

[540] É verdadeiramente surpreendente a atualidade de tais conclusões, sendo surpreendente, outrossim, a conexão que o ponto pode ensejar com o pensamento foucaultiano, nos termos do que se verá no Capítulo 7.

[541] Nesse sentido o já mencionado excerto: « Le prince, par conséquent, doit être l'ouvrier d'une forme déterminée par la fin immanente à la société. Fin qui ne réside pas dans l'Etat lui-même puisque, on vient de le voir, il n'est que la matière de l'action politique. Elle consiste donc, selon une tradition ancienne qui a traversé le Moyen Age, dans le bien public (Aristote : *koinè sumphéron* (Pol. III, 6) ; *utilitas communis, utilitas publica, salus publica, bonum commune* chez les auteurs médiévaux). Botero ne réduit plus ce dernier à la justice. Il l'assimile, sur le plan temporel, à la paix civile et politique, la *'sicurezza publica'*. La *ragion di stato* serait alors la cause formelle de la politique en tant que science de la sécurité », SENELLART (1992), p. 34-5.

Todavia, consoante concluiu Senellart, apoiando-se nos ensinamentos aristotélicos, *Botero não conseguiu fazer o movimento completo e se desgarrar totalmente do âmbito da soberania.* Consoante explicitamos alhures e ora sinteticamente retomamos, na medida em que, em relação à arte de governar, o Estado é causa *material*; o príncipe, causa *eficiente*; a paz civil, a segurança pública, a causa *final*, e a razão de Estado, a causa *formal,* Senellart identifica aí um problema: sendo a razão de Estado definida como "o conhecimento dos meios próprios a fundar, conservar e fazer crescer uma tal dominação", percebe-se que o Estado se apresenta tanto como *causa material* quanto como *causa final* da arte de governar. Nesse ponto, o pensador francês observa que "a relação de dominação, na medida em que ela assegura a segurança pública, não tem outro objetivo senão se reforçar a si mesma indefinidamente. O Estado, garante da segurança comum, vela antes pela sua própria segurança"[542]. Com efeito, resta evidente a razão de Estado enquanto "cuidado de si estatal" (e este parece-nos ser um dos problemas mais eminentes na atualidade). E, na medida em que esta "própria segurança" acaba por se identificar com a segurança e a defesa dos interesses do príncipe[543], Botero, assim, termina por não conseguir se desvencilhar de todo do círculo da soberania.

Assim, percebe-se, com efeito, em Botero, um movimento de tensão nesta bipolaridade. O pêndulo ora faz com que a razão de Estado se identifique com o agir soberano, ora coincidirá, sem reservas, com a *arte de governar;* afinal, conforme a definição boteriana, trata-se do *saber* acerca dos meios hábeis a conferir-se adequado funcionamento ao próprio Estado, garantindo-se a segurança pública, ainda que este Estado reste, em medida nada negligenciável, subordinado à Igreja Católica. Vale observar, outrossim, que, não se concebendo a razão de Estado sob o estrito viés de derrogação das leis ou da moral com vistas ao interesse público ou ao bem comum, indo para além, ademais, da mera ode à autonomia da política, o que vem a exsurgir da obra boteriana é esse imperativo de que o Estado (firme dominação sobre o povo) *tudo alcance, tudo englobe* (a razão de Estado é a política inteira), e de que, nessa perspectiva, *o político, finalmente, se reduza ao estatal*[544]. Tal ponto – seja dito *en passant* – é analisado com mestria por Marcel Gauchet, consoante se verá no capítulo seguinte.

---

[542] « En d'autres termes, le rapport de domination, en tant qu'il assure la sécurité publique, n'a pas d'autre but que se renforcer lui-même indéfiniment. L'Etat, garant de la sécurité commune, veille d'abord à sa propre sécurité », ibid., p. 35.

[543] Conforme Chabod, "lo stato era ancora il principe", In: SENELLART (1992), p. 35.

[544] Este entendimento, frise-se, será contundentemente atacado por G. Agamben.

Apresentando-se a nós, *a priori*, como um genuíno contraponto a Maquiavel, como um teórico crítico, cujo trabalho estaria orientado à neutralização dessa "razão do Inferno", própria à *hecatombe florentina*, parece-nos, entretanto, haver, alfim, certa procedência no que diagnosticado por Meinecke sobre a existência de traços maquiavelianos no pensamento de Botero. Vale mencionar, a propósito, que o piemontês (como visto no entendimento de Senellart) *não logrou se afastar de todo do modelo da soberania,* acabando a preservação da segurança do Estado por encontrar-se ainda em correspondência com a segurança do próprio príncipe. Lembre-se, a razão de Estado, em Botero, identificada com a política inteira, é concebida enquanto saber destinado a fundar, preservar e fazer crescer uma *dominação* chamada Estado, e que, para fins de promover a preservação de tal dominação, pode, indubitavelmente, recorrer ao *agir impositivo, coercitivo e violento.* Botero, ademais, está de acordo com o pensamento de que, em relação aos negócios estatais, opera uma racionalidade própria, distinta da razão ordinária. Em outros respeitos, vale lembrar a observação de Descendre, no sentido de que Botero não teria renunciado inteiramente ao paradigma militar, aproximando-se a Maquiavel (vale lembrar que o piemontês busca uma soberania real e efetivamente forte e independente em relação aos Estados circunvizinhos; em Botero, é indubitavelmente, vislumbrada uma situação de disputa), não havendo, pois, uma substituição integral da lógica do afrontamento e do paradigma militar pelo paradigma econômico-industrial. Por outro lado, vale referir que, tanto em Botero quanto em Maquiavel, o *interesse* é categoria fundamental: *"l'interesse acqueta tutti"*[545]. E, nesse sentido, a investigação esquadrinhada por Stéphane Bonnet sobre um *"Botero maquiaveliano"* nos é, a propósito, de grande valia[546].

Por outro lado, vale observar o seguinte: conforme aponta Senellart, a questão das relações entre o príncipe, detentor individual do poder, e o povo, sujeito coletivo de uma revolta possível, não é assunto afastado das análises boterianas, estando, ao contrário, nelas presente. Neste ponto, haveria também uma aproximação a Maquiavel; mas há uma aproximação para, logo em seguida, no próximo passo, ser marcada uma relevante diferença; Botero haveria incluído tal temática em uma problematização de maior alcance: como entreter as relações do Estado para com sua substância vivente, ativa: a *população*. Veja-se, portanto, que, conforme Senellart apontou, Botero já concebe o tema da população, elemento que, por excelência, dará ensejo à conformação da governamentalidade tal qual a aquilatamos nos tempos atuais. Nesse sentido, ao invés de a finalidade direta ser o poder do príncipe (temática maquiaveliana), estar-se-ia, em

---

[545] BOTERO (2014), p. 174.

[546] BONNET, Stéphane. Botero machiavélien ou l'invention de la raison d'Etat. *Les études philosophiques*, Paris, n. 66, p. 315-329, 2003.

Botero, nomeadamente, ante o problema da *potência coletiva* desta estatalidade que se forma: Estado poderoso seria o Estado rico, industrial e *populoso*. Outrossim, percebemos, estampada no pensamento de Botero, uma clara preocupação quanto à perda de influência eclesiástica e à construção de uma "outra religião", precisamente uma "religião estatal", conformando uma transcendência de todo terrena, erigindo *um outro altar em frente ao altar católico*[547]. Tal fenômeno, com efeito, já era claramente antevisto pelo piemontês, e parece-nos ser, precisamente, neste ponto, que está uma das principais críticas boterianas a um pensamento maquiaveliano que busca desgarrar o agir estatal de toda influência própria ao âmbito religioso e moral; construir uma organização política em tais termos, a um homem eclesiástico, não poderia senão se afigurar um disparate e uma completa heresia. De qualquer forma, talvez Botero, no fim, acabe por conceder mais do que queira a Maquiavel.

A religião seguirá em pauta em nosso próximo tópico, no qual buscaremos expor um "embate entre dois discursos" – um privilegiando a autonomia; o outro, a heteronomia. Para explicitar a relação de tal tema com o conceito da razão de Estado, serviremo-nos dos ensinamentos de Marcel Gauchet. Gauchet apontará que as disputas discursivas em torno do conceito da razão de Estado encontrar-se-iam inseridas em um âmbito mais amplo, atinente à própria formação e conformação do Estado, em sua acepção moderna (dando, nesse passo, razão também a Senellart e Descendre). A disputa pela razão de Estado é a disputa em torno do Estado, desta entidade que, em ampla medida, vai tomar o lugar da religião (religião esta que, segundo Gauchet, acabará por não mais lograr *"organizar"* a sociedade) e vai se convolar em uma autêntica *religião integralmente terrena; uma transcendência de todo imanente.* Os discursos referentes à razão de Estado exibiriam, assim, nesse contexto, uma importância de ordem fundamental, conforme Gauchet o analisará, com fina perspicácia. Poder-se-á vislumbrar, ademais, a importância do cristianismo nesse processo de aquisição da autonomia humana e de formação desta religião de todo imanente em que se transformou a estatalidade.

---

[547] Carl Schmitt, por sinal, vai nos alertar que "todos os conceitos centrais da moderna teoria do Estado são conceitos teológicos secularizados", conforme SCHMITT (2009), p. 37. Tal pensamento, a propósito, é sufragado por Giorgio Agamben, o qual nos assevera que a ideia do *sagrado* foi integralmente transferida do âmbito teológico para o âmbito político, determinando, assim, o surgimento de espaços – "políticos", *a priori* – que não podem ser tocados pelo indivíduo comum, lugares, instituições, objetos que devem permanecer separados, apartados, fora do comércio comum, tal fenômeno operar-se-ia por meio da assinatura da *secularização,* conforme RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. *Giorgio Agamben, controvérsias sobre a secularização e a profanação política.* São Leopoldo: Revista IHU On-Line, Ed. 414, 15.04.2013. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4881&>. Acesso em: 13 dez. 2018.

6 AUTONOMIA E HETERONOMIA, IMANÊNCIA E TRANSCENDÊNCIA: A RAZÃO DE ESTADO E O EMBATE ENTRE DOIS DISCURSOS

« Si Dieu existe, le cardinal de Richelieu
devra répondre de beaucoup de choses.
Sinon [...] ma foi, il aura bien réussi dans la vie ».
Papa Urbano VIII, ao saber da morte de Richelieu[548]

Assentadas algumas das ideias basilares em torno do conceito de razão de Estado, sobretudo levando-se em conta a ótica boteriana, parece-nos chegado o momento de tratar da operação do conceito da razão de Estado, a partir de outro norte, qual seja, aprofundar este embate que a luta em torno do conceito de razão de Estado talvez tenha deixado camuflar: o embate em torno de duas visões (políticas) de mundo, um embate entre os âmbitos da imanência e da transcendência. E assim o faremos a partir da análise levada a cabo por Marcel Gauchet, a qual nos parece, no ponto, plasmada de incontestável mestria. E, nesse diapasão, após analisada a questão boteriana, a escolha de se aportar, nesse momento, o pensamento gauchetiano sobre o surgimento do Estado e o embate em torno destas duas visões políticas de mundo, se dá em função de um pequeno punhado de razões. A primeira delas: parece-nos de extrema relevância, para o presente percurso, o estudo genealógico feito pelo pensador em relação à formação do Estado moderno (o que calha neste instante); parece-nos fundamental sua análise acerca desse poder político que, neste início da era moderna, ao personificar-se na figura (divina) do rei, acaba justamente por desencadear um processo que potencializa a cisão entre os mundos transcendente e imanente e confere grande ensejo à *autonomia humana* – a propósito, nomeadamente, nos aparece digna de nota, aqui, nesse momento, sua interpretação histórica em relação ao Estado francês. Em segundo lugar, revela-se a nós apropriado, ademais, trazer, nesse instante, a constatação de Gauchet, no sentido de que, ao tempo da discussão em relação à razão de Estado, estamos, em verdade, diante de um forte embate discursivo em torno da própria conceituação do Estado, disputa esta que justamente os escritos em torno do conceito da razão de Estado vão nos propiciar enxergar (e, nesse ponto, notamos uma certa continuidade no que concerne à análise proposta por Romain Descendre em relação a Giovanni Botero). Outrossim, as ideias gauchetianas relativas à passagem da heteronomia à autonomia, relacionadas ao processo de conformação da subjetividade humana, nos parecem – além de fundamentalmente importantes – oportunas, na

---

[548] Conforme KISSINGER, Henry. *Diplomatie*. Tradução de Marie-France de Paloméra. Paris: Fayard, 1996. p. 49.

medida em que conferem, a nosso juízo, uma relevante preparação para a análise da razão de Estado a partir do pensamento de Michel Foucault, o qual, com efeito, verá na passagem do paradigma pastoral ao paradigma da razão de Estado (e parece-me, aqui, haver, ao menos, uma evidente conexão), também um efetivo processo de conformação da subjetividade do indivíduo; e vale ressaltar: há aí um processo de subjetivação do qual, ao fim e ao cabo, somos *herdeiros*. Por fim, revelam-se a nós sumamente importantes as observações de Gauchet quanto à interpretação da ação política e à tensão publicidade-segredo, na qual referida ação encontra-se inserta. Tal nos propiciará, ao empós, uma adequada compreensão da fundamental análise foucaultiana acerca da instituição da polícia. Dessarte, são estas as razões que nos impulsionaram a tratar de referido tema, a partir do pensamento gauchetiano, precisamente no presente momento[549] da tese.

6.1 A RAZÃO DE ESTADO: UMA AÇÃO POLÍTICA QUE SE ABRE À INTERPRETAÇÃO

Marcel Gauchet nos aponta que as *ideias* se colocam, por vezes, como genuínos e insubstituíveis *documentos históricos*. Tal ocorre com o *corpus* respeitante à razão de Estado. Trata-se de uma autêntica *fonte* hábil a permitir a compreensão daquela conjuntura fática de intensas transformações políticas que se desenrolava por conta do surgimento da entidade estatal. Tais textos, respeitantes à razão de Estado, escritos na virada do século XVI para o século XVII, propiciam a compreensão de uma verdadeira *mudança de paradigma*. Há uma evidente reviravolta na forma de *pensar a política*. O filósofo francês fala de uma "mutação mental" que permitiu ao Estado ser assim *nominável*. Nesse sentido, esse *corpus* da razão de Estado nos permite encontrar um caminho adequado em ordem a propiciar uma melhor compreensão no que toca às mudanças havidas nesse momento de inicial conformação do Estado moderno.

Gauchet entende a literatura da razão de Estado como uma (polissêmica) construção teórica de *reação*, de resposta diante da nova realidade política que então surgia. Cuida-se de uma tentativa de *dominação* desta nova conceitualidade própria da razão de Estado, mas também uma tentativa de *salvação* do domínio de saber destes teóricos, domínio este seriamente abalado pelo surgimento desta nova conjuntura política (vê-se isso, *v.g.*, claramente no pensamento de Botero). Nesse sentido, os teóricos políticos, percebendo o

[549] Promovendo-se talvez um consciente (mas, de repente, escusável) desrespeito às regras cronológicas – em favor, quiçá, de uma ideia mais aproximada ao tempo oportuno, *kairós*, aproveitando-se este embate entre imanência e transcendência...

surgimento de um novo campo político e de ideias, buscarão uma *apropriação* do conceito de razão de Estado, com vistas a garantir a manutenção de seu espaço de influência e de saber, e nesse sentido os escritos atinentes à razão de Estado, enquanto literatura reativa, permitem uma adequada compreensão, a um só tempo, do sistema que morre e do novo sistema que está nascendo[550].

O pensador francês afirma que a literatura da razão de Estado, ademais, permite compreender um fenômeno que, não raro, é tratado não mais que de modo lateral e instrumental, mas que, em verdade, se afigura fundamental na inteligência do que de fato se sucedeu à época do surgimento do Estado moderno, qual seja, o *término* das *guerras de religião* na França. No crepúsculo de tais eventos, tão desconcertantes quanto sangrentos, idealizou-se, a fim de garantir a paz social, uma autoridade que fosse provida de uma legitimidade até então jamais vista; uma autoridade que retirasse sua legitimidade diretamente de Deus, sem intermediários; autorizada diretamente pelo divino, tal autoridade deveria ser *soberana*, *absoluta* em relação a todo e qualquer membro desta coletividade cuja paz impendia assegurar, devendo, ademais, esta autoridade ancorar-se em um *Estado* que lhe garantisse o caráter de *permanência* e de *autossuficiência terrena*. Nesse sentido, revolve-se, a um só tempo, a *relação da autoridade* para com *Deus* e para com os *súditos*. Trata-se de uma autoridade *transgressora:* transgressora do modelo cristão, transgressora das balizas políticas até então válidas, transgressora da articulação entre aquém e além, transgressora da representação da coletividade e da própria imagem do poder[551]. Estes são os fenômenos que, na ótica gauchetiana, a literatura da razão de Estado nos permite mais bem compreender.

Estas exigências de um poder soberano, absoluto, independente e permanente, advogadas com contundência pelos *Políticos* franceses, foram frontalmente criticadas e atacadas pelos teóricos da "*boa* razão de Estado". Conforme Gauchet, a envergadura que esta revolução religiosa e metafísica da política tomou nos anos 1600 pode ser comparada à *Revolução Mecanicista*, que, a propósito, paralelamente se encontrava em curso, ambas tendo o mesmo pano de fundo: distanciamento de Deus em relação ao mundo terreno, em relação à coletividade de indivíduos. E a possibilidade de discernir tal evento, em termos políticos, se dá precisamente a partir da análise do contradiscurso que faz frente a estes ventos de mudança: *o discurso teórico da razão de Estado.* Tal discurso vai servir como autêntico *espelho*, por meio do qual se pode mais bem analisar o reflexo de tais acontecimentos; ou

---

[550] GAUCHET, Marcel. État, monarchie, public. *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, v. 20, 1998, p. 2. Disponível em: <http://ccrh.revues.org/2530>. Acessado em: 30 set. 2016.
[551] Ibid., p. 1-2.

como uma acurada lupa, através da qual referidos eventos se descortinam de maneira mais verificável.

Nesse sentido, o problema central e por excelência do século XVII será precisamente como fazer frente e adaptar-se a esta nova entidade que surgia, o Estado moderno, que revolve seja a religião, seja as formas já consolidadas de vida social, seja o próprio liame entre os indivíduos. É dessa forma que, repelindo crítica que lhe é endereçada por Michel Senellart, Gauchet vai entender viável reunirem-se em uma análise, sob o mesmo pano de fundo, *v.g.*, temas tão diversos como a *policey* e o *Wohlfahrtstaat* alemães, de um lado, e as doutrinas da razão de Estado dos teóricos católicos contrarreformistas, de outro[552]. Embora diversos, tais temas não se encontram em descontinuidade, sendo a questão por detrás a mesma: o *surgimento do Estado* e suas implicações nas articulações supramencionadas; como lidar com esse evento[553]. Nesse sentido, a fim de ilustrar seu ponto de vista, o pensador francês afirma que se afigura fundamental, para uma boa marcha, buscar carregarem-se e manterem-se as duas extremidades da corrente, tencionando-se relacionar a unidade de uma problemática à diversidade de respostas viáveis de se aportarem, a depender das específicas conjunturas fáticas ou temporais aí operantes[554].

---

[552] Vale observar que, para Foucault, também fez sentido aproximar-se o estudo da *policey* e do *Wohlfahrtstaat* às teorias da razão de Estado, conforme se percebe em FOUCAULT (2004), p. 319 e seguintes, o que, no capítulo seguinte, ventilaremos.

[553] « La question est de savoir si la spécificité, indiscutable, va jusqu'à la discontinuité, dont je doute – Michel Senellart ne l'affirme d'ailleurs pas, si je le lis bien. Le geste intellectuel dont sort la *policey* est-il radicalement hétérogène à la sphère d'intention des théories de la raison d'État ? Ou bien ne participe-t-il du même mouvement de pensée, tout en empruntant des accents différents du fait d'abord du décalage dans le temps, de l'enracinement dans un autre moment, avec d'autres tâches à l'ordre du jour (la Guerre de Trente ans est passée par là), et du fait ensuite de l'inscription dans un autre cadre religieux, avec d'autres traditions politiques ? Les théoriciens italiens s'approprient le mot pour rejeter la chose. Seckendorff rejette le mot et la chose. (...) [La *policey*] ne s'entend, au vrai, que comme alternative à la double dissociation qui mine le monde de l'État selon la raison d'État, sous l'effet de l'émancipation de l'appareil de puissance et de l'autonomisation de ses fins temporelles. La *policey*, elle, comme plus tard le Wohlfahrtstaat, offrent le contre-modèle d'une intégration des instruments de la puissance au sein d'une communauté demeurant ordonnée au bien commun, en même temps que d'une conciliation des voies du bien-vivre en ce monde avec le souci du salut dans l'autre monde », GAUCHET (1998), p. 3. Em tradução nossa: "A questão é saber se a especificidade, indiscutível, vai até a descontinuidade, o que eu duvido – Michel Senellart, aliás, não o afirma, se eu o leio bem. O gesto intelectual do qual sai a *policey* é ele radicalmente heterogêneo à esfera de intenção das teorias da razão de Estado? Ou bem não participa ele do mesmo movimento de pensamento, tomando emprestado acentos diferentes, em função, em primeiro lugar, da variação no tempo, do enraizamento em um outro momento, com outras tarefas na ordem do dia (a Guerra dos Trinta Anos passou por aí), e em virtude, ademais, da inscrição em um outro contexto religioso, com outras tradições políticas? Os teóricos italianos se apropriam da palavra para rejeitar a coisa. Seckendorff rejeita a palavra e a coisa. (...) [A *policey*] não se compreende, verdadeiramente, senão como alternativa à dupla dissociação que mina o mundo do Estado segundo a razão de Estado, sob o efeito da emancipação do aparelho de poder e da autonomização de seus fins temporais. A *policey*, ela, como mais tarde o *Wohlfahrtstaat*, oferecem o contramodelo de uma integração dos instrumentos do poder no seio de uma comunidade que permanece ordenada ao bem comum, ao mesmo tempo que de uma conciliação das vias do bem-viver neste mundo com a preocupação da salvação no outro mundo".

[554] Ibid., p. 3.

E, a fim de que esta nova entidade estatal se forje, Gauchet aponta que uma *ressignificação* de antigos elementos afigurar-se-á fundamental. Elementos novos *passam através* dos antigos; o pensador lembra, a propósito, de Christophe Blanquie, o qual afirma que *"avant d'être un État, la France forme une monarchie"*[555]. Os elementos que inovam se dão em concerto com elementos tradicionais, estes sendo, por vezes, alvo de intensa ressignificação. Gauchet anota, aliás, *v.g.*, que a *impessoalidade* do Estado vai se estabelecer com base justamente na ressignificação do poder *personificado* do soberano.

O pensador francês, assim, vislumbra o Estado em uma "corrente nocional", estando vinculado, de um lado, ao elo da *soberania* e, de outro, ao elo do *direito divino*; há um terceiro elo, ademais, relacionado: o elemento da *dinastia*, aspecto de caráter tradicional, mas que aqui vai passar por intensa redefinição. A dinastia, por meio da qual se exibe uma continuidade *hereditária* do trono, vai se vincular à existência de um *direito divino*, que opera *independentemente* da vontade e da intervenção *humana*, determinando-se, de maneira direta, quem será sagrado rei. A propósito, Gauchet traz à baila o caso de Henrique de Navarra, cuja assunção ao trono francês, a despeito da desaprovação de Roma, dar-se-á a partir de tais premissas. A legitimidade se dá por via *hereditária* e por *direito divino*. A prerrogativa à Coroa dá-se *sem intervenção humana, sem intermediários,* apenas por determinação divina e pelo sangue que corre nas veias do herdeiro. Há, nesse sentido, uma fusão de pensamento profano e religioso, teologia jurídica e política, que se constituirá em alicerce ao pensamento do absolutismo. O filósofo francês observa que, por meio desta redefinição de elementos tradicionais, *v.g.*, o *princípio de direito divino* vai estabelecer uma "complexa *supremacia religiosa do poder político*"[556]. O conceito da dinastia alia-se ao direito divino, apoiando, assim, o caráter independente, absoluto e permanente do Estado. Dessa forma, a instituição dinástica, que, à primeira vista, poderia se apresentar como um reforço à influência eclesiástica, vai se revelar, em verdade, *um revolvimento e subversão desta,* na medida em que veicula a interpretação de um poder transmitido ao rei diretamente por Deus, sem intermediários, sem intervenções humanas e, em decorrência, sem interferências diocesanas.

Gauchet observa, ademais, o ressurgimento do princípio da *encarnação*, na medida em que avança esta abstração jurídica, o evento estatal. A determinação da sagração do rei por meios diretamente divinos, a um só tempo, concentra a legitimidade, de maneira exclusiva, na entidade real (fonte da qual se servirá a teoria da soberania) e, além disso, fortalece o poder personificado, ostentando a investidura do rei um caráter *pessoal*. É em

---

[555] Ibid., p. 3.
[556] Ibid., p. 4.

virtude de sua *pessoalidade* e *singularidade* que o rei assumirá seu mister; tal compreensão, nitidamente, vai favorecer o entendimento – o qual se verá aplicável, inclusive, no século XX[557] – que advogará a existência de uma identificação, sem reservas, entre soberano e direito; *a palavra do soberano é diretamente lei*. Gauchet, de igual sorte, lembra, nessa toada, a *lei de devolução da Coroa,* por meio da qual é estabelecida a *indisponibilidade* desta. A Coroa não se trata de uma propriedade do monarca ou de um conselho, *transmitindo-se* por meios específicos. O rei não tem o poder de ceder a Coroa ou de dá-la a uma potência estrangeira, por exemplo. Não pode abdicar ou se demitir. A partir de tal lei se estabelece que o rei é *veículo* de um princípio que o transcende, ao mesmo tempo em que se afigura *exclusivo depositário* deste princípio[558]. O filósofo, portanto, nos aponta para o desenvolvimento de um intrincado e complexo processo que articula pessoalidade e impessoalidade.

Autêntico representante visível de uma entidade invisível, o rei, ademais, afigura-se *conditio sine qua non* para a própria existência desta entidade, a qual não subsiste sem o monarca. Nesse sentido, esta entidade está contida na pessoa tangível do rei, Gauchet asseverando, ademais, que "mais o rei é o agente de uma função impessoal, mais ele a exerce personificando-a. A liberação do Estado soberano como entidade independente se efetua em íntima ligação com uma reinvenção do poder encarnado"[559].

A figura do absolutismo é uma forma política extremamente difícil a se capturar; a personificação divina no monarca, diferentemente do que se poderia pensar, exibe, em verdade, na ótica gauchetiana, um caráter *dessacralizante*. Isso porque apenas é concebida uma figura como tal se a participação carnal e espiritual do humano no divino é interditada[560].

---

[557] Nada intermediava o *Duce* e o *Führer* do *nómos*. Eichmann, a propósito, fazia questão de enfatizar que as palavras do *Führer* eram diretamente a lei, tinham força-de-lei, *Gesetzeskraft*, conforme AGAMBEN (2018b), p. 205: "le parole del Führer hanno forza-di-legge". O *Duce* e o *Führer* apresentavam-se, a um só tempo, como *nómos* e anomia, direito e sua suspensão, *ius*(*titium*) viventes, a própria personificação do estado de exceção; não representavam, assim, meramente, funções, cargos públicos ou magistraturas constitucionalmente conferidos, não eram simplesmente detentores de uma (jurídica) *potestas*, mas da ancestral *auctoritas* (atributo que permitia ao Senado romano declarar o *tumultus*, suspender o direito e retirar a *potestas*), caracterizada pela força, pela potência hábil a suspender ou reativar o direito. O direito, a lei estão concentrados, assim, *in casu*, na própria pessoa do soberano. Agamben, utilizando-se do pensamento de Heinrich Triepel, vai asseverar que a autoridade do *Führertum* não está fundada na ordem jurídica, mas em seu *carisma pessoal*. Conceitua-se o *Führer* por aspectos de ordem psicológica ("vontade enérgica, consciente, criativa") e por sua coesão ao tecido social; "o caráter original e pessoal de seu poder são fortemente enfatizados". O poder autoritário-carismático emana *da pessoa mesma do Führer,* tal qual magia; *carisma* este que vai coincidir com a *neutralização da lei*, consoante AGAMBEN (2018b), p. 246.

[558] GAUCHET (1998), p. 4.

[559] « Plus le roi est l'agent d'une fonction impersonnelle, plus il l'exerce en la personnifiant. Le dégagement de l'État souverain comme entité indépendante s'effectue en liaison intime avec une réinvention du pouvoir incarné », ibid., p. 4.

[560] Ibid., p. 5.

O processo de destacamento dos dois mundos, da separação, da cisão entre as instâncias, se faz aqui sentir. Na mesma medida em que o monarca se traduz na imagem de Deus na terra, tal apenas pode se dar se houver daí um afastamento inapelável do Deus dos céus. Se Deus age no instante da designação do príncipe, uma vez operada esta e conferido o cetro, de imediato e sem demora, a entidade divina sai de cena.

O pensador aponta para uma contradição intrínseca, a existência de uma mescla de elementos antigos e novos, tradicionais e inovadores, que se entremeiam, por vezes de maneira paradoxal. Da mesma forma que não haveria elemento moderno puro – sempre se misturando a aspectos antigos, os quais ancoram o moderno –, não há, ademais, elemento arcaico que, por ressignificação, não possa servir de instrumento e de veículo para ações inovadoras[561]. É nesse sentido que Gauchet compreende o *corpus* da razão de Estado, um núcleo de contradição que, ao mesmo tempo em que reativa elementos antigos, dá vazão a que ações inovadoras possam operar. Ao mesmo tempo em que recupera o poder encarnado, visto a partir do viés da posse, afastado da compreensão da coletividade e de uma regra comum, envolto em uma aura de segredo, a razão de Estado vai se apresentar como veículo viabilizador de intensas inovações políticas, tornando o poder *decifrável*, objeto de discussão, deliberação, podendo-se, a partir daí, *interpretar* – mesmo que à distância – as ações emanadas da autoridade soberana; a razão de Estado "participa da criação das condições de uma apropriação coletiva do poder"[562]; a razão de Estado vai dar ensanchas à inovação política por excelência: o surgimento do Estado moderno, instância que, finalmente, irá se destacar tanto da pessoa do governante como da dos governados, conformando o que será chamado, posteriormente, princípio da *impessoalidade*.

O pensador francês anota que um objeto, antes de ser *conhecido*, deve ser *cognoscível*, e, na presente situação, há uma "organização cognitiva" que se implementa de maneira precedente e condicionante a uma "apropriação social"[563]. O *corpus* da razão de Estado vai justamente viabilizar esta colocação em forma da política, permitindo que esta devenha *passível de cognição*. Esta cognição da política pode ser vista, de acordo com Gauchet, por exemplo, analisando-se a questão do *interesse*. De um lado, o filósofo francês assevera que, no século XVII, não há analista destes interesses que possa ser considerado como alheio, exterior, como um observador "desinteressado" em relação a esses interesses, os quais, todavia, impende sejam interpretados desde fora. Mas, por outro lado, pode-se *desejar*

---

[561] Aqui vale recordar, a propósito, o que dito por Agamben, nesta mesma linha, no ensaio *"O que é o contemporâneo?"*, conforme expusemos na Introdução do presente trabalho.
[562] "elle participe de la création des conditions d'une appropriation collective du pouvoir", ibid., p. 5.
[563] Ibid., p. 5.

esta exterioridade, *ter interesse* em investigá-la, em analisar a questão política da forma tão exterior quanto possível assim o for[564]. A questão que aponta Gauchet, todavia, é que não é suficiente *querer* examinar a ação política, é preciso *poder* fazê-lo. A novidade, conforme o filósofo, é que esta *demanda* encontra, na teoria da razão de Estado, também uma *oferta*[565]. A ação política se transmuda em ação passível de decifração, ela pode agora ter seu caminho reconstituído, a fim de que se analisem o interesse, a razoabilidade, a legitimidade, a justificação; uma ação política votada ao segredo, mas que, precisamente também por esta via, se abre às múltiplas interpretações. Há critérios, há lentes através das quais a ação do poder vai se afigurar passível de cognição. É a partir desta conjuntura que pode se forjar um observador interessado neste "desinteressar-se". Gauchet está convencido de que, no século XVII, havia, por um lado, um bom número de pessoas encarregadas em analisar, examinar, interpretar a ação do poder a partir desta exterioridade, tão mais afastadas quanto possível. É no objeto mesmo e em suas propriedades que vai se engendrar o "observador imparcial" da ação política[566]. Além de pessoas cujo ofício era justamente buscar decifrar a ação política "desde fora", há de se destacar que essa nova realidade política se abre à interpretação de inúmeros outros "analistas", os próprios *súditos*. A coisa pública devém decifrável, passível de discussão, de interpretação, de debate. Tais interpretações não se fazem, tão somente – ou quiçá nem de maneira proeminente – pelas vias oficiais, mas, muito mais diretamente, por meio de escritos de memórias, por narrativas, pela literatura, pelo teatro[567], o qual, por intermédio de suas encenações, testemunha os acontecimentos políticos.

O pensador francês, nesse sentido, aponta para três estágios que poderiam ser vislumbrados nesse processo de engendramento do espaço público: a primeira etapa seria a da *"objetivação da política"* (onde estaria situada, efetivamente, a razão de Estado); o segundo momento seria aquele em que se forjaram as *ferramentas de decifração* da ação política (de

---

[564] De igual modo, pode-se citar os agentes de Estado, funcionários, que, imbuídos de um *interesse geral*, buscam compreender as ordens emanadas da autoridade, a fim de que, bem interpretando-as e compreendendo-as, mais bem executem as determinações e sigam as ações do poder.

[565] Ibid., p. 6.

[566] « C'est dans l'objet même et ses propriétés que la position de l'observateur impartial trouve à se construire, position qui relève par nature du projet, et jamais du fait acquis, contrairement à ce que l'institutionnalisation ultérieure de la démarche tend à nous faire croire », ibid., p. 6. Traduzimos da seguinte forma: "É no próprio objeto e em suas propriedades que a posição do observador imparcial encontra sua construção, posição que emerge por natureza do projeto, e jamais do fato adquirido, contrariamente ao que a institucionalização ulterior do processo tende a nos fazer crer".

[567] « Le théâtre s'impose, à l'âge de l'État de la raison d'État, comme l'un des lieux éminents où les ressorts normalement cadrés de l'action des Princes se trouvent donnés à voir et à concevoir » (Ibid., p. 7). Em tradução nossa: "O teatro se impõe, à época do Estado da razão de Estado, como um dos lugares eminentes em que as essências normalmente enquadradas da ação dos Príncipes são dadas a ver e a conceber".

maneira *exterior* a esta) e, em terceiro lugar, o instante em que se investiu nestas ferramentas no campo da *atualidade política*[568].

6.2 A RAZÃO DE ESTADO E O EMBATE ENTRE DOIS SISTEMAS: O SURGIMENTO DO ESTADO COMO UMA RELIGIÃO DE TODO TERRENA

Gauchet nos aponta que o discurso teórico da razão de Estado se trata de um discurso *reativo*, um contradiscurso, realizado em resposta a um fenômeno que surgia e se intensificava na segunda metade do século XVI e início do século XVII. Nesse diapasão, o filósofo enfatiza que, embora Botero tenha sido, quiçá, o primeiro a tratar do tema de maneira sistematizada e teorizada, não é ele que cunha a expressão "razão de Estado", como ele mesmo o reconhece: em sua obra *Della Ragion di Stato*, está o autor, em verdade, refletindo sobre uma expressão que se propagava, que estava a se difundir nos mais longínquos reinos, uma expressão, em certa medida, *popularizada*. Como vimos, Friedrich Meinecke aponta estar em Della Casa o primeiro testemunho, em registro escrito, do uso da locução "razão de Estado"[569], ao passo que Rodolfo de Mattei sugere estar em Guicciardini o primeiro registro de autêntica utilização do termo (ainda que na variante pluralizada: *"ragione degli Stati"*[570]). De toda sorte, há um consenso no sentido de que a "razão de Estado" se tratava de uma expressão que se encontrava, à época, "na boca do povo", que era dita "aos quatro ventos", por todos os cantos, inclusive por pessoas não letradas e sem especialização em matéria política[571]. Tal fenômeno não podia senão deixar completamente atônitos os teóricos e estudiosos dos afazeres jurídicos, políticos e filosóficos.

Nesse sentido, o discurso da razão de Estado cuidava-se de um discurso reativo, que objetivava se apropriar de uma expressão que penetrava flagrantemente no uso popular; buscava assim este discurso de resposta dominar esta expressão, trazê-la para o campo tradicional, conhecido, técnico-político, domesticando seus efeitos, neutralizando seus aspectos mais polêmicos e inovadores. Gauchet observa que, malgrado estes teóricos objetivassem manter seu campo de ação, de influência, de convicções, de ascendência, *criticavam a razão de Estado justamente por meio da utilização desta mesma expressão;* é dizer, embora criticassem o uso desmesurado e desprovido de técnica da locução, tal

---

[568] Ibid., p. 7.
[569] MEINECKE, op. cit., p. 48.
[570] MATTEI, op. cit., p. 1-6.
[571] Neste sentido delineamos a questão nas páginas iniciais do presente trabalho.

expressão era-lhes, em contrapartida, irresistível, e não podiam negar a difusão do termo, sua penetração e influência.

Demais disso, o filósofo francês percebe uma contradição neste discurso reativo: na mesma medida em que os adeptos deste indigitavam de "maquiaveliano" – ou "maquiavélico" – o discurso falado e não-especializado, apontavam, em contrapartida, também para uma irrefreável difusão da expressão, a qual era dita por toda parte. O pensador se indaga se seria, de fato, possível um discurso autenticamente "maquiavélico" (tal qual o acusavam os adeptos da corrente reativa) encontrar tão ampla difusão e influência nos mais variados círculos sociais. Ora, uma penetração de tamanha magnitude, como a explicitada por estes teóricos, seria compatível com a adjetivação de "discurso *maquiavélico*"? Seria possível pensar-se em um "maquiavelismo de massa"? Seria possível pensar-se, com relação a esta difusão, inclusive nas camadas menos letradas da população, que este fenômeno viria dos livros, ou ainda, mais especificamente, dos livros de um único autor em específico, Nicolau Maquiavel? Para Gauchet, outra é a questão aqui travada; outra é a disputa que se joga neste contexto. A força deste discurso falado tem a ver com um outro fenômeno, no qual as teses maquiavelianas estão por certo inseridas, mas não constituem senão um elemento entre diversos outros; a energia deste discurso falado tem a ver com o *surgimento do próprio Estado* e os efeitos que este fenômeno estava a irradiar.

Antes que na abstração das ideias, as mudanças da forma política se deram, sobretudo, no calor dos fatos, no âmbito da prática política. E é nesse sentido que Gauchet entende bastante elucidativo tecer uma "geografia do pensamento" que se constituía naquela época. Assevera que a Itália dos inícios do século XVI vai se constituir em um autêntico laboratório no qual se forma uma "reforma proto-estatal", sendo, por outro lado, na França que se reuniram as condições para que o Estado efetivamente pudesse nascer em seus elementos indispensáveis e fundamentais: o fim das guerras de religião, a violência implementada pela Liga Católica, a restauração da autoridade real e a oposição à dominação e à influência provindas do flanco espanhol traduziram as condições hábeis a que se conformasse, segundo Gauchet, a noção estatal[572].

Os teóricos da razão de Estado, críticos à utilização desmesurada do termo, vão verificar, nessa toada, um clarividente perigo na ideia de uma prática política baseada no exercício do poder encarnado; uma ação governativa estatal que em si se bastasse afigurava-se, na visão deles, uma completa heresia. Movimentos como articulação entre religioso e

---

[572] GAUCHET, Marcel. L'État au miroir de la raison d'État : la France et la chrétienté. In: ZARKA, Yves-Charles (Org.). *Raison et déraison d'État*. Paris: PUF, 1994. p. 198-9.

político, concepções nacionais *versus* comunidade universal, interesse do Estado *versus* primazia do bem comum, destacamento entre poder espiritual e poder temporal, tais foram fenômenos percebidos pelos estudiosos da Itália da Contrarreforma, provindo daí, especialmente, o primeiro e contundente contra-ataque, buscando-se evitar o colapso dos pressupostos que, desde há muito, sustentavam prática e pensamento políticos tradicionais.

Nesse sentido, o alvo por excelência de Giovanni Botero será justamente a França dos *Políticos*, os quais advogavam ardentemente a necessidade de balança, equilíbrio de poder. É a estes que Botero indigitará direta e nomeadamente a acusação de maquiavelismo. Conforme Gauchet, se há um afrouxamento da política moderna, censurado por Botero, este afrouxamento terá lugar, nomeadamente, "no país em que o 'interesse do Estado' conduz, em seu interior, a dissociar a pertença civil da crença religiosa, e, no exterior, a quebrar a unidade católica"[573]. E, a despeito da ausência, na literatura de panfleto na França, da noção de razão de Estado, esta ideia será precisamente a base sobre a qual se erigirá a concepção de Estado no espaço público neste período das guerras de religião. Gauchet trata a razão de Estado como o "implícito constituinte" dos eventos políticos da época[574].

Mas há um longo périplo até que o conceito de "Estado" chegue à sua gênese moderna (que não é senão, por outro lado, apenas o alvorecer de um processo que chegará ao zênite no século XIX, com a conformação conceitual do Estado nos termos nos quais nós hoje o vislumbramos). O início desse périplo pode ser, de maneira fundamental, localizado no início do século XVI na Itália, contexto do qual Botero e seus correligionários serão herdeiros e assumirão, por outro lado, certos limites. Conforme Gauchet, nem Maquiavel nem Guicciardini fazem uso do conceito Estado em sua noção moderna. Botero, da mesma forma, também não o fará. Nenhum deles chega à definição do Estado como instância autônoma, independente, destacada tanto da pessoa do governante quanto da pessoa do governado. Botero define o Estado como uma *firme dominação sobre os povos*. Na esteira do que apontado por Senellart, Botero compreende o Estado como uma *relação* entre soberano e súditos[575], mas ainda não como instância autônoma, independente em relação a ambos. O Estado, em Botero, portanto, não é instância autônoma e independente. Nesse passo, a despeito dos primeiros lineamentos serem localizáveis em solo italiano, é nas monarquias atlânticas (França, Espanha e Inglaterra) que – ante o avanço institucional, material e

---

[573] "dans le pays où 'l'intérêt de l'Etat' conduit, au-dedans, à dissocier l'appartenance civile de la croyance religieuse, et au-dehors, à briser l'unité catholique", ibid., p. 207.
[574] Ibid., p. 201.
[575] SENELLART (1992), p. 34.

simbólico, aliado a uma profícua produção jurídica – se darão ensanchas ao desenvolvimento do conceito de Estado em seu sentido moderno.

O Estado é a instância na qual se condensará a novidade teológico-política do século XVI. Há uma rearticulação entre humano e divino, um afastamento do divino, o que vai alterar o estabelecimento dos limites do poder e a conceituação da autoridade sobre os indivíduos integrantes de uma coletividade. Tal é explicado por Gauchet a partir do exemplo francês atinente aos conflitos de religião e à posterior busca de recuperação da unidade.

Com efeito, o discurso (reativo) da razão de Estado objetivará combater o surgimento de uma instância política autônoma, completamente destacada e independente da influência religiosa. O ano de 1589 é aquele em que, na Itália, Botero está publicando seu *Ragion di Stato* e, na França, está-se frente a eventos dramáticos que desencadearão uma inflexão na linguagem política em direção à noção moderna de Estado. O monge dominicano Jacques Clément, em 1 de agosto, comete regicídio, assassinando Henrique III. Tal fato desencadeia o estágio derradeiro das guerras de religião, trazendo a questão da sucessão do trono, o qual teria, naquele momento, como legítimo herdeiro um huguenote, Henrique de Navarra[576]. Conforme Gauchet, neste momento é "o Estado mesmo" que vai promover o desenlace da questão, colocando-se como *reconciliador*, na figura daquele que *encarna* o poder; Henrique de Navarra converte-se e, então, tornar-se-á Henrique IV rei da França. Nestes anos 1580, vale lembrar, já ecoavam as ideias do *político* Jean Bodin, o qual, premido pelo horror descortinado em 1572 com o massacre da Noite de São Bartolomeu, conceitua sua ideia de *soberania* em seus *Les six livres de la République* em 1576 (valendo apontar que Bodin é um pensador bastante crítico às ideias de Maquiavel). No mesmo ano de 1576, Innocent Gentillet lança seu *Anti-Maquiavel*, atacando as recomendações do florentino que teriam orientado a carnificina de seus companheiros huguenotes. A propósito, Gauchet realça a diversidade de interpretação e de convicções abarcadas pelo antimaquiavelismo, que tanto vai alcançar os afetos à Companhia de Jesus Botero e Possevino, quanto o huguenote Gentillet e o político Bodin[577], o qual, inclusive, terá sua obra incluída no *Index* em 1593.

Por sua vez, a doutrina do direito divino dos reis, rejeitando a interferência da Igreja em uma investidura reputada proceder "imediatamente" da vontade de Deus (e somente Dele), afirma-se em resposta às impetuosas tentativas, provindas de Roma, buscando uma retomada de

---

[576] Tal questão se encontrava pendente de solução deste 1584, com a morte do Duque de Anjou, evento que, considerados os termos da Lei Sálica, conferia a Henrique de Navarra a condição de legítimo sucessor do trono, situação escandalosa para os católicos fervorosos, os quais não poderiam compactuar com tal desfecho, católicos estes que acabaram por formar a Liga Católica (da qual, a propósito, pertencia Clément), com a finalidade de fazerem valer suas convicções em detrimento da possibilidade de assunção do trono por um protestante.
[577] GAUCHET (1994), p. 204.

sua influência no âmbito político. As investidas que buscavam garantir uma maior interferência eclesiástica na ordem política sofrerão um duro golpe desferido, em 1585, por Pierre de Belloy, o qual advertirá, em seu *Apologie catholique*, que "A República não está dentro da Igreja, mas, ao contrário, a Igreja está dentro da República"[578]. Nesta mesma toada, Gauchet destaca a aparição, em 1588, do Terceiro Livro dos *Ensaios*, momento em que o "Estado" ingressa na temática de Michel de Montaigne, o que em muito contribuirá para a popularização do termo[579]. De fato, abrindo-se aqui um parêntese, ao analisar referida obra de Montaigne, podemos perceber o emprego da palavra *"estat"*, "estado", ainda com inicial minúscula, mas já, embrionariamente, conduzindo à ideia de uma entidade política (embora a expressão ainda concorra fortemente com outros termos como "república", ou simplesmente o adjetivo "público", ou, ainda, o termo "polícia"). Ao versar a obra para o francês moderno, Guy de Pernon[580] vai conferir grande amplitude ao termo "Estado", inclusive procedendo a substituições e inclusões da expressão, como ele mesmo deixa assim entrever em nota de rodapé explicativa[581].

(a) Nesse sentido, vemos, em tal versão em francês moderno, por exemplo, o termo "Estado" substituindo outras expressões, ou sendo acrescido, em passagens como as seguintes[582]: ao passo que, no original, não se vislumbra o termo "Estado": « Quant à moy, & ma parolle & ma foy, sont, comme le demeurant, pieces de ce commun corps : leur meilleur effect, c'est le seruice public : ie tiens cela pour presupposé »[583] ; Guy de Pernon, de sua vez, versa para o francês moderno a passagem nas seguintes linhas: « En ce qui me concerne, ma parole et ma loyauté font, comme le reste, partie de ce corps commun : l'État, et la meilleure façon d'agir, c'est d'être aux affaires publiques – je tiens cela pour acquis »[584].

---

[578] « La République n'est pas dans l'Eglise, mais au contraire l'Eglise est dans la République », conforme GAUCHET (1994), p. 207.

[579] Ibid., p. 204-5.

[580] Nascido em 1937, Guy de Pernon é literário e tradutor. Doutor em linguística, mestre de conferências junto à Universidade de Nantes, consagrou cinco anos de sua vida (2003-2008) ao trabalho de versar, para o francês moderno, os *Ensaios* de Michel de Montaigne. Desde então, trabalha em traduções de Dante Alighieri, Lucrécio, Emily Dickinson e Béroul (conforme <http://www.editions-glyphe.com/auteur/guy-de-pernon/>. Acesso em: 02 mar. 2019). Aqui será utilizada a edição de 2014 do Livro III dos Ensaios.

[581] Guy de Pernon previne-nos da seguinte forma: « Le mot "État" ne figure pas dans le texte. Mais traduire, c'est aussi parfois expliciter (comme souvent, D. M. Frame se contente, lui, de transcrire : "parts of this common body"). Je rejoins d'ailleurs en cela l'opinion de P. Villey ([50] t. III, p. 796, note 9) » (MONTAIGNE, Michel de. *Les Essais*. Livre III. Tradução para o francês moderno de Guy de Pernon. Pernon-éditions, 2014. p. 18. Disponível em: <http://guydepernon.com/site_4/PUBLIC-NUMLIVRES/ESSAIS/III-trad.pdf>. Acesso em: 29 jan. 2019).

[582] Neste ponto, em função das comparações a serem feitas e a fim de, consequentemente, facilitar a compreensão, deixaremos as passagens em francês no corpo do texto, promovendo as respectivas traduções (nossas) em notas de rodapé. Traduziremos a partir das passagens de Guy de Pernon.

[583] MONTAIGNE (1598), p. 818.

[584] MONTAIGNE (2014), p. 18; "Quanto ao que me concerne, minha palavra e minha lealdade fazem, como o resto, parte deste corpo comum: o Estado, e a melhor forma de agir é estar nos assuntos públicos – eu dou isto por certo".

Da mesma forma, no original, resta assim disposto:

> La fin de cettuy cy est excusable, si aucune le pouuoit estre. Mais le profit de l'augmentation du reuvenu publique, qui seruit de pretexte au Senat Roman à cette orde conclusion, que ie m'en vay reciter, n'est pas assez fort pour mettre à garand vne telle iniustice[585].

Enquanto Guy de Pernon apresenta o excerto nas seguintes linhas:

> La fin que poursuivait Timoléon serait justifiable si quelque fin que ce soit pouvait l'être. Mais l'avantage constitué par l'augmentation des revenus de l'État, que le sénat romain prit pour prétexte de la décision inique que je vais raconter, ne saurait suffire à excuser une injustice comme celle-là[586].

Igualmente, no original: « Que sçait-on, si Platon ordonnant apres d'autres republiques bien instituees, que les hommes, femmes, vieux, ieunes, se presentent nud à la veuë les vns des autres, en ses gymnastiques, n'a pas regardé à cela ? »[587]; e na tradução: « Peut-être bien que Platon a pensé à cela en ordonnant, après d'autres États bien organisés, que les hommes, les femmes, les jeunes et les vieux se présentent nus dans les gymnases à la vue de tous ? »[588].

Também, no original: « Quant à la confusion des enfans, outre ce que les plus graues legislateurs l'ordonnent & l'affectent en leurs republiques, elle ne touche pas les femes, où cette passion est ie ne sçay comment encore mieux en son siege »[589]; ao passo que, na tradução: « Quant à la mise en commun des enfants, outre que les plus sérieux législateurs l'ordonnent et la souhaitent dans leurs États, elle ne touche pas les femmes, chez qui la jalousie, je ne sais pourquoi, est encore mieux enracinée que chez les hommes »[590].

(b) Por outro lado, vemos, efetivamente, o emprego do termo "estado" em passagens originais, como as que, exemplificativamente, seguem: « La solitude locale, à dire verité, m'estend plustost, & m'eslargit au dehors : ie me iette aux affaires d'estat, & à l'vniuers, plus volontiers quand ie suis seul »[591]. E na tradução de Guy de Pernon: « La

---

[585] MONTAIGNE (1598), p. 823.
[586] MONTAIGNE (2014), p. 23-4 ; "O fim que Timoleão perseguia seria justificável se qualquer fim pudesse sê-lo. Mas a vantagem constituída pelo aumento das rendas do Estado, que o Senado romano tomou por pretexto para a decisão iníqua que eu vou contar, não poderia ser suficiente para escusar uma injustiça como aquela".
[587] MONTAIGNE (1598), p. 887.
[588] MONTAIGNE (2014), p. 99; "Talvez Platão tenha pensado nisso ao ordenar, depois de outros Estados bem organizados, que os homens, as mulheres, os jovens e os velhos se apresentem nus nos ginásios aos olhos de todos".
[589] MONTAIGNE (1598), p. 892.
[590] MONTAIGNE (2014), p. 104; "Quanto à colocação em comum das crianças, além dos mais sérios legisladores o ordenarem e o desejarem em seus Estados, ela não concerne às mulheres, nas quais o ciúme, eu não sei por que, está ainda mais enraizado que nos homens".
[591] MONTAIGNE (1598), p. 847.

solitude de ma demeure, au vrai, me prolonge plutôt, elle me pousse vers le dehors, je me plonge plus volontiers dans les affaires d'État et dans le vaste monde, quand je suis seul »[592].

Igualmente: « Car en mon voisinage, nous sommes tantost par la longue licence de ces gueres ciuiles, enuieillis en vne forme d'estat si desbordee, *Quippe ubi fas versum atque nefas*, qu'à la verité, c'est merueille qu'elle se puisse maintenir »[593] ; e na tradução: « Car dans le voisinage, nous sommes installés à présent dans une forme d'État si déréglée, *Juste et injuste ensemble confondus,* que c'est vraiment un miracle qu'elle puisse encore se maintenir »[594].

No original:

> Non par opinion, mais en verité, l'excellence & meilleure police, est à chacune nation, celle soubs laquelle elle s'est maintenue. Sa forme & commodité essentielle despend de l'vsage. Nous nous desplaison volontiers de la condition presente : Mais ie tiens pourtant, que d'aller desirant le commandement de peu, en vn estat populaire : ou en la monarchie, vne autre espece de gouuernement, c'est vice & folie. *Ayme l'estat tel que tu le vois estre, S'il est royal, ayme la royauté, S'il est de peu, ou bien communauté, Ayme l'aussi, car Dieu t'y a faict naistre*[595].

E em Guy de Pernon:

> Ce n'est pas une simple opinion, c'est la vérité : le meilleur, le plus excellent gouvernement pour chaque nation, c'est celui sous lequel elle a vécu et s'est maintenue. Nous nous plaignons volontiers de notre condition présente ; mais je considère pourtant que de souhaiter remettre le pouvoir à quelques-uns, dans un état populaire, ou bien vouloir une autre sorte de gouvernement quand on est en monarchie, c'est une faute et une folie.
> *Aime l'état tel que tu le vois être ;*
> *S'il est royal, aime la royauté,*
> *S'il est de peu, ou bien communauté,*
> *Aime-l(e) aussi, car Dieu t'y a fait naître*[596].

---

[592] MONTAIGNE (2014), p. 53; "A solidão de minha permanência, em verdade, antes me prolonga, ela me empurra para fora, eu mergulho, mais voluntariamente, nos assuntos de Estado e no vasto mundo quando eu estou sozinho".
[593] MONTAIGNE (1598), p. 989.
[594] MONTAIGNE (2014), p. 215; "Porque, na vizinhança, nós estamos presentemente instalados em uma forma de Estado tão desregrada, *justo e injusto juntos confundidos*, que é verdadeiramente um milagre que ela possa ainda se manter".
[595] MONTAIGNE (1598), p. 990.
[596] MONTAIGNE (2014), p. 217; "Não é uma simples opinião, é a verdade: o melhor, o mais excelente governo para cada nação é aquele sob o qual ela viveu e se manteve. Nós nos lamentamos facilmente sobre a nossa condição presente; mas eu considero, entretanto, que desejar confiar o poder a alguns, em um estado popular, ou bem desejar uma outra sorte de governo, quando estamos na monarquia, isto é um erro ou uma loucura. *Ame o estado tal como tu o vês ser; se ele é real, ame a realeza, se ele é de poucos, ou bem de comunidade, ame-o também, porque Deus ai te fez nascer*".

No original: « Rien ne presse vn estat que l'innouation : le changement donne seul forme à l'iniustice, & à la tyrannie »[597] ; e na tradução: « Rien n'est plus mauvais pour un état que l'innovation : le changement à lui seul apporte l'injustice et la tyrannie »[598].

Da mesma forma, no original:

> Quiconque propose seulement d'emporter ce qui le masche, il demeure court : car le bien ne succede pas neccessairement au mal : vn autre mal luy peut succeder, & pire comme il adueint aux tueurs de Cesar, qui ietterent la chose publique à tel poinct, qu'ils eurent à se repentir de s'en estre meslez. A plusieurs depuis, iusques à nos siecles, il est aduenu de mesmes. Les François mes contemporanees sçauent bien qu'en dire. Toutes grandes mutations esbranlent l'estat, & le desordonnent. Qui viseroit droit à la guarison, & en consulteroit auant toute oeuure, se refroidiroit volontiers d'y mettre la main[599].

E em Guy de Pernon:

> Quiconque se propose seulement d'ôter ce qui le fait souffrir n'atteint pas son but, car le bien ne succède pas nécessairement au mal : un autre mal peut lui succéder, et même pire. C'est ce qui arriva aux assassins de César, qui amenèrent l'état à un tel point qu'ils eurent à se repentir de s'en être mêlés. Et c'est aussi ce qui est arrivé à plusieurs autres, jusqu'à notre époque. Les Français, mes contemporains, pourraient bien en parler. Toutes les grandes mutations bouleversent l'état, et le mettent en désordre. Qui chercherait à guérir l'État directement, mais réfléchirait avant de tenter quoi que ce soit, verrait se refroidir son intention d'y porter la main[600].

De igual sorte, no original: « Nous ne sommes pas pourtant à l'auanture, à nostre dernier periode. La conseruation des estats, est chose qui vray-semblablement surpasse nostre intelligence »[601] ; e em referida tradução: « Nous ne sommes peut-être pas, pourtant, parvenus à notre terme. La permanence des états est quelque chose qui, probablement, se situe au-delà de notre intelligence »[602].

Da mesma forma, no original:

---

[597] MONTAIGNE (1598), p. 991.
[598] MONTAIGNE (2014), p. 218; "Nada é pior para um estado do que a inovação: a mudança apenas lhe traz injustiça e tirania".
[599] MONTAIGNE (1598), p. 991-2.
[600] MONTAIGNE (2014), p. 218; "Qualquer um que se proponha a somente retirar aquilo que faz sofrer não atinge seu objetivo, porque o bem não necessariamente sucede ao mal: um outro mal pode lhe suceder, e mesmo pior. Foi o que aconteceu aos assassinos de César, que levaram o estado a um tal ponto que tiveram de se arrepender de naquilo estarem metidos. E é também o que aconteceu a muitos outros, até à nossa época. Os franceses, meus contemporâneos, poderiam bem falar disso. Todas as grandes mutações transtornam o estado e o colocam em desordem. Quem procurasse curar o Estado diretamente, mas refletisse antes de tentar o que quer que fosse, veria se esfriar sua intenção de levar a cabo".
[601] MONTAIGNE (1598), p. 993.
[602] MONTAIGNE (2014), p. 219; "Nós talvez, entretanto, não chegamos a nosso termo. A permanência dos estados é algo que, provavelmente, se situa para além de nossa inteligência".

> Or tournõs les yeux par tout, tout croulle autour de nous : En tous les grands estats, soit de Chrestienté, soit d'ailleurs, que nous connoissons, regardez y, vous y trouuerez vne euidente menasse de changement & de ruyne : *Et sua sunt illis incommoda, parquet per omnes Tempestas*[603].

E em Guy de Pernon:

> Or, si nous regardons autour de nous, nous voyons que tout s'écroule ; dans tous les grands états que nous connaissons, de la Chrétienté ou d'ailleurs, si on y regarde de près, on trouve une évidente menace de changement et de ruine : *Ceux-là ont aussi leurs faiblesses, Une même tempête les menace*[604].

(c) Outra questão, a propósito, bastante interessante – e que vem a dar razão a Foucault (como o veremos no próximo tópico) – é que, analisando o emprego do termo "estado" por Montaigne, nos deparamos, ademais, com a utilização da palavra *"polícia"* para fins de designar o que hoje compreendemos por "governo", ou mesmo por "Estado" (como já mencionamos); o termo "polícia", portanto, sendo utilizado em sua acepção ampla e geral (tal qual relatado por Foucault). Alguns exemplos:

No original (em interessante excerto):

> Desquelles qualitez, qui osteroit les semences en l'homme, destruiroit les fondamentales conditions de nostre vie : De mesme, en toute police, il y a des offices necessaires, non seulement abiects, mais encores vicieux : Les vices y trouuent leur rang, & s'employent à la cousture de nostre liaison : comme les venins à la conseruation de nostre santé. S'ils deuiennent excusables, d'autant qu'ils nous sont besoin, & que la necessité cõmune efface leur vraye qualité : il faut laisser ioüer cette partie, aux citoyens plus vigoureux, & moins craintifs, qui sacrifient leur hõneur & leur conscience, comme ces autres anciens sacrifierent leur vie, pour le saut de leur pays : Nous autres plus foibles prenõs des roles & plus aysez & moins hazardeux : Le bien public requiert qu'on trahisse, & qu'on mente, & qu'on massacre : resignons cette commission à gens plus obeissans & plus soupples[605].

O trecho é assim versado por Guy de Pernon:

> Si on ôtait en l'homme les germes de ces comportements, on détruirait du même coup les conditions fondamentales de notre vie. De même en est-il dans toute société : il y a des fonctions nécessaires qui sont non seulement abjectes, mais même vicieuses ; les vices y trouvent leur place et jouent un rôle pour jointoyer l'ensemble, comme les poisons sont employés pour

[603] MONTAIGNE (1598), p. 994.
[604] MONTAIGNE (2014), p. 221; "Ora, se olhamos em nosso entorno, nós vemos que tudo se afunda; em todos os grandes estados que nós conhecemos, da Cristandade ou de outros lugares, se aí olhamos de perto, encontramos uma evidente ameaça de mudança e de ruína: *Aqueles aí têm também suas fraquezas, uma mesma tempestade os ameaça"*.
[605] MONTAIGNE (1598), p. 811-2.

> préserver notre santé. S'ils deviennent excusables parce que nous en avons besoin et que l'intérêt général atténue leur véritable nature, il faut en laisser la responsabilité aux citoyens les plus solides et les moins craintifs, qui leur sacrifient leur honneur et leur conscience, comme d'autres, dans les temps anciens, sacrifièrent leur vie pour le salut de leur pays. Nous autres, qui sommes plus faibles, prenons des rôles plus faciles et moins dangereux ; le bien public attend qu'on trahisse, qu'on mente, qu'on massacre : laissons donc cette tâche à des gens plus obéissants et plus souples[606].

Igualmente, no original:

> La iustice en soy, naturelle & vniuerselle, est autrement reiglée, & plus noblement, que n'est cette autre iustice speciale, nationale, contrainte au besoing de nos polices : *Veri iuris germanaeque iustitiae solidam & expressam effigiem nullam teneinus umbra & imaginibus vtimur*[607].

E na tradução:

> La Justice "en soi", naturelle et universelle, est réglée autrement, et plus noblement, que ne l'est cette autre justice, particulière et nationale, soumise aux nécessités de nos états. *"Nous n'avons pas de modèle solide et précis d'un véritable droit et d'une justice authentique ; nous nous servons d'images et d'une ombre"*[608].

De igual forma, no original: « Nostre police se porte mal. Il en a esté pourtant de plus malades, sans mourir. Les dieux s'esbatent de nous à la pelote, & nous agitent à toutes mains »[609]; e em Guy de Pernon: « Notre État se porte mal. Il y en a eu pourtant qui étaient plus malades, et qui n'en sont pas morts. Les dieux jouent à la balle avec nous, et nous lancent dans tous les sens »[610].

Fechando tais parênteses e prosseguindo na argumentação, vale referir, nesse sentido, que, quando Botero entra na França, em 1599, por meio da tradução de Chappuys, as

---

[606] MONTAIGNE (2014), p. 10; "Se retirássemos do homem os germes destes comportamentos, destruiríamos simultaneamente as condições fundamentais de nossa vida. Da mesma forma é em toda sociedade: há funções necessárias que são não somente abjetas, mas mesmo viciosas; os vícios encontram aí seu lugar e exercem um papel de cimentar o conjunto, como os venenos são empregados para preservar nossa saúde. Se eles se tornam escusáveis porque nós deles precisamos e o interesse geral atenua sua verdadeira natureza, é preciso deixar a responsabilidade por eles aos cidadãos mais sólidos e os menos medrosos, que sacrificam sua honra e sua consciência, como outros, nos tempos antigos, sacrificaram sua vida pela salvação de seu país. Nós, que somos mais frágeis, tomemos papeis mais fáceis e menos perigosos; o bem público espera que se traia, que se minta, que se massacre: deixemos, então, esta tarefa a pessoas mais obedientes e mais dóceis".

[607] MONTAIGNE (1598), p. 817.

[608] MONTAIGNE (2014), p. 17; "A Justiça 'em si', natural e universal, é regulada de outro modo, e de maneira mais nobre, que o é esta outra justiça, particular e nacional, submissa às necessidades de nossos estados. *'Nós não temos modelo sólido e preciso de um verdadeiro direito e de uma justiça autêntica; nós nos servimos de imagens e de uma sombra'*".

[609] MONTAIGNE (1598), p. 993.

[610] MONTAIGNE (2014), p. 220; "Nosso Estado vai mal. Entretanto, houve aqueles que estavam mais doentes e que disso não morreram. Os deuses conosco jogam bola e nos lançam em todos as direções".

bases da noção moderna de Estado já se encontram assentadas. O *"rei da razão"* já está sendo entronizado e, em sua pessoa, já "é o Estado que reina"[611]. Neste mesmo 1599, La Popelinière vai apresentar loas ao Estado, adjetivando-o de "guardião de nossos bens, vidas e honras", "a mais louvável e necessária instituição já introduzida para a manutenção desta sociedade humana"[612]. É nesse contexto que operará a razão de Estado, como assevera Gauchet: "É em função deste Estado doravante poderosamente instalado que a razão de Estado vai sair da sombra e oficialmente florescer. A expressão vai devir um dos vetores privilegiados da universal difusão da nova linguagem da política"[613].

O filósofo francês aponta que, depois de um quarto de século de conflitos religiosos, o Estado vai se colocar como *pacificador*. Trata-se de uma vitória da razão de Estado, dos *políticos*, que ardentemente almejavam o fim das guerras de religião. E o Estado conferirá tangibilidade a uma dupla aspiração: uma aspiração de caráter *nacional*, em relação ao exterior; e uma aspiração *unificadora*, em relação ao interior. Há uma tendência aí que prevaleça uma fidelidade ao Estado, de maneira preponderante à fidelidade religiosa, conforme se vê no adágio, provindo do pensamento dos *políticos*, "o Estado não está na religião, mas a religião no Estado"[614].

Percebe-se, portanto, uma inversão em relação ao momento anterior; inversão esta que apenas vai chegar ao seu termo, segundo Gauchet, com a ocorrência de uma autêntica *transferência de religiosidade para o Estado*. O Estado, dessarte, será plasmado de um caráter *religioso*. Não se estabelecerá, assim, simplesmente, uma oposição entre valores seculares, de um lado, e valores religiosos, de outro; o que haverá, em verdade, será uma *tensão* entre *duas formas de religiosidade*.

Nesse sentido, com a assunção de Henrique de Navarra ao trono da França, tornando-se Henrique IV, o Estado devém *um fim religioso em si mesmo;* há, portanto, aí um processo de inflexão em direção à instauração de uma outra religião, de todo terrestre. Conforme Gauchet, o Estado recebe seu nome ao mesmo tempo em que devém uma verdadeira religião[615]. Na mesma medida em que a doutrina do direito divino do rei afasta a mediação eclesiástica, ela também opera como genuína fonte de religiosidade, intrínseca à realeza estatal.

---

[611] « c'est l'Etat qui règne », GAUCHET (1994), p. 205.
[612] « gardien de nos biens, vies et honneurs » ; « la plus louable et nécessaire institution qui fut oncques introduite pour l'entretien de cette société humaine », ibid., p. 205.
[613] « C'est en fonction de cet Etat désormais puissamment installé que la raison d'Etat va sortir de l'ombre et faire officiellement florès. L'expression va devenir l'un des vecteur privilégiés de l'universelle diffusion du nouveau langage de la politique », ibid., p. 205.
[614] « L'Etat n'est pas dans la religion, mais la religion dans l'Etat », ibid., p. 207.
[615] Ibid., p. 207.

Os conflitos religiosos e as cisões daí decorrentes impõem a necessidade de que apareça uma terceira instância, a qual deverá se impor de maneira inafastável, em ordem a pôr fim aos conflitos[616]; nessas lutas, desprovidas de qualquer misericórdia, há um único valor a se perseguir: a *salvação*. Daí a necessidade de que se imponha um *tertium*, uma terceira instância que personifique esse poder inapelável e inafastável. Construir-se-ão aí dois princípios, aparentemente contraditórios, que inaugurarão uma tensão no interior desse processo de legitimação do poder político. A uma *personificação do rei* corresponderá um princípio de *impessoalidade do Estado*, que se legitima por si mesmo, qualquer que seja o detentor do poder.

A fim de se sagrar rei da França, Henrique de Navarra promove, conforme Gauchet, um "salto perigoso": subordina suas convicções pessoais aos interesses do Estado e – declarando a famosa frase « Paris vaut bien une messe »[617] – se converte ao catolicismo, a fim de devir rei; o rei existe para o Estado, e não o Estado para o rei[618]. A sagração de Henrique IV, em 27 de fevereiro de 1594, tem o sentido de sagração do *próprio Estado* e, com ele, de uma determinada *razão de Estado*[619]. Há um desvio teológico de ordem capital, o corpo político eleva-se acima dos indivíduos e se torna *pessoa moral*. Ultrapassa-se, assim, a existência humana; há uma *perpetuidade*, uma *perenidade*, uma *continuidade no tempo*. O Estado é "uma destas entidades que não morre jamais". Cuida-se o Estado de uma daquelas pessoas "angelomorfas", "invisíveis", que pairam acima da existência humana, transcendentes, mas uma transcendência de todo terrestre, é uma duração humana elevada, acima do indivíduo[620].

Gauchet aponta que, ao falar de um "Estado em si", Bodin tem em mente, justamente, este princípio intrínseco de consistência, para além das autoridades, dos indivíduos que exercem o poder, daqueles que executam as ordens, daqueles que obedecem. Há uma existência independente, uma instância autônoma, acima das pessoas, aí se operará a ideia de uma transcendência temporal.

Todavia, conforme acima dito, este movimento, tão logo emerge, acaba se interrompendo, por volta de 1600, quando uma outra tendência, em sentido inverso, se apresenta. Trata-se agora de preservar a continuidade de um outro corpo político, o corpo político *do rei*. A preocupação com o poder dinástico acaba por introduzir a ideia firme de

---

[616] Ibid., p. 208.
[617] "Paris vale bem uma missa".
[618] Ibid., p. 209.
[619] Ibid., p. 209.
[620] Ibid., p. 210.

personificação do poder no rei. E dessa forma Gauchet aponta que por dois séculos coexistirão em franca tensão duas concepções externadas a partir das célebres máximas: "l'État, c'est moi" e "Je meurs, mais l'État subsistera toujours"[621].

Mas o mais fundamental, na leitura de Gauchet, é o que o filósofo chama de uma "*redefinição religiosa do político*" ou "*redefinição política do religioso*"; há uma redefinição da relação entre céu e terra, entre aquém e além. O aspecto religioso, metafísico do político é que verdadeiramente o intriga. No entendimento do filósofo, o nascimento do Estado se dá como resultado do desenlace, na ordem política, da crise de mediação deflagrada pela Reforma, no âmbito religioso[622]. As aspirações da Igreja de se constituir como exclusiva mediadora das relações entre aquém e além são atacadas de maneira inapelável com a autonomização do âmbito terrestre.

Há um fechamento da esfera humana sobre si mesma, afastando o divino em uma "alteridade radical". Nesse sentido, a relação que com Deus se descortinará como viável é uma relação direta e *interior*. A natureza da autoridade política é, consequentemente, afetada. No rigor da terminologia, Gauchet assevera que não há mais "sacralidade" (entendida como possibilidade de se apresentar como emanação *substancial* do além). O príncipe e o magistrado são doravante "designados" por Deus, são "de direito divino", mas não "participam" do divino, seguem pertencentes à esfera terrena da humanidade. Instala-se uma crise de mediação, do vínculo entre aquém e além, uma crise que Gauchet cunha de "ontológica"[623]. Diante desse afrontamento sem apelo no âmbito religioso, a saída vai surgir no âmbito político. A *redefinição da autoridade terrena* vai produzir a estabilização da relação com o além. A instância política é reordenada e alçada a patamar similar à instância do poder espiritual. A esfera religiosa tem agora diante de si uma alteridade que lhe afronta e que se arvora a estar em pé de igualdade com sua concorrente. Ao mesmo tempo em que a instância religiosa é preservada, ela se coloca como totalmente outra em relação à instância política. O encontro com Deus se dará em foro íntimo; a relação com o divino está conservada, mas é totalmente outra, em comparação com a conjuntura político-estatal[624]. Nesse sentido o âmbito humano-terreno se fecha em si mesmo, não concebendo nada que lhe esteja acima. As instâncias se colocam como separadas, em pé de igualdade, dignas de importância igualmente. O Estado é precisamente o conceito desta passagem à superioridade

---

[621] "O Estado sou eu"; "Eu morro, mas o Estado sempre subsistirá", ibid., p. 210.
[622] Ibid., p. 211.
[623] Ibid., p. 211.
[624] Ao passo que a Igreja demanda uma prática da fé em 'comunidade', o Estado vai recomendar ao indivíduo que sua fé no espiritual seja praticada individualmente, em sua consciência, em foro íntimo, pois corpo social, essencialmente, se dará por meio da intervenção estatal.

de ordem absoluta[625]. Não mais "sagrado", mas *"absoluto"*. O *"sagrado"*, mesmo que indique uma distinção, aponta para uma superioridade metafisicamente *"relativa"*, admitindo *graus*. Por mais elevado que seja, o sagrado segue *subordinado* a algo, àquilo que o sagra. Há aí uma *hierarquia*, que admite graus superiores àquilo que é sagrado. Tal não ocorreria no poder "de direito divino". Nesse caso, há uma superioridade perfeita, não se admitindo graus superiores em seu âmbito. Em relação à superioridade terrena, há uma superioridade correspondente, a espiritual, mas esta não é hierarquicamente superior àquela. Ambas são dignas e iguais, cada qual em seu específico âmbito; correspondência e separação de instâncias, uma ao lado da outra, em patamar de igualdade. Dessa forma, ao lado da instância religiosa, relação do divino com as almas, dada de maneira íntima, individual, interior (instância esta que não estaria comprometida, mas preservada e, até mesmo, em tese, fortalecida, diante do firme e claro estabelecimento de seu âmbito preciso de ação), ao lado desta instância, portanto, colocar-se-ia agora uma outra instância, independente em relação àquela, igualmente digna de relevo e importância, e que, em sua relação com os indivíduos no corpo político-social, vai se imbuir de uma *outra religiosidade*, de todo própria, uma *religiosidade terrena*, estabelecendo uma outra relação do indivíduo com o divino, uma relação outra que aquela de sua salvação individual[626]. É a implementação desta estrutura paradoxal que nos permite, segundo Gauchet, compreender como cristãos devotos e fervorosos puderam, sem cinismo ou tribulações, se entregar também, de todo coração, ao zelo e ao culto do Estado[627].

A Gauchet, assim, não basta simplesmente apontar para a ingenuidade na ideia de "laicização" ou, ainda, lembrar das especulações teológicas dos Padres, na Idade Média, em relação ao conceito de soberania, é necessário, para além disso, atentar para este fenômeno capital que é a "revolução religiosa do político" ou "revolução política do religioso", que toma corpo no final do século XVI e que dita o tom e o ritmo desta verdadeira transferência de atributos e prerrogativas da autoridade espiritual à autoridade temporal, e fornece a esta soberania herdada sua significação definitiva e especificamente moderna. Poder-se-ia aí estabelecer uma conexão com a teoria agambeniana, lançada a partir das ideias de Carl Schmitt (para quem os principais conceitos da política moderna são conceitos teológicos secularizados), segundo a qual impende promover-se a apuração das assinaturas teológicas

---

[625] GAUCHET (1994), p. 212.

[626] Vale lembrar que, nesta outra relação religiosa, terrena, seguirá operando uma exigência de "salvação", em outros termos; o brocardo *salus populi suprema lex esto* segue vigente, a partir de uma perspectiva de condução e salvação do corpo, uma salvação terrena, propiciada pelo Estado.

[627] GAUCHET (1994), p. 212.

existentes nos dispositivos inerentes à máquina soberano-governamental, que a permitem funcionar. Imperioso tomar-se consciência da dimensão teológica inerente ao político.

É a partir da *elevação metafísica do poder temporal,* que se reclama como uma instância própria em relação à esfera espiritual, que se pode compreender adequadamente as concepções de preeminência interna e independência externa, próprias do conceito de *soberania* e o próprio significado do Estado moderno. Com este destacamento entre instâncias, a soberania se reivindica plena, e a autoridade política, referência exclusiva e inapelável (aí a conformação do Estado). Passa-se *de uma era do divino a outra, de uma época ontológica a outra*. Descolamento e separação inexorável entre aquém e além, visível e invisível, natural e espiritual (o mecanicismo e a ciência moderna nos dão a dimensão de tal movimento)[628].

Outrossim, a diferença Estado-súditos é pensada sob novo viés. Há agora uma superioridade absoluta, em relação à qual os indivíduos não podem ter senão o *mesmo estatuto;* os indivíduos são *idênticos em relação ao Estado,* capturando-se aí o fundamento do princípio da *igualdade* na soberania; uma igualdade abstrata, que se desimporta em relação a atributos, qualidades, distinções específicas[629]. Gauchet, todavia, aponta que esta ideia de separação como constitutiva do Estado, separação entre indivíduos, de um lado, e soberania, de outro, deve ser vista *cum grano salis*. Isso porque é imperioso que esta mesma lógica da soberania imponha uma ideia de *unidade*. O poder soberano é aquele da *coesão social,* capaz de promover a quietude; tal apenas se organiza se houver unidade do corpo político. Ambas as ideias, portanto, aparentemente contraditórias (um corpo político unitário, mas, ao mesmo tempo, dotado de uma separação entre soberania absoluta e súditos, iguais entre si), devem coexistir.

Relacionada a tal lógica se coloca a ideia de um corpo político separado e independente em relação ao exterior. A comunidade política é imbuída de uma *autarquia*; o crescimento da comunidade deve expressar-se em correspondência ao crescimento de Deus, ou seja, um "crescimento indefinido da plenitude terrestre e humana"[630]. Toca-se aí no ponto fulcral do *fundamento religioso e metafísico do fato nacional*, sendo deste indissociável

---

[628] Ibid., p. 213.

[629] Aqui opera, a meu ver, mais uma vez, o indício de correspondência entre soberania terrena e soberania espiritual. Consoante acima já exposto, ao estabelecer uma cisão entre divino e terreno, entre aquém e além, a cristandade marca-se pela ideia de que somos todos irmãos, filhos de um mesmo Pai, sem distinção; inclusive, sendo de se frisar que aquele que buscar a distinção, será censurado, será preterido, será punido, conforme percebemos, exemplificativamente, em Mt 20, 16 e Lc 14, 11.

[630] GAUCHET (1994), p. 214.

ademais a ideia de um Estado visto como *dinâmico*[631]. Nesse sentido, exsurgirá a ideia de um crescimento indefinido do Estado, o "Estado do conceito" é aquele que persegue sem cessar o aumento da potência. Nesse sentido, a universalidade se dará *"intra muros"*, será buscada no perímetro das fronteiras; para além deste espaço, está-se fadado ao cenário concorrencial, de pluralidade de Estados, cada qual buscando imprimir processos que assegurem a escalada de seu poder, ideia esta absolutamente destoante na concepção de reunião de todos em um império último e universal, associado à lógica cristã; nesse sentido, para Gauchet, "a emergência do conceito de Estado, em outras palavras, e este não é o seu aspecto menos importante, é indissociável da ruína da *societas christiana*"[632]. Por conseguinte, resta inafastável a pluralidade de corpos políticos, que devem se achar em um cenário de um tênue, mas imprescindível, equilíbrio, balança de poder.

O filósofo francês introduz, a propósito, uma interessante relação deste fenômeno do surgimento do direito divino dos soberanos e o pensamento da Segunda Escolástica, mais precisamente a compreensão daquele que foi um dos mais destacados pensadores da Contrarreforma: o jesuíta Francisco Suárez.

Em um rápido relato biográfico, vale mencionar que Suárez nasce em Granada no ano de 1548 e ingressa na Companhia de Jesus em 1561, quando se encontrava a estudar em Salamanca. Em tal cidade, mais tarde, lecionaria teologia (também assim o fazendo em Valladolid e Roma). É na condição de professor de filosofia em Segóvia, durante os anos de 1571 e 1574, que sua fama se difundirá por toda a Espanha[633]. Em 1597, é chamado a lecionar na Universidade de Coimbra, exercendo suas funções docentes, em tal instituição, até 1616, momento em que se retira e vai residir na casa da Companhia de Jesus da capital portuguesa, acabando por falecer no ano seguinte.

A obra suareziana trazida aqui à análise por Gauchet, para fins de exemplificar o debate em torno da teoria do direito divino do rei, trata-se precisamente do tratado *Defensio*

---

[631] Ibid., p. 214.

[632] « L'émergence du concept de l'Etat, autrement dit, et ce n'est pas son moindre aspect, est indissociable de la ruine de la *societas christiana* », ibid., p. 214.

[633] "foi na regência dos cursos de Segóvia que a fama de Suárez começou a dilatar-se por toda a Espanha. Tratava os altos problemas da filosofia com tal largueza e sublimidade de vistas, e encarava-os sob aspectos tão cheios de novidade, que os cadernos de seus discípulos, onde se continham as lições por ele ditadas, foram procurados com empenho: deles se extraíram cópias, que em breve se difundiram por toda a parte. Além disso, a sua aula era freqüentada por numerosos ouvintes, entre os quais se contavam os mais notáveis religiosos de todos os Conventos e Colégios de Segóvia. Não admira pois, que a inveja aguilhoasse os ânimos de alguns, até então apontados como abalizados mestres; misérias da vaidade humana!" (VASCONCELOS, António de. *Escritos Vários – Volume II*, 1ª ed., Coimbra: Universidade de Coimbra, 1988. p. 169, conforme nos aponta BOEIRA, Marcus. *Suárez e os problemas políticos da modernidade*. In: SUÁREZ, Francisco. Defesa da Fé Católica. Tradução de Luiz Astorga e Tiago Gadotti. Porto Alegre: Concreta, 2015. p. 20).

Fidei Catholicae et Apostolicae adversus Anglicanae sectae errores (Defesa da Fé Católica e Apostólica contra os erros da seita anglicana).

Mencionado tratado é confeccionado por Suárez quando este se encontrava lecionando em Coimbra, sendo publicado em 1613. Escreve-o a pedido do Papa Paulo V, a propósito da situação que era enfrentada pelos católicos no reino da Inglaterra, pelo menos desde 1534. A rainha Elizabete I compreendia, a propósito da teoria do direito divino dos soberanos, que os súditos ingleses (todos, sem exceção) deviam a ela juramento de fidelidade total. Tal espécie de juramento implicava reconhecer a autoridade da rainha tanto em relação aos bens materiais, temporais, quanto em relação aos bens espirituais. Em outras palavras, os súditos católicos ingleses deveriam renunciar à autoridade do Papa em relação aos bens espirituais; renunciar à fé católica e professar a fé anglicana. Eis o teor do juramento:

> Eu, N.N., inteiramente testifico e declaro em minha consciência que a rainha é a única soberana governadora tanto deste reino da Inglaterra quanto de todos os outros domínios e regiões de Sua Majestade, não menos em todas as coisas e causas espirituais e eclesiásticas do que nas temporais, e que nenhum príncipe, pessoa, prelado, estado ou potentado externos têm, *de facto* ou *de jure*, alguma jurisdição, poder, superioridade, preeminência ou autoridade eclesiástica ou espiritual neste reino. E por isso renuncio e repudio todas as jurisdições, poderes, superioridades e autoridades externas[634].

Os católicos, portanto, viam-se em uma constrangedora situação, forçados a jurar fidelidade à rainha inclusive no que tocasse aos bens espirituais, em detrimento da obediência de consciência, no ponto, à autoridade papal. Desejavam, nesse sentido, jurar fidelidade à soberana apenas no que competisse ao plano temporal, reservando-se a promover o devido juramento, quanto aos bens espirituais, ao sucessor de Pedro. Ora, tal hipótese era terminantemente obstaculizada pela Coroa inglesa, ao argumento da teoria do direito divino dos reis; a transferência de poder se daria diretamente de Deus para o monarca, sem ação de intermediários, sem intervenção humana; a admissão de um juramento ao papa ia de encontro a tal pensamento e enfraquecia, nessa toada, o poder da Coroa em relação a seus súditos. Assim, ante a recusa da rainha em permitir o juramento de obediência de consciência ao papa no que respeitasse ao plano espiritual, os católicos recorreram à Santa Sé, solicitando ao Bispo de Roma uma tomada de posição a respeito.

Nesse ínterim, em 1603, a rainha Elizabeth morre, e uma lufada de esperança contagia os católicos, que há muito aguardavam por este momento e ansiavam por uma

---

[634] SUÁREZ, Francisco. *Defesa da Fé Católica*. Tradução de Luiz Astorga e Tiago Gadotti. Porto Alegre: Concreta, 2015. p. 181.

eventual mudança de posição, por parte do monarca vindouro, em relação ao tema, e a situação parecia se apresentar alvissareira[635]. Nada obstante, ao assumir o trono, Jaime VI da Escócia, devindo Jaime I, rei da Inglaterra, acaba por acolher e adotar manifestamente a doutrina do direito divino dos reis, em detrimento a uma interpretação favorável à cisão entre os âmbitos espiritual e temporal. Compreendendo que sua função soberana cumulava tanto os bens materiais, quanto os bens espirituais, intensifica, ainda mais, a pressão sobre os católicos, exigindo-lhes, de maneira clara, inconteste e incontornável, fidelidade exclusiva à soberania inglesa, ampliando sobremaneira o juramento anterior da rainha Elizabeth, conforme se percebe:

> Eu, N.N., verdadeira e sinceramente reconheço, professo, testifico e declaro em minha consciência perante Deus e o mundo, que nosso soberano senhor, o rei Jaime, é rei soberano e verdadeiro deste reino e de todos os outros domínios e terras de Sua Majestade, e que o papa, nem por si mesmo, nem por outra autoridade qualquer da Igreja, ou da Sé Romana, nem por qualquer intermédio com quaisquer outros, não tem poder nem autoridade para depor o rei, ou para dispor dos domínios ou dos reinos de Sua Majestade, ou para conceder a algum príncipe estrangeiro autoridade para danificá-lo ou para invadir suas terras, ou para exonerar nenhum de seus súditos da obediência e sujeição à Sua Majestade, ou para dar licença a nenhum deles para portar armas contra ele, semear o tumulto, ou causar qualquer violência ou dano à pessoa de Sua Majestade, ao Estado, ao regime, ou a quaisquer de seus súditos sob os seus domínios. Igualmente juro de coração que, não obstante qualquer declaração ou sentença de excomunhão ou privação, feita ou concedida – ou que haja de ser feita ou concedida – pelo papa ou por seus sucessores, ou por qualquer autoridade derivada, ou que alega ser derivada dele ou de sua Sé, contra o dito rei, seus herdeiros ou sucessores, e não obstante qualquer absolvição dos ditos súditos com relação à sua obediência, ainda assim prestarei fidelidade e verdadeira obediência à Sua Majestade, aos seus herdeiros e sucessores, (...) creio, e resolvo em minha consciência, que nem o papa, nem outro qualquer, tem poder de isentar-me deste juramento ou de qualquer parte sua. Juramento que reconheço ter sido legitimamente apresentado a mim por uma autoridade justa e plena, e renuncio a todas as concessões e dispensas em contrário[636].

---

[635] "Jaime VI da Escócia, filho de Maria Stuart (católica), foi erigido ao trono com o título de Jaime I, após longa expectativa dos católicos ingleses, desejosos de que o reinado de Elizabete terminasse. A esperança dos fiéis de Roma se justificava ante as promessas feitas pelo monarca em carta endereçada a Henry Howard, conde de Northampton, importante personagem do período e defensor da casa dos Stuart, onde prometia 'atuar em conformidade com o direito e respeitando todos aqueles que lhe obedecessem e aceitassem estar ao seu serviço'. Acrescentava-se a isso o fato de que Robert Cecil era o principal articulador e defensor dos direitos hereditários de Jaime VI ao trono, tendo negociado amplamente com os católicos ingleses, particularmente com os jesuítas, a ascensão pacífica do monarca escocês ao reinado, em troca de liberdade de consciência e tolerância religiosa" (BOEIRA, op. cit., p. 24).

[636] SUÁREZ, op. cit., p. 182-3.

Com a morte da rainha Elizabeth e a assunção ao trono de Jaime I a situação dos católicos, portanto, piora, intensificando-se tal processo de exigência de prestação de obediência de consciência integral e irrestrita ao rei.

O rei, assim, fundamenta a justificativa da necessidade de juramento integral por parte dos católicos no fato de estar nele, rei, depositada a unidade das autoridades política e espiritual. Recebendo seu poder diretamente de Deus, havendo uma transferência direta de poder do divino para a sua pessoa, exercendo sua autoridade sobre todo o povo inglês, tanto no que concerne ao plano temporal quanto espiritual, não haveria outra saída aos católicos senão prestarem obediência ao rei sob esses dois ângulos de poder. Não haveria como, na visão do monarca, existirem dois juramentos de fidelidade, duas prestações de obediência de consciência. A origem do poder está em Deus[637], e ele o transfere diretamente ao rei, sendo, pois, o poder deste *de direito divino* e exigível, em sua totalidade, dos respectivos súditos. Há, pois, aí uma defesa do direito divino do monarca, este era o ponto de vista do rei inglês.

Paulo V, dessa forma, não tem outra alternativa senão solicitar a intelectuais da Igreja à época uma resposta para tal questão. Francisco Suárez, então, a pedido do papa, expõe a questão em todas as suas nuances no tratado de apologética *Defensio Fidei Catholicae*, por meio do qual apresenta como, à luz da teologia e da filosofia escolástica, tal questão solucionar-se-ia. Dois são os problemas atacados por Suárez em seu tratado: (i) a origem do poder dos reis e das autoridades e (ii) o fundamento do juramento de fidelidade.

Relativamente ao primeiro problema, Suárez, tomando posição já bastante consolidada na Igreja, assevera que a origem do poder está em Deus (como dito na Carta de São Paulo aos Romanos). Mas, se a origem do poder está em Deus, este transfere o poder para a *sociedade civil*. A ideia de a origem do poder estar em Deus pressupõe uma transferência para aquele que, do ponto de vista teológico, *constitui sua imagem e semelhança*, ou seja, os *indivíduos*. Imagem e semelhança do Criador, tais indivíduos seriam os *fiéis depositários do poder divino*, e teriam uma espécie de *autolegitimação do poder do ponto de vista social*, quando da celebração do pacto de associação entre esses indivíduos. Este o magistério de Suárez. Relativamente à formação do corpo social, a própria *sociabilidade natural dos seres humanos* já implicaria sustentar e aceitar que a natureza *política* já é *justificada de pronto* (percebe-se aí um claro acento aristotélico). Nesse sentido, o poder, originado em Deus, vai não para os reis, mas para a *sociedade*, e esta, então, aí sim, por um pacto de sujeição,

[637] Fundamentação provinda de São Paulo, em sua Carta aos Romanos, conforme Rm 1, 16.

transfere *parcialmente* seu poder para o monarca, a fim de que este possa exercê-lo, por sua autoridade, dentro de certos *limites* pactuados no início. Nesse sentido, a origem do poder dos reis, segundo o magistério da Igreja, nunca será uma origem direta, mas sempre *indireta*. Importante salientar, nessa perspectiva, ademais, que a origem indireta do poder do príncipe frente à origem direta do poder da sociedade leva à conclusão de que o campo de atuação da autoridade política do monarca sempre será um campo de ação *limitado*, limitado pelo *direito natural* e frente aos *bens espirituais*, próprios à Igreja. No que for comum aos bens materiais e aos bens espirituais, então se buscaria um consenso, um acordo, entre a autoridade política e a autoridade espiritual.

Quanto ao segundo problema, o do juramento de fidelidade, Suárez aponta para a existência de quatro tipos de juramento de fidelidade: (i) juramento de fidelidade à *autoridade política*, trata-se do juramento que a própria sociedade faz após o pacto de sujeição, relativamente ao rei; é dizer, dentro destes limites, o rei pode legitimamente agir, e à sociedade cabe o respeito devido à autoridade constituída; nesse sentido há um juramento de fidelidade do ponto de vista *político e social;* (ii) juramento de fidelidade *eclesiástico*, prestação de obediência exclusivamente ao papa; (iii) juramento *misto*, quando a sociedade jura fidelidade ao rei no que atinente aos bens *temporais* e jura fidelidade ao sucessor de Pedro no que concernente aos bens *espirituais*, quanto aos católicos, por óbvio; (iv) juramento de fidelidade *camuflado*, seria o juramento de fidelidade que, tomando a autoridade política como o fator de legitimação, exige, por consequência disso, uma fidelidade relativamente aos bens espirituais, *que não estão no acordo, desbordando-se do pacto*, pois. Ou seja, o que o rei Jaime I estabeleceu para os católicos da Inglaterra, da mesma forma que sua antecessora, baseou-se em grande medida nessa quarta modalidade de juramento de fidelidade, é dizer, o rei Jaime I exigiu dos católicos da Inglaterra um juramento de fidelidade não apenas sob sua autoridade política, o que seria de todo legítimo, mas, demais disso, sobre os bens eclesiásticos espirituais, que competiam ao papa. Dessa forma, Suárez demonstra que, neste âmbito, dos bens espirituais, os católicos ingleses estavam livres da obediência ao monarca, nos termos do magistério eclesiástico, devendo fidelidade de consciência, no ponto, unicamente ao papa. Esta é a tese central exposta no *Defensio Fidei*.

Gauchet toma este magistério de Suárez e, surpreendentemente, aponta como a defesa da tradição pode ser uma das vias mais evidentes de veiculação e ratificação, em certo modo, do novo que surge. Neste sentido, o filósofo francês assevera que o granadino, advogando a existência de uma transferência sem retorno de *parte do poder* ao

monarca, acaba, por outro lado, por devidamente *reconhecer a separação das instâncias* e legitimar o poder da autoridade política, exercido de maneira destacada do poder da Igreja. O filósofo francês afirma que tal se afigura uma notável contribuição (quiçá, por vias oblíquas...) à efetiva instalação do conceito de Estado. Ademais, ao asseverar que um poder é adequado quando transferido do corpo social para o soberano, Suárez acaba por conferir os lineamentos de que, em tais condições, o poder será exercido de maneira legítima e por um fundamento legítimo. De outra banda, a ideia de um poder que é transferido a partir e *pela sociedade* ao soberano torna compreensível a diferença que, desde o princípio, deve haver entre um *poder*, erigido em tais condições, e um *povo*, que deve respeitá-lo. Acaba, assim, a tese suareziana por contribuir grandemente para a obtenção do mesmo resultado advogado, *v.g.*, pelos *políticos* franceses. É daí que Gauchet vai concluir que: "a defesa da tradição pode ser uma das vias mais seguras da inovação. Falar de reação ao surgimento do Estado pode ser um convite a detectar o trabalho do novo no seio daquilo que aparentemente o contesta"[638].

Vale lembrar que, mesmo nos dias de hoje, revém a questão da origem e da transferência do poder. Em nível local, por exemplo, não é inócuo lembrar que o presidente brasileiro Michel Temer, ante um dos momentos mais conturbados de seu governo, apelou para a legitimidade de seu poder, fazendo referência ao fato de Deus o haver ali colocado[639]. De igual sorte, o presidente Jair Bolsonaro, o qual se valeu, em campanha, do lema "Brasil acima de tudo e Deus acima de todos", fez questão – logo após a votação eleitoral que o sagrou governante do país – de evocar, em oração com seus colaboradores, prece, solicitando a proteção de Deus ante o poder que, naquele instante, estava-lhe sendo transmitido[640]. Com efeito, referida discussão não é de nenhum modo inócua, ainda hoje repercutindo em procederes e discursos de chefes de Estado, que funcionam como verdadeiras assinaturas destes embates.

---

[638] « Comme quoi la défense de la tradition peut être l'une des voies les plus sûres de l'innovation. Parler de réaction à l'émergence de l'Etat, ce peut être une invite à détecter le travail du nouveau au milieu de ce qui apparemment le conteste », GAUCHET (1994), p. 215.

[639] Michel Temer, no momento de maior turbulência de seu governo, em 27 de junho de 2017, apela para a legitimidade divina do poder: "Tenho orgulho de ser presidente. Convenhamos, é uma coisa extraordinária. Para mim é algo tocante. É algo que, não sei como Deus me colocou aqui, dando-me uma tarefa difícil, mas certamente para que eu pudesse cumpri-la. Especialmente pelos avanços que meu governo praticou e não permitirei que me acusem de crimes que jamais cometi" (tal discurso está disponível, *e.g.*, nos seguintes endereços eletrônicos: <https://exame.abril.com.br/brasil/confira-a-integra-do-pronunciamento-de-michel-temer/> ; <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2017/06/27/nao-sei-como-deus-me-colocou-aqui-diz-temer-em-pronunciamento.htm>. Acesso em: 19 nov. 2018).

[640] BOLSONARO, Jair Messias. *Pronunciamento Oficial do Presidente Jair Bolsonaro*. Mountain View: Google, 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=nJ_iKZ0tkPg>. Acesso em: 13 jan. 2019.

6.3 O ESTADO DA RAZÃO DE ESTADO

Na França de 1610, precisamente no dia 14 de maio, o rei Henrique IV sucumbe à faca de François Ravaillac na rue de la Ferronerie em Paris. Com dois golpes certeiros, o regicídio está consumado, evento que instalará uma grave e profunda tensão em solo francês, situação que perdurará pelos anos seguintes, mormente diante da incerteza quanto à regência, na medida em que o primeiro filho de Henrique IV com Maria de Médici, que mais tarde deviria o rei Luís XIII, se encontrava, então, ainda na tenra idade de oito anos.

Se, de um lado, à época, os católicos rejeitavam a tese absolutista do poder, sustentando a necessidade de haver uma correlação entre assuntos políticos e religiosos (o poder não podendo se bastar e extrair sua integral legitimidade exclusivamente do âmbito terreno, sem o crivo eclesiástico) – advogando-se, inclusive, a possibilidade de se considerar legítimo o cometimento de um tiranicídio por motivações religiosas –, por outro lado, o Terceiro Estado, em 1614, apresentava aos Estados Gerais proposta legislativa, visando promover a separação completa dos assuntos de Estado em relação aos assuntos eclesiásticos, objetivando, assim, evitar qualquer ingerência da Igreja nas ações políticas. Referida empreitada, evidentemente, não poderia ser aceita pelo corpo eclesiástico, o qual promoverá forte reação a tal investida, argumentando justamente que não haveria como se buscar uma legitimidade absoluta e transcendente do poder fora da mediação da Igreja.

Em 1624, ascende ao posto de Primeiro Ministro de Luís XIII – rei este que conta, então, pouco mais de vinte anos de idade – Armand Jean du Plessis, o Cardeal de Richelieu; tal evento fará explodir a tensão. Com Richelieu, *a razão de Estado será definitivamente entronizada*, categoricamente sendo assentada na seara pública em solo francês[641]. A política adotada por Richelieu não poderá deixar de ferir os católicos fervorosos. Referido cardeal buscará aliança com hereges para fazer frente à influência espanhola, acabando por comprar a possibilidade clara de um afrontamento direto com a Santa Sé. As alianças com os hereges passarão pelo "casamento inglês" da irmã do rei com o príncipe de Gales, pelo acordo com calvinistas holandeses, pelo auxílio ao general luterano Mansfeld e pelo afrontamento às tropas papais; tudo feito *por interesse de Estado*, o qual – segundo o entendimento do cardeal – *se sobrepunha a qualquer outro interesse*, uma vez que "uns são os interesses de Estado que vinculam os príncipes; outros, os interesses da salvação de nossas almas"[642]. Diferenças

---

[641] GAUCHET (1994), p. 217.

[642] « autres sont les intérestz d'estat qui lient les princes et autres les intérestz du salut de nos âmes », PLESSIS, Armand Jean du (Richelieu, cardinal duc de). *Lettres, instructions diplomatiques et papiers d'État du Cardinal de Richelieu*. M. Denis-Louis-Martial Avenel (org.). Paris: Imprimerie Impériale. 1853. t. I: 1608-1624. p. 225.

religiosas não teriam qualquer importância, se fosse para resguardar o interesse do Estado (à época, sobretudo, defendê-lo contra o avançar da potência espanhola). Em *Discours des Princes et Estats de la Chrétienté plus considérables à la France selon leurs diverses qualités et conditions* (1623), Richelieu assim se posiciona em relação à doutrina do interesse: "os príncipes no mundo governam-se apenas pelos interesses e não se movem senão à impulsão da boa ou má sorte dos outros, segundo as ocorrências favoráveis ou contrárias", e ademais: "todos os príncipes e Estados da cristandade não sujeitos ou partidários da Espanha têm interesse em formar um necessário contrapeso a ela"[643]; a propósito, dez anos mais tarde, o duque de Rohan, em seu *Intérêt des princes*, vai afirmar que "os príncipes comandam os povos, e o interesse comanda os príncipes. O conhecimento deste interesse é tão elevado em relação ao conhecimento das ações dos príncipes quanto estes mesmos estão acima dos povos"[644]. Nesse sentido, Gauchet e Meinecke acentuam fortemente para a preponderância do interesse do Estado (em detrimento da influência eclesiástica) no governo de Richelieu.

Da mesma forma que na década de 1590, nos anos 1620, as exigências da confissão católica e a necessidade de preservação do corpo político irão se afrontar e farão do Estado um problema, problema este plasmado na questão da razão de Estado. Tal pode ser aferido nas palavras de Richelieu ao embaixador Schomber: "... divididos na fé, nós permanecemos unidos em um príncipe, a serviço do qual nenhum católico é tão cego a ponto de, em matéria de Estado, estimar mais um espanhol do que um francês huguenote"[645]. No âmbito interno, a partir de 1630, Richelieu vai promover uma implacável neutralização de seus críticos e opositores, com um uso alargado do conceito de lesa-majestade e a imposição de castigos preventivos, a fim de reduzir drasticamente as resistências ao seu governo. O implacável autoritarismo posto em marcha por Richelieu, impondo um governo forte, em solo francês, é definido com acuidade por Thuau:

> Relativamente nuançado no que toca aos nobres e burgueses, o autoritarismo de Richelieu é muito mais rude em relação ao povo. Os sentimentos de piedade ou a simples preocupação de humanidade são, em Richelieu, fraquezas não conhecidas. A ideia de sacrifícios consentidos é totalmente estranha ao pensamento da época. Certamente, os sacrifícios são impostos

---

[643] « ce qu'il y a de princes au monde ne se gouverne que par les intérêts et ne se meut qu'au branle de la bonne ou mauvaise fortune des autres, selon les occurrences favorables ou contraires »; « tous les princes et Etats de la chrétienté non sujets ou partisans d'Espagne ont de l'intérêt à lui former un contrepoids nécessaire », MEINECKE (1973), p. 139-150.

[644] « Les princes commandent aux peuples, et l'intérêt commande aux princes. La connaissance de cet intérêt est d'autant plus relevée par-dessus celle des actions des princes qu'eux-mêmes le sont par-dessus les peuples... », GAUCHET (1994), p. 218.

[645] « divisés en la foi, nous demeurons unis en un prince au service duquel nul catholique n'est si aveugle d'estimer en matière d'Etat un espagnol meilleur qu'un français huguenot », ibid., p. 219.

> desde cima. Se as entranhas de Richelieu se emocionam é unicamente pelo Estado e, como o diz Hay du Chastelet, a seus olhos, a "necessidade do povo" vem depois da "necessidade dos negócios públicos". Sem dúvida, o alívio do povo é uma das preocupações essenciais do rei. Mas a conjuntura o obriga a pospor a realização daquele para mais tarde. O estado de necessidade constrange Richelieu a submeter o povo a um regime severo: médico enérgico, ele entende "curá-lo, emagrecendo-o". (...) a fim de abarcar, na sua diversidade, a atitude do Poder em relação ao povo, ao lado dos preâmbulos das ordenanças reais, que fazem sempre apelo às considerações mais elevadas, é preciso colocar os relatórios de intendentes endereçados ao Chanceler Séguier. Estes escritos administrativos, ao menos os que concernem às revoltas, mostram as efetivas dificuldades enfrentadas pelos funcionários do rei. Os intendentes aí expõem suas dificuldades e, por vezes, seus escrúpulos. Mas a preocupação com o serviço do rei supera neles todas as outras razões. É então no interesse do povo, é claro, que eles se aprontam a utilizar a maneira forte. Um deles define assim a piedade viril que merecem os descontentes: "... é ter verdadeiramente piedade deles recolocá-los em repouso pelos meios que restam". Um outro inclina-se ao recurso puro e simples da força: "... entre nossos furiosos, nossos estúpidos e nossos bárbaros, um tiro de canhão e um exemplo de justiça persuadiriam melhor do que mil silogismos"[646].

E, se sua fé e comprometimento com a cristandade não poderiam, em tese, ser postos em questão (na medida em que Richelieu se tratava, rematadamente, de um homem da Igreja), tal situação coexistia, surpreendentemente, com uma *genuína devoção ao Estado* (enquanto homem de Estado). Em algo como uma sintonia, Gauchet percebe não haver elementos de laicidade no pensamento do exímio ministro: "o que é feito para o Estado é feito para Deus, o qual é a base e o fundamento daquele", escreve ele em *Le testament politique*[647]. Richelieu justamente vislumbra estas duas instâncias, as quais deverão se harmonizar. Ao lado da fé católica, por meio da qual o indivíduo deve, por devoção a Deus, buscar sua salvação no plano sobrenatural, há uma esfera terrena, a estatal, dotada de regras próprias,

---

[646] « Relativement nuancé à l'égard des nobles et des bourgeois, l'autoritarisme de Richelieu est beaucoup plus fruste à l'égard du peuple. Les sentiments de pitié ou le simple souci d'humanité sont, chez lui, des faiblesses inconnues. L'idée de sacrifices consentis est totalement étrangère à la pensée de l'époque. Il est bien entendu que les sacrifices sont imposés d'en haut. Si les entrailles de Richelieu s'émeuvent, c'est uniquement pour l'État et, comme le dit Hay du Chastelet, à ses yeux, la "nécessité des peuples" passe après la "nécessité des affaires". Sans doute le soulagement du peuple est une des préoccupations essentielles du roi. Mais la conjoncture l'oblige à en remettre la réalisation à plus tard. L'état de nécessité contraint Richelieu à soumettre le peuple à un régime sévère : médecin énergique, il entend "le guérir en l'amaigrissant". (...) a fin d'embrasser dans sa diversité l'attitude du Pouvoir en face du peuple, à côté des préambules des ordonnances royales, qui font toujours appel aux considérations les plus hautes, il faut placer les rapports d'intendants adressés au Chancelier Séguier. Ces écrits administratifs, ceux du moins qui concernent les révoltes, montrent les difficultés réelles auxquelles se heurtaient les fonctionnaires du roi. Les intendants y exposent leurs difficultés, et parfois leurs scrupules. Mais le souci du service du roi l'emporte chez eux sur toutes autres raison. C'est donc dans l'intérêt bien entendu du peuple qu'ils s'apprêtent à utiliser la manière forte. L'un d'eux définit ainsi la pitié virile que méritent les mécontents : "... c'est avoir véritablement pitié d'eux que de les remettre en repos par les moyens qui restent". Un autre incline au recours pur et simple à la force : "... parmi nos furieux, nos stupides et nos barbares un coup de canon et un exemple de justice persuaderaient mieux que mille syllogismes" », THUAU, op. cit. p. 364-6.

[647] « ce qui est fait pour l'Etat est fait pour Dieu qui en est la base et le fondement », GAUCHET (1994), p. 220.

acima da qual não há outra e que está ocupada de uma outra salvação, a *salvação do Estado* – e aqui e agora, no mundo terreno. Em seu *Advis donné au Roy après la prise de la Rochelle pour le bien de ses affaires* (documento de 13 de janeiro de 1629), o Cardeal assim assevera: "os Estados não têm substância depois deste mundo, sua salvação é a presente ou nenhuma"[648]. É neste sentido que, em contraposição ao pensamento político que era chancelado pela Santa Sé – que pugnava pela instalação de um Estado cristão universal e último –, Richelieu vai advogar ser imprescindível haver um equilíbrio de poder, uma pluralidade de Estados, sustentando, ademais, que a influência da Igreja em nada seria arranhada por conta de tal fato:

> A razão e a experiência nos mostram, escreve ele, que é preciso para o bem da Igreja que haja equilíbrio entre os príncipes temporais, de modo que, na igualdade destes, a Igreja possa subsistir e se manter em suas funções e em seu esplendor; de outro modo, o papa não poderia ser, como deve, pai comum de todos os príncipes cristãos, mas seria constrangido a ser servo e simples capelão do mais poderoso[649].

Da instância das disputas protagonizadas pelos Estados, no plano temporal, a Igreja se encontra afastada, em nada lhe fragilizando a existência de tal conjuntura, muito ao contrário. Conforme tal concepção, nas disputas terrenas, a Igreja não deve se imiscuir, não tendo senão a ganhar com a autonomia das potências temporais e a balança de poder; ante o equilíbrio e a igualdade entre os Estados, o papa poderia mais bem exercer sua influência e suas funções de moderação e composição.

Quanto a esta "salvação", vale lembrar, ademais, conforme Gauchet enfatiza, que os servidores dos Estados engajam-se em uma salvação que não é a deles, mas é a desta entidade de todo terrena. Gauchet aponta, como *ponto fundamental*, esta *captação da religião pelo Estado*, no momento mesmo em que, nada obstante, se aprofunda esta cisão entre as duas esferas. O Estado é alçado ao grau de suprema autoridade, autoridade independente e absoluta, o que faz com que seja legítimo, inclusive, ao homem de Estado "bater de frente", afrontar uma autoridade espiritual que se imiscua nos interesses estatais, desbordando de seu bem definido campo de ação. É nesse sentido, ademais, que o Estado pode fazer valer suas

---

[648] « les Etats n'ont pas de substances après ce monde, leur salut est présent ou nul », PLESSIS, Armand Jean du (Richelieu, cardinal duc de). *Lettres, instructions diplomatiques et papiers d'État du Cardinal de Richelieu*. M. Denis-Louis-Martial Avenel (org.). Paris: Imprimerie Impériale. 1858. t. III: 1628-1630. p. 195.

[649] « La raison et l'expérience nous montrent, écrit-il, qu'il faut pour le bien de l'Eglise qu'il y ait balance entre les princes temporels, en sorte que dans leur égalité l'Eglise puisse subsister et se maintenir en ses fonctions et en sa splendeur ; autrement le pape ne pourrait être, comme il se doit, père commun de tous les princes chrétiens, mais serait contraint d'être serf et simple chapelain du plus puissant », ibid., p. 220, citando PLESSIS, Armand Jean du (Richelieu, cardinal duc de). *Mémoires du cardinal de Richelieu*, Paris: Société de l'Histoire de France, 1921. t. V, p. 293.

normas acima das leis provindas do corpo eclesial, restando, assim, guarnecido de uma legitimidade transcendente, sobrenatural[650]. A propósito, vale mencionar o pensamento de Hay de Chastelet, para quem, conforme Thuau, "a heresia política é tão, senão mais, perigosa que a heresia religiosa"[651]. Tal fenômeno, conforme Gauchet, surpreendentemente, permitirá que cristãos fervorosos se tornem zeladores e servidores dessa entidade religiosa terrestre, agindo sem escrúpulos a seu favor, dando até mesmo a própria vida. Este o verdadeiro *mistério do Estado*[652].

O Estado assim chega à sua denominação por meio de um processo que não pode ser senão também um processo *religioso*, do que é inseparável a ideia da razão de Estado, direcionada nomeadamente a fazer frente às pretensões de universalidade provindas das exigências eclesiais. Mas, ao enfrentar esta entidade religiosa eclesial, tal não impedirá, por outro lado, a razão de Estado de adentrar em um cenário plasmado de uma autêntica religiosidade, de todo própria. E tal, conforme Gauchet, é visto de maneira hialina, no implacável ministério de Richelieu. Percebe-se, dessa forma, que as reações contra o aparecimento deste que se constituirá no "mais frio de todos os monstros frios"[653] não se afiguraram sem razão, na medida em que se instalou um processo desconcertante que revolveu tanto o plano material, temporal, quanto o âmbito metafísico, espiritual.

6.4 TORNAR O ESTADO RACIONAL: O PENSAMENTO COMO DEFESA

Gauchet aponta, assim, que a imputação de "maquiavelismo" a determinados setores do pensamento está relacionada a esta *autonomização do raciocínio político*, caindo bem aí, a propósito, a adjetivação de "ateísmo", direcionada por aqueles que defendiam a conjunção política-Igreja. A ruptura que o fenômeno instalava tinha a ver com a forma de percepção do liame da sociedade, com a passagem de uma época do divino a outra, substituição de uma economia metafísica por outra[654]. É em função desta conjuntura que se desenrolará a réplica dos teóricos da razão de Estado. O embate, pois, vai ser *sistema contra*

---

[650] « En son élévation au rang de suprême autorité dans son ordre, élévation qui le fonde le cas échéant à combattre de front une autorité spirituelle sortie de son rôle, ou bien à imposer sa loi par dessus la conviction des fidèles, il gagne une manière de légitimité surnaturelle », GAUCHET (1994), p. 220-1. Em tradução nossa: "Em sua elevação à categoria de suprema autoridade em sua ordem, elevação que o fundamenta, caso necessário, a combater de frente uma autoridade espiritual que saia do seu papel, ou a impor sua lei acima da convicção dos fiéis, ele ganha uma forma de legitimidade sobrenatural".

[651] « Pour Hay l'hérésie politique est aussi, sinon plus, dangereuse que l'hérésie religieuse », THUAU, op. cit., p. 364.

[652] GAUCHET (1994), p. 221.

[653] FOUCAULT (1994b), p. 827.

[654] GAUCHET (1994), p. 221.

sistema. E esta resposta não será unívoca, uníssona, homogênea. Diferirão as estratégias de afrontamento deste novo: desde a radical rejeição até a tentativa de integração do novo, alcançando, dominando e neutralizando seus aspectos mais sulfurosos. Sublinhemos três pontos fundamentais deste processo:

(i) Vale repisar e enfatizar que a teorização da razão de Estado vem da *resposta*, do lado *reativo* ao fenômeno fático, à "razão de Estado falante", "das ruas". São os *críticos* dessa razão de Estado que possuirão as ferramentas teóricas hábeis a transformar a expressão (falada) em objeto de conceituação e teorização. Botero e seus correligionários possuem uma sólida tradição de pensamento e empregarão todo o seu arsenal teórico para fazer expurgar esta heresia da cena política. Os defensores desta razão de Estado falada, das ruas, no mais das vezes, não dispunham de elementos teóricos de tamanho quilate, hábeis a fazer frente a uma tradição de pensamento eclesiástico tão sólida e estabelecida; não dispunham de meios para além da justificação pragmática, para além dos fenômenos que viam e que exigiam deles ações na prática; não dispunham de ferramentas ensejadoras a uma reflexão capaz de conceber, dogmatizar, explicitar teoricamente aqueles movimentos que percebiam e que os conduziam a agir.

Dessa forma, nesta virada do século XVI para o XVII, é pelo campo oposto que a fissura se afigurará verificável, é pelo lado dos *críticos* que a razão de Estado será constatável e mais bem aquilatados os seus efeitos; a razão de Estado, assim, se mostrará mais perceptível justamente a partir do campo que busca neutralizá-la, abarcá-la, alcançá-la, domesticá-la, reinscrevê-la, dominá-la, precisamente a partir do campo que ela objetiva, em verdade, subverter[655]. O filósofo francês assevera que "a teoria da razão de Estado é o pensamento do Estado desde fora, aí onde ele não existe, à luz daquilo que sua afirmação efetiva tende a destruir"[656].

E Gauchet se pergunta por que tal resistência se dá a partir da Itália. Segundo ele, a localização das primeiras teorizações acerca da razão de Estado em solo italiano se dá por uma conjunção de fatores: uma experiência fática surpreendente, por meio da qual a Itália escapa à "coagulação das monarquias territoriais", além de uma rica literatura[657]. Por outro lado, reanimada – pelo Concílio de Trento – a tese da monarquia universal, a Espanha se coloca como modelo, em contraposição à França, dilacerada por conflitos e ávida por promover a imposição dos interesses de Estado. Tal é visto, por exemplo, a partir da pena do

---

[655] Ibid., p. 222.
[656] « La théorie de la raison d'Etat, c'est la pensée de l'Etat du dehors, là où il n'existe pas, à la lumière de ce que son affirmation effective tend à détruire », ibid., p. 224.
[657] Ibid., p. 222.

italiano Giovanni Botero, o qual, conforme já referimos, ao tratar das missões de guerra e da necessidade de se guerrear no exterior para se conservar a paz no interior, claramente se coloca ao lado da Espanha, tendo-a como modelo, em contraposição à França:

> E se nós consideramos atentamente aquilo que, em nosso tempo, faz com que a Espanha viva em perfeito repouso e que a França esteja mergulhada em perpétuas guerras civis, nós veremos que isto provém em parte do fato de que a Espanha está ocupada com guerras estrangeiras e com missões longínquas, nas Índias, nos Países-Baixos, contra os hereges, contra os turcos e os mouros, onde são empregados sejam os braços, sejam os espíritos dos espanhóis: sua pátria gozou assim de uma paz muito grande e desviou em direção a outros lugares todos os humores pecantes. Ao contrário, a França, estando em paz com os estrangeiros, se voltou contra ela mesma e, não tendo outro pretexto, tomou aquele da heresia de Calvino e de um novo Evangelho que anuncia, por toda parte em que se faz ouvir, o luto, não a alegria, o horror da guerra, não a paz, e preenche os espíritos de fúria e raiva, não de boa vontade[658].

(ii) A segunda questão é que a revolução religiosa e metafísica do Estado é *confessionalmente neutra,* dividindo tanto católicos, quanto protestantes. Não bate de frente contra a estrutura dogmática da religião, mas altera a forma de compreender e acolher a confissão. Gauchet a chama de uma *"revolução invisível"*[659]*;* daí não se poder localizar ou associar a reação dos teóricos a uma única religião ou causa religiosa. A revolução divide devotos, a favor e contra; há católicos que vão advogar pela necessidade de haver uma separação entre os bens espirituais e os bens temporais, assim como haverá protestantes que vão sustentar a necessidade de haver uma unidade, em uma hierarquização na qual os bens espirituais se colocariam no degrau mais elevado. À míngua de encontrar uma palavra melhor, Gauchet assevera tratar-se aí de uma questão de "sensibilidade"[660]. E, neste processo de disputa da razão de Estado, há três pontos capitais a serem perscrutados: (a) o modo de ligação entre o político e o religioso; (b) a forma do corpo político; (c) a inscrição dos fins na ordem política.

---

[658] Versamos referida passagem para o português a partir da tradução francesa elaborada por Descendre, delineada nos seguintes termos: « Et si nous considérons avec attention ce qui fait que, de notre temps, l'Espagne vit en parfait repos, et que la France est plongée dans de perpétuelles guerres civiles, nous trouverons que cela provient en partie du fait que l'Espagne est occupée à des guerres étrangères et à des entreprises lointaines, dans les Indes, aux Pays-Bas, contre les hérétiques, contre les Turcs et les Maures, où sont employés soit les bras, soit les esprits des Espagnols : leur patrie a ainsi joui d'une très grande paix et détourné vers d'autres lieux toutes les humeurs peccantes. Au contraire, la France, étant en paix avec les étrangers, s'est retournée contre elle-même et, n'ayant d'autre prétexte, a pris celui de l'hérésie de Calvin et d'un nouvel Évangile qui annonce, partout où il se fait entendre, le deuil, non la joie, l'horreur de la guerre, non la paix, et emplit les esprits de fureur et rage, non pas de bonne volonté », BOTERO (2014), p. 176-7.

[659] GAUCHET (1994), p. 224.

[660] Ibid., p. 224.

(a) Quanto ao primeiro item, viu-se, em Richelieu, que a fé não era, de nenhuma forma, desrespeitada; o cardeal, enquanto homem da Igreja, preservava sua incondicional devoção. Ocorre que havia um outro âmbito, um outro campo, com princípios e imperativos próprios, campo no qual a fé não saberia operar. Todavia, Gauchet aponta que não se poderia adjetivar este outro campo simplesmente de "laico" ou "não-religioso". Tratava-se de uma outra forma de servir a Deus, por meio da satisfação de exigências integralmente seculares, terrenas. Para os defensores do Estado, haveria *duas* vias de serviço divino, ao passo que, para os teóricos críticos da razão de Estado, haveria somente *uma*. Para aqueles, haveria duas instâncias, independentes, separadas; para estes, haveria unidade, hierarquização, com precedência ao âmbito espiritual. O conflito, pois, se coloca entre duas visões diferentes acerca do liame entre aquém e além. Para a visão tradicional, nesta continuidade, unidade hierarquizada, a instância terrestre se encontra subordinada à celeste; para os defensores do Estado, ao contrário, haveria disjunção, dissociação entre os âmbitos, um não se comunicando diretamente com o outro.

Gauchet constata que, quando Botero, por exemplo, sugere a criação de um "Conselho de Consciência" (formado por doutores em teologia e direito canônico), ao qual estaria subordinado, em suas deliberações, o Conselho de Estado, é a esta interpretação do liame entre espiritual e temporal que ele está chamando atenção. É uma "organização de mundo" pela qual ele está advogando, cuja teorização deveria destruir a heresia da política moderna, heresia esta que buscaria "erigir uma razão de Estado contrária à lei de Deus", colocando *"altar contra altar"*[661]. Gauchet, com sua perspicácia, não deixa de dar todo o relevo à expressão *"altar contra altar"*, que não saberia ter designado de maneira mais apropriada o fenômeno que se descortinava diante destes contemporâneos do alvorecer da era moderna. E esta nova religião de todo terrena que se levantava não deixava menos escandalizado "um bom calvinista de ortodoxia teocrática"[662] que um cristão fervoroso; a ideia – para além da salvação humana – de uma autêntica "salvação do Estado" causava ojeriza e comoção ao fiel ardoroso. São, pois, duas economias do divino, duas concepções de fé que se afrontam, em *sistema contra sistema*.

(b) A promoção deste deslocamento de uma economia do divino a outra determina uma outra alteração: modificação da economia do liame social; a questão da *coesão* (e este é o segundo aspecto). A existência de uma unidade hierarquizada entre o temporal e o espiritual

---

[661] "dresser une raison d'Etat contraire à la loi de Dieu, *comme autel contre autel*", BOTERO (2014), p. 157; GAUCHET (1994), p. 225.
[662] Ibid., p. 225.

determina a necessidade de se haver uma coesão intrínseca dos corpos e das comunidades particulares, e, ademais, que estes se encontrem em uma perspectiva de se inserirem em uma comunidade humana universal. Conforme Gauchet nos aponta, é preciso ter em mira esta última reunião – esta *societas christiana*, esta última comunidade, que reunirá todos os povos dos impérios – para que se consiga compreender "a conjunção instituidora do visível com seu fundamento invisível"[663]. Nesta perspectiva, desde comunidades pequenas, como a família, até comunidades mais vastas, como reinos, dentro desta lógica, há aí uma hierarquia, um escalonamento de pertenças.

O Estado surge, subvertendo ambas as articulações. O *universal*, agora, é realizado *intra muros*, nas fronteiras do corpo social, trata-se de um universal que se opera nas dimensões de uma comunidade particular; ademais, o Estado "dissolve a legitimidade das outras pertenças comunitárias, a começar pela comunidade de fé"[664] (embora não deixem de existir, elas sofrem um rebaixamento, são menoscabadas, perdem a vocação de liame social, deixam de funcionar como elemento de coesão social, tem sua importância natural drasticamente reduzida). Então, ao mesmo tempo em que, por um lado, o Estado quebra o princípio (escatológico) da reunião no corpo político último e universal, por outro, faz esvaírem-se, em seu interior, as comunidades que naturalmente operavam como nós sociais, que promoviam naturalmente a conjunção, a reunião dos indivíduos, a coesão do corpo social. As comunidades encontram-se, agora, *no Estado*, o qual se instala, avocando para si o monopólio da coesão social[665]. Quebra-se o dogma cristão da universalidade do império último e compromete-se a estabilidade e solidez destas comunidades. Daí nasce o corpo político, do desenraizamento e do afastamento da comunidade de fé e da transformação do liame social. Consoante Gauchet:

---

[663] « la conjonction instituante du visible avec son fondement invisible », ibid., p. 226.

[664] « dissout la légitimité des autres appartenances communautaires, à commencer par la communauté de foi », ibid., p. 226.

[665] Ibid., p. 226. O dilaceramento das comunidades naturais é indubitavelmente catapultado no contexto contemporâneo de operabilidade do Estado securitário. Com efeito, a organização comunitária é fiscalizada e monitorada de muito perto pelos agentes estatais (citando-se apenas um exemplo por todos, vale observar a dificuldade titânica enfrentada pelas rádios comunitárias para lograrem funcionar em solo brasileiro, sendo, não raro, interditadas por razões de segurança...). E, como se pode ver a partir de Gauchet, tal vocação "oficial" de dissolução das organizações comunitárias remonta às origens da estatalidade. Nesse sentido, vale mencionar as palavras de Daniel Arruda Nascimento, que, trazendo à baila o pensamento de Roberto Esposito, assim nos ensina: "A segurança sempre esteve na pauta do Estado, mesmo que a sua eleição significasse a impossibilidade da comunidade de relações. 'O Estado-Leviatã coincide com a dissociação de todo liame comunitário. Com a abolição de quaisquer relações sociais estranhas ao comércio vertical proteção-obediência'. Sacrificou-se a comunidade para se obter segurança. No fundo, a comunidade do sacrifício se inverte no sacrifício da comunidade", NASCIMENTO, Daniel Arruda. *Em torno de Giorgio Agamben: sobre a política que não se vê*. São Paulo: LiberArs, 2018a. p. 79.

> É preciso retornar à sua violência original para conceber a repulsa que o egoísmo de um gênero novo, reivindicado pelos praticantes da balança do poder, pôde inspirar, virando-se resolutamente as costas às perspectivas da unidade e da concórdia entre os homens, em benefício de uma irredutível rivalidade, de todos os instantes, entre as potências aferradas cada qual na busca de seu próprio interesse[666].

Não é apenas a possibilidade perspectivada pela comunidade cristã que resta, em realidade, comprometida, é a própria possibilidade de se imaginar *uma espécie outra de coesão social fora do Estado*. A partir do paradigma que está para se instalar, *não existe conjunção dos indivíduos senão no Estado;* esta é a constatação estarrecedora.

A ideia de *soberania*, neste sentido, será de fundamental importância. Permitirá, a um só tempo, a instalação de um *monopólio do liame social* (dissipando as comunidades naturais, dissolvendo a vocação destas no que tange à promoção da coesão social), idealizando, assim, uma "universalidade *intra muros*", e, no âmbito externo, fará frente às demais potências, neste novo cenário que emerge, caracterizado pela pluralidade de Estados, concorrência e balança de poder. O Estado se impõe, do ponto de vista da disputa no âmbito externo, e se coloca como única fonte de genuína coesão social no âmbito interno; a universalidade se dará a partir dele, Estado (e no interior dele). Desagrega assim as demais comunidades; nas palavras do pensador francês, "o surgimento do Estado não desorganiza apenas a ordenança da sociedade universal, ele transtorna também a íntima composição do liame entre os seres"[667]. É dizer: muda a forma dos indivíduos se relacionarem, altera-se mesmo o próprio modo como as pessoas enxergam o estar em comunidade. Em igual norte nos aponta Thuau:

> Assim, o endurecimento do poder que se faz sentir sob Richelieu corresponde não somente a uma evolução quantitativa, a um progresso em severidade, mas sobretudo a uma evolução qualitativa. O poder cessa de ser uma autoridade natural que se exerce no seio de comunidades naturais. Ele devém uma construção artificial que suplanta os elementos naturais da sociedade. A este respeito, ele exerce o papel de um agressor da ordem estabelecida[668].

---

[666] « Il faut retourner à sa violence d'origine pour concevoir la répulsion qu'a pu inspirer l'égoïsme d'un genre nouveau revendiqué par les praticiens de la balance du pouvoir, tournant résolument le dos aux perspectives de l'unité et de la concorde entre les hommes au profit d'une irréductible rivalité de tous les instants entre des puissances enferrées chacune dans la poursuite de son seul intérêt », GAUCHET (1994), p. 226.

[667] « L'émergence de l'Etat ne bouscule pas que l'ordonnance de la société universelle, elle bouleverse autant l'intime composition du lien entre les êtres », ibid., p. 228.

[668] « Ainsi le durcissement du pouvoir sensible sous Richelieu correspond non seulement à une évolution quantitative, à un progrès en sévérité, mais surtout à une évolution qualitative. Le pouvoir cesse d'être une autorité naturelle s'exerçant au sein de communautés naturelles. Il devient une construction artificielle qui supplante les éléments naturels de la société. A cet égard, il joue le rôle d'un agresseur de l'ordre établi »,

E, se, de um lado, os teóricos da razão de Estado irão, claramente, denunciar esta quebra da unidade e este movimento de dissolução dos liames naturais das comunidades, em um processo de desagregação das coesões até então sentidas, as estruturas estatais emergentes, a seu turno, buscarão se fazer sentir por toda parte, devendo se capilarizarem ao máximo, por toda a extensão territorial do corpo político; um embate franco e aberto entre sistemas.

(c) a terceira questão fundamental é a atinente aos *fins políticos*. Aqui Gauchet observa a perspicácia de Giovanni Botero. O piemontês ataca os defensores da razão de Estado, acusando-os de se desviarem do *bem universal*, fim por excelência. Aponta que jamais tais pessoas, simpáticas à política do equilíbrio de poder, irão buscar um bem universal, o bem da coletividade, mas sempre estarão a perquirir bens particulares, é dizer, o proveito de poucos, em detrimento da coletividade. Botero chega mesmo a questionar a própria possibilidade de, nesse novo modo de pensar a política, se conseguir chegar a um bem universal, comum. Assevera o pensador italiano que, aos adeptos de uma política da balança do poder, a questão dos fins que devem ser alcançados pela política se torna algo de somenos importância, na medida em que o que vale, em realidade, é este equilíbrio, este peso e contrapeso de forças. Relegada a plano secundário a questão dos fins, do conseguimento do bem comum, *o Estado devém um fim em si mesmo*[669], algo absolutamente inaceitável aos

---

THUAU, op. cit., p. 363. A questão da destruição, no âmbito interno, da coesão social própria às comunidades naturais e da desarticulação, no âmbito externo, da política oriunda de Roma, atinente ao pensamento escatológico de implementação do Império cristão, último, universal e definitivo (que visualizava na Espanha o seu modelo), é citada, algumas páginas após, quando Thuau tenciona encontrar explicações para o autoritarismo de Richelieu: "Se nos interrogamos sobre as origens desta mentalidade autoritária, notamos que ela se explica, em uma larga medida, pelas circunstâncias históricas. Um homem de Estado contemporâneo nos oferece uma reflexão sobre este assunto: 'o que foi sempre, o que pode ser a força da ditadura? Senão uma grande ambição nacional ou bem o medo de um povo ameaçado?' [De Gaulle, *Mémoires*]. Nós encontramos aí uma explicação válida para a época de Richelieu e aplicável a uma França ameaçada pela Espanha e pressentindo, por outro lado, o grande destino que estava aberto à sua frente. O autoritarismo de Richelieu não é então simplesmente aquele de um regime policial e sua brutalidade visa outra coisa que a exclusiva manutenção da ordem estabelecida. É, no máximo, em relação às massas que ele se restringe à tarefa puramente negativa de as manter em respeito. Mas elas absolutamente não contavam então e eram os subumanos da época. Em relação à sociedade organizada, este autoritarismo traduz a vontade de destruir as solidariedades infranacionais, da mesma forma que ele destrói a solidariedade supranacional da *Res publica christiana*". No original, lemos: « Si l'on s'interroge sur les origines de cette mentalité autoritaire, on remarque qu'elle s'explique dans une large mesure par les circonstances historiques. Un homme d'État contemporain nous offre un sujet de réflexion à ce sujet : "quel fut jamais, quel peut être le ressort de la dictature ? Sinon une grande ambition nationale ou bien la crainte d'un peuple menacé ?" [De Gaulle, *Mémoires*]. Nous trouvons là une explication valable pour l'époque de Richelieu et applicable à une France menacée par l'Espagne et pressentant, d'autre part, le grand destin qui était ouvert devant elle. L'autoritarisme de Richelieu n'est donc pas simplement celui d'un régime policier et sa brutalité vise autre chose que le seul maintien de l'ordre établi. C'est tout au plus à l'égard des masses qu'il se borne à la tâche purement négative de les maintenir en respect. Mais elles ne comptaient guère alors et c'était là les sous-hommes de l'époque. A l'égard de la société organisée, cet autoritarisme traduit la volonté de détruire les solidarités infra-nationales de la même façon qu'il détruit la solidarité supra-nationale de la Res publica christiana », THUAU, op. cit., p. 366.

[669] GAUCHET (1994), p. 228.

críticos da razão de Estado. Nesse sentido, o surgimento do evento estatal promove uma mudança no regime de pensamento, "uma transformação radical do papel da finalidade na inteligência do real"[670]. Uma revolução que está de par com a revolução científica, por meio da qual o finalismo é defenestrado, adotando-se o mecanicismo; altera-se profundamente a forma de enxergar e analisar os fenômenos naturais[671]. Da mesma forma, a revolução metafisica por meio da qual o Estado vem a lume é uma revolução intelectual, que altera o modo de as pessoas se organizarem socialmente e, mesmo, de compreenderem esta organização social; muda o catalisador intelectivo da coesão social.

Mas Gauchet alerta que, no âmbito político, não se pode simplesmente suprimir a questão dos fins. A política reclama fins, de modo que uma concepção pura e simplesmente mecanicista em política seria absurdamente insatisfatória. Na leitura do filósofo, poder-se-ia, no limite, conceber, como correspondente a este esvaecimento do finalismo, uma reorganização, uma rearticulação entre *ordem* e *fins*, mas não uma eliminação total da questão dos fins na política. Nesse sentido, se a concepção cristã, de sua parte, compreende que a ordem dos indivíduos, a organização política deve se conformar a partir de um perspectivar das finalidades que a ela são inerentes, *v.g.*, o bem comum, os fins condicionando a ordem; no pensamento moderno, a seu turno, a *ordem* assumir-se-á como *conditio sine qua non* à obtenção dos fins. Na inteligência de Gauchet, a ordem não se torna tanto um fim em si, mas uma *condição inarredável*, por meio da qual se deve obrigatoriamente passar para que se obtenha o fim político, a prosperidade coletiva; a ordem adjudica-se o atributo de *condição* inafastável à consecução dos fins:

> O político envolvido nos jogos do equilíbrio não persegue, de fato, a potência de seu Estado por ela mesma; ele não a trata, assim, senão no plano do método; sua obtenção não representa senão um momento, mas o momento obrigatório do qual apenas pode advir o bem comum; se este método exige ser visado como um fim em si mesmo, fora e acima de toda outra consideração, é porque ele é o pré-requisito e a fonte da prosperidade coletiva. Da mesma forma, a organização do corpo político reclama ser concebida nela mesma, na sua lógica intrínseca e no seu elemento próprio, como puro efeito de composição interna, destinado a produzir a plena e perfeita coesão do conjunto sobre a base das únicas propriedades primordiais das partes – é dizer, no caso, os direitos originários inerentes ao ser mesmo dos átomos individuais[672].

---

[670] « une transformation radicale du rôle de la finalité dans l'intelligence du réel », ibid., p. 229.

[671] Ibid., p. 229.

[672] « Le politique embarqué dans les jeux de l'équilibre ne poursuit pas en fait la puissance de son Etat pour elle-même ; il ne la traite de la sorte qu'au plan de la méthode ; son obtention ne représente qu'un moment, mais le moment obligatoire dont peut seul découler le bien commun ; si elle exige d'être visée comme une fin en soi, hors et au-dessus de tout autre considération, c'est parce qu'elle est le préalable et la source de la prospérité

Nesse sentido, em uma comunidade sólida, consistente e bem organizada, a ordem se coloca como condição inarredável para a consecução do bem viver e da prosperidade coletiva. Na perspectiva gauchetiana, a noção de direito não toma meramente o lugar da noção de bem, substituindo-a; o que ocorre é que a construção da ordem de direito se autonomiza relativamente à reflexão acerca dos fins. Mas fins continuam existindo, e a ordem, considerada em si mesma, é *meio* – imprescindível – à consecução destes fins; e tal ordem, evidentemente, deve se dar pelo Estado. Sejam quais forem os fins, ordem deve existir, coesão deve se implementar, e tal se dará, inafastavelmente, por meio do Estado. Esta relegação dos fins a um plano secundário fará emergir acusações e adjetivação de "ateísmo". Tal relegação se fará sentir no plano das ações concretas, no calor dos fatos; Botero e seus correligionários, enxergando tal fenômeno, deverão tecer suas teorias e atacar frontalmente referida concepção com os olhos (rútilos) voltados à situação concreta, analisando um corpo social que está modificando seu paradigma de organização e sua forma de coesão.

Há, nesse sentido, uma mudança no âmbito da prática e também uma alteração do ponto de vista do pensamento; altera-se a forma de pensar-se o político e a organização da sociedade, a coesão indispensável para o bem viver. A empreitada à qual irão se lançar, com toda sua força, os teóricos críticos da razão de Estado justamente buscará reconduzir o pensamento a estes fins perdidos (ou, no melhor dos casos, alijados, deixados em plano secundário), lembrar e atentar para os fins indispensáveis a que uma comunidade deve estar vinculada, não se podendo autonomizar a ordem ou pensar-se uma organização política desprovida de fins; o Estado deve ter fins; fins estes, à toda evidência, em consonância com as diretrizes cristãs:

> Todo o esforço dos teóricos da razão de Estado, diante disso, vai consistir em, justamente, rememorar o Estado de suas razões de ser. Contra esta desrazão da política que autonomiza a conservação do poder e o crescimento da potência como fins em si mesmos, reconduzir o bem comum ao centro da definição do Estado, reordenar a política aos fins que, apenas eles, podem lhe dar sentido[673].

---

collective. De la même façon, l'organisation du corps politique demande à être conçue en elle-même dans sa logique intrinsèque et son élément propre, comme pur effet de composition interne, destiné à produire la pleine et parfaite cohésion de l'ensemble sur la base des seules propriétés primordiales des parties – c'est-à-dire en l'occurrence les droits originaires inhérents à l'être même des atomes individuels », ibid., p. 229-230.

[673] « Tout l'effort des théoriciens de la raison d'Etat, en regard, va consister à rappeler l'Etat, justement, à ses raisons d'être. Contre cette déraison de la politique qui autonomise la conservation du pouvoir et l'accroissement de la puissance comme des buts en soi, ramener le bien commun au centre de la définition de l'Etat, réordonner la politique aux fins qui seules peuvent lui donner sens », ibid., p. 231.

Por conseguinte, ao passo que os defensores do evento estatal buscam desconectar a organização social da busca de fins que possam se atrelar à influência eclesiástica, os teóricos críticos da razão de Estado objetivarão reordenar esta comunidade política aos fins elementares e sem os quais uma coletividade não pode – em sua visão – minimamente se sustentar. A disputa se faz em um mesmo campo, pendendo-se para um ou para outro lado, conforme o acento que se dê a um ou a outro aspecto. Gauchet exemplifica tal ponto com a exposição de Botero sobre a questão da prosperidade material. A perquirição de recursos materiais e humanos e o desenvolvimento da indústria terão como finalidade, em Botero, a busca da *felicidade pública*. Nesse sentido, Botero – com extrema acuidade – desloca o eixo, deixando de justificar o desenvolvimento econômico na busca da força, do crescimento do poder, da potência, *per se*; redireciona o alvo e fundamenta sua concepção com base em fins que se lhe afiguram legítimos e mais apropriados ao entendimento da tradição cristã. Dessarte, descortinam-se duas correntes de pensamento, que se opõem sobre os mesmos temas, pendendo para um flanco ou outro, conforme a tônica (*v.g.*, da mesma forma que o desenvolvimento da economia pode sustentar-se a partir de perspectivas como o bem comum, a felicidade pública, a prosperidade coletiva, pode, também, ao revés, viabilizar a pura e simples busca da extensão de riquezas, *per se*, desconectada de toda e qualquer finalidade imediata).

(iii) As reações à "razão de Estado falada", "das ruas", assumiram matizes diversos, de acordo com a confissão religiosa professada pelo pensador crítico ou sua concepção filosófico-política. A necessidade de reconhecer a inelutável penetração da ideia no interior do corpo social – vindo tal qual uma onda avassaladora que arrebata e traz consigo tudo o que encontra pelo caminho – e as diferentes estratégias que buscaram fazer frente a tal novidade, promovendo uma captura do conceito, para o fim de puramente rejeitá-lo, ou mesmo apropriar-se dele com a finalidade de efetuar uma neutralização de seus pontos mais críticos e daninhos à manutenção do *status quo*, tais aspectos determinaram uma diversidade de respostas e de críticas, tal qual multifacetada era, a seu turno, esta novidade política que surgia.

A diversidade de respostas e a necessidade verificada, por vezes, por alguns teóricos no sentido de reconhecer a importância e a proeminência desta ideia que se revelava acabaram por suscitar reações e críticas. A apropriação de uma expressão notoriamente traz contradições. Pactuar até certo ponto com a linguagem do inimigo levanta desconfianças e incompreensões. Até que ponto não se está concedendo demais? Até que ponto não se está ao final admitindo, mesmo que parcialmente, as teses do adversário? Fazer uso da estratégia de

se apropriar da razão de Estado para, em um segundo momento, contraditar o inimigo suscita a suspeita de simpatia secreta ou fascinação involuntária em relação à doutrina deste. Haverá, pois, claras variações nas abordagens. Botero, por exemplo, suscitará fortes reações e críticas ante teses como o reconhecimento da pertinência da questão do *interesse* (que, "nas deliberações dos príncipes, o interesse supera qualquer partido"[674], da mesma forma que, entre os súditos, o interesse "pacifica a todos"[675]); ou o pensamento – já antes citado – de que é necessário fazer a guerra além-fronteiras para acabar não a encontrando no interior (contrapondo, assim, as situações de Espanha e França); ou ainda, sua doutrina de crescimento das forças do Estado, por meio da qual deve-se conhecer o fenômeno desde seu interior, reconhecer os elementos inelutáveis, a fim de eliminar os pontos transgressores e, então, canalizá-los em direção a uma doutrina compatível com a fé e com os imperativos cristãos; tais pensamentos levantaram profunda dúvida e desconfiança de se estar muito concedendo ao maquiavelismo.

Gauchet, assim, diante das diferentes abordagens, nesse movimento de rejeição da razão de Estado, agrupa as teses em duas correntes principais. Uma, de caráter *moderado*, mais alinhada a Botero, concede, em aspectos específicos, a extraordinariedade da política, mas, para logo em seguida, tencionar dominá-la e reencaminhá-la a uma interpretação mais tradicional; uma apropriação do conceito que busca integrar a novidade e neutralizá-la em seus aspectos mais sulfúricos e desbordantes das exigências cristãs. Estariam também nesse grupo Ammirato, Campanella e Boccalini. A segunda corrente teria uma nuance mais *conservadora*, entendendo por reafirmar a ortodoxia e dissolver os aspectos transgressores desta novidade em uma compreensão aristotélica e cristã, rejeitando *in limine* uma concessão de maior espaço à novel ideia, tratando esta como uma completa e rematada heresia. Entre os representantes deste pensamento mais ortodoxo estariam Frachetta, Bonaventura, Palazzo e Zuccolo[676].

Nesse sentido, diante da realidade política que se colocava, de caráter multifacetado, a razão de Estado, assim como o próprio Estado, impondo-se a partir de uma intensa polissemia, não poderia haver senão, em contrapartida, reações também diversas, ambíguas e polissêmicas. A diversidade das reações estaria diretamente relacionada, pois, à poliédrica natureza dos objetos que se constituíam nos alvos a serem atacados.

---

[674] BOTERO (1599), p. 67-8 e BOTERO (2014), p. 123.
[675] « Aux délibérations des princes, l'intérêt emporte tout parti » ; « apaise tous », GAUCHET (1994), p. 232-3.
[676] Ibid., p. 233-4.

6.5 SEGREDO E PUBLICIDADE

Com a estatalidade surgindo, modificam-se as condições de se analisar e compreender o político, entrando em cena, pois, a questão do *interesse*. E uma das mais paradoxais consequências desta realidade estatal que emerge é a difusão do discurso do *segredo* e do caráter *extraordinário* dos atos de governo nos espaços públicos. Um Estado que deseja se impor frente às estruturas comunitárias tradicionais deve se expandir e capilarizar seus atos e práticas até os mais longínquos rincões, até os lugares mais afastados do centro do poder. Nesse sentido, O Estado, de um lado, (i) precisa *publicizar*, dar a conhecer suas ações, difundir ao máximo suas determinações. Outrossim, em contrapartida, (ii) precisa – de forma inconteste – *impor seus atos*, de maneira a que sejam cumpridos sem maiores questionamentos. Os atos precisam se estabelecer inquestionavelmente. Nesse sentido, àqueles a quem os atos são direcionados deve ser interditada a indagação acerca do "porquê"; havendo, assim, *conhecimento da imposição* e *interdição ao questionamento*. O Estado da razão de Estado é aquele que – nada obstante, de um lado, se sirva do segredo para fins de impor seus atos de maneira inquestionável, em ordem a promover a satisfação dos interesses de Estado –, por outro lado, traz o princípio da *publicidade* à política, é aquele que reúne todas as condições para o exsurgimento desta publicidade, em uma contradição – constitutiva desta nova realidade – que vale a pena observar.

Se, de um lado, os agentes estatais podem levar a cabo seus atos, amparados unicamente na justificação de prática da ação com base no *segredo*, próprio aos *interesses de Estado*, por outro lado, tais justificativas abrem a ação estatal à *decifração* e às exigências por conhecimento; as determinações e ações estatais, cuja justificação está envolta em uma aura de segredo, para fins de satisfação dos interesses de Estado, permitem, em contrapartida, a qualquer um (ante o imperativo de publicidade) se perguntar sobre a efetiva satisfação ou não – em determinado caso – do interesse de Estado. O argumento que excepciona (satisfação de interesses de Estado) é justamente aquele que abre a ação à sindicabilidade. Se é a "lei do interesse" que deve guiar a prática dos atos das autoridades, estes atos devêm, então, decifráveis, seu caminho é reconstituível, sua prática pode ser criticada, interpretada, examinada, sua validade pode ser aferida e posta à prova.

A lei do interesse, como já destacamos alhures, é sufragada, inclusive, por Botero, que, no Livro II de seu *Della Ragion di Stato*, aconselhando os príncipes, diz: "o interesse é aquele que ultrapassa todo partido", por esta razão, o príncipe "não deve se fiar na amizade, nas afinidades, nas alianças, nem em nenhum outro liame em que aquele que com ele trate

não tenha como base o interesse"[677]. Nesta mesma toada, Rohan assevera que: "o príncipe pode se enganar, seu Conselho pode se corromper, mas apenas o interesse não pode faltar, segundo ele for bem ou mal compreendido, ele conserva ou arruína os Estados"[678].

Percebe-se que o interesse do Estado deve estar acima dos vínculos, das amizades, das alianças, este interesse não pode faltar, deve ser bem compreendido pelo bom governante. Nesse sentido, o interesse está acima das paixões, das apreciações de caráter meramente subjetivo; mas, se as ações da estatalidade devem se ater às *objetivas* exigências guiadas pela *lei do interesse*, tal aferição se torna passível de ser feita por qualquer um, todo sujeito devindo, pois, juiz do ato de governo. Aquele que se der ao trabalho de tomar as informações e os dados relevantes diante de si, poderá reconstruir o caminho percorrido até a prática do ato, até a tomada da decisão, e, assim, proceder a um julgamento a respeito da satisfação ou não – e decretar a observância ou não – da lei do interesse neste ou naquele caso concreto. Independente daqueles que agem na cena política, uma verdade objetiva aí surge e, forçosamente, se torna acessível e aquilatável desde a perspectiva de um terceiro que observa.

Gauchet anota que talvez este seria um ponto extremamente interessante de distinção entre o ato praticado do ponto de vista da *necessità* maquiaveliana e o ato praticado por *interesse* de Estado. A *necessità* maquiaveliana estaria muito mais atrelada à *pessoa do príncipe*, afigurando-se muito mais volúvel, modificando-se conforme a pessoa do detentor do poder; o interesse de Estado, de sua vez, traduz uma ideia destacada da pessoa do governante, provida de um certo grau de objetividade, dotada de um caráter muito mais estável[679]. O Estado, enquanto entidade suprapessoal, permite que seus interesses sejam aquilatados de modo mais objetivável, aferível, decifrável, destoando do puro e cambiante interesse da pessoa do detentor do poder. Dessa forma, o conhecimento adequado do interesse do Estado traduzir-se-ia no enigma a ser desvendado, significando a diferença entre a prosperidade e a derrocada (nos exatos termos de Rohan).

O príncipe, neste sentido, estaria submetido às exigências do Estado, aos imperativos dessa *lei do interesse*. Cria-se um espaço de diálogo entre rei e súditos, ambos se

---

[677] Tradução nossa para passagem que Chappuys versa ao francês nos seguintes termos: « Le Prince tiéne pour chose resoluë, qu'es deliberatiõs des Princes, l'interest est celuy qui surmonte tout party. Et pour cete cause, il ne se doit fier en amitié, en affinité, ny ligue, ny en aucun autre lien, auquel quiconque traicte auec luy, ne doit auoir fondement d'interest », BOTERO (1599), p. 67-8; e Descendre, de sua vez, nas seguintes linhas: « Qu'il [le prince] tienne pour établi que dans les décisions des princes, l'intérêt l'emporte sur tout autre parti. C'est pourquoi il ne doit pas se fier à l'amitié, aux affinités, aux alliances ou à tout autre lien dont celui qui traite avec lui ne tirerait aucun intérêt », BOTERO (2014), p. 123.

[678] « Le Prince peut se tromper, son Conseil peut être corrompu, mais l'intérêt seul ne peut manquer, selon qu'il est bien ou mal entendu, il conserve ou ruine les Etats », In: GAUCHET (1994), p. 236.

[679] Ibid., p. 236.

encontrando, em princípio, à mesma distância desta pedra-de-toque objetiva, por meio da qual se julga se uma determinada ação política satisfez ou não as exigências próprias ao interesse de Estado. Instala-se um espaço de comunicação, de aferição e de compreensão dos atos governativos; uma nova organização do campo político se estabelece. A ação política que, mesmo envolta em segredo, deve satisfazer os imperativos do interesse confere uma objetividade à questão, trazendo a contragosto uma publicidade e uma discussão inauditas e inesperadas. Entendidos os elementos em jogo na cena política, todos se veem hábeis a opinar a respeito:

> A "absolutização" do Estado, exteriorizando a referência sobre a qual ele se regula, objetivando a norma que rege sua conduta, torna conhecível o conhecimento sobre o qual lhe é determinado estabelecer-se. Mais o Estado age segundo a razão de Estado, mais sua ação está, em princípio, aberta à investigação, tida por previsível e decifrável, exposta à apreciação do "público". Mais haverá comerciantes ou carregadores a sobre ela discutir; mais se encontrarão pessoas sem qualidades, em uma palavra, a dar sua opinião – bem ou mal fundada, pouco importa. O que conta é o sentimento de acessibilidade que este discurso testemunha e, por trás disso, a identificação do ponto de vista do Estado que o carrega[680].

A partir de tal conjuntura, justificar-se-á uma ação, do ponto de vista público, se esta ação satisfizer a lei do interesse do Estado. O espaço público se constitui modernamente a partir da instituição da possibilidade de decifração das ações políticas.

Vale observar que, quando Gauchet faz menção ao estabelecimento de um ponto de vista do público do interior mesmo do próprio Estado, o filósofo não está falando de um processo direto, consciente, refletido, deliberado neste sentido. Trata-se, em verdade, de um efeito reverso, provindo, sobretudo e justamente, da adotada política do segredo. É por meio da adoção de estratégias e técnicas de demonstração e evidenciação de que existem ações que não devem ter seus meandros desvelados que se desenvolve, em efeito reverso, o fenômeno da publicização:

> Quando (...) falamos da instituição de um ponto de vista do público do interior mesmo do Estado, não evocamos naturalmente nada como uma finalidade consciente ou um proceder deliberado. Apontamos a *resultante* de um processo em que não somente ela não é visada como tal, mas que se

---

[680] « L'"absolutisation" de l'Etat, en extériorisant la référence sur laquelle il se règle, en objectivant la norme qui régit sa conduite rend connaissable la connaissance sur laquelle il lui est enjoint de s'établir. Plus l'Etat agit selon la raison d'Etat, plus son action est dans le principe ouverte à l'investigation, tenue pour prévisible et déchiffrable, exposée à l'appréciation du "public". Plus il y aura de boutiquiers ou de portefaix pour en discuter ; plus il se trouvera de gens sans qualités, en un mot, pour donner leur avis – bien ou mal fondé, peu importe. Ce qui compte, c'est le sentiment d'accessibilité dont ce discours témoigne et, derrière, l'identification au point de vue de l'Etat qui le porte », ibid., p. 237.

> desenvolve, em oposição, sob o signo de uma subtração ostentosa dos "mistérios do Estado" à inteligência dos povos. Colocamos em evidência um efeito induzido que vai ao reverso das intenções manifestadas.
> Porque o Estado da razão de Estado é antes um discurso de autoridade, que enuncia uma pretensão ao *indiscutível,* em nome do *segredo*[681].

Na literatura panfletária política potencializada por Richelieu se veem numerosos exemplos desta minuciosa justificação, por vezes vinda de maneira extremamente sútil e perspicaz, sobre a incognoscibilidade dos atos de Estado. No *Discours* de 1625 (documento em cujo teor teria o cardeal diretamente intervindo), por meio do qual se tenciona justificar a aliança promovida pelo rei da França com hereges, o tema do segredo é assim exposto:

> Compete aos ministros do Estado julgar se é verdadeiro que a aliança do rei com os holandeses seja necessária para se opor aos maus desígnios da Espanha em relação a este reino; o que depende do conhecimento de coisas infinitas que o vulgar não pode discernir, no que ele deve se apaziguar e submeter seu julgamento[682].

Ante o pretensioso desejo do público vulgar de conhecer os desígnios contidos nas ações estatais e de discerni-los, o filósofo francês aponta que é mesmo utilizada uma linguagem de direito divino, aparentando-se os segredos aos mistérios sagrados. É o que se nota em *Le Catholique d'Etat*, no qual Jérémie Ferrier menciona que "'o segredo do gabinete dos grandes' deve ser misticamente reverenciado da mesma forma que um 'santuário'"[683]; em relação a referido texto, Thuau, a propósito, assim se pronuncia:

> Desde 1625, o *Catholique d'État* extrai do direito divino dos reis o dever de obediência absoluta dos súditos. Àqueles que poderiam ser desviados por uma 'Teologia facciosa' ele lembra que é Jesus Cristo que ordenou a submissão total ao Estado e que os súditos não devem penetrar no santuário do Estado[684].

---

[681] « Quand (...) on parle de l'institution d'un point de vue du public de l'intérieur même de l'Etat, on n'évoque naturellement rien comme un dessein conscient ou une démarche délibérée. On pointe la *résultante* d'un processus où non seulement elle n'est pas visée pour telle, mais qui se déploie, à l'opposé, sous le signe d'une soustraction ostentatoire des « mystères de l'Etat » à l'intelligence des peuples. On met en évidence un effet induit qui va au rebours des intentions affichées. Car l'Etat de la raison d'Etat, c'est d'abord un discours d'autorité énonçant une prétention à *l'indiscutable* au nom du *secret »,* ibid., p. 239.

[682] « C'est aux ministres de l'Etat de juger s'il est vrai que l'alliance du roi avec les Hollandais soit nécessaire pour s'opposer aux mauvais desseins de l'Espagne sur ce royaume ; ce qui dépend de la connaissance de choses infinies que le vulgaire ne peut discerner, en quoi il se doit apaiser et soumettre son jugement », ibid., p. 239.

[683] « "Le secret du cabinet des grands" doit être mystiquement révéré à l'égal d'un "sanctuaire" », citado por GAUCHET (1994), p. 240.

[684] « Dès 1625, le *Catholique d'État* tire du droit divin des rois le devoir d'obéissance absolue des sujets. A ceux qui pourraient être égarés par un 'Théologie factieuse' il rappelle que c'est Jésus-Christ qui a ordonné la soumission totale à l'État et que les sujets n'ont pas à pénétrer dans le sanctuaire de l'État », THUAU, op. cit., p. 362.

Bossuet também aponta em idêntico norte: "o segredo é a alma dos conselhos... (ele) é uma imitação da sabedoria profunda e impenetrável de Deus"[685].

Nesse sentido, os mistérios de Estado teriam verdadeira correspondência com os mistérios divinos, cujos desígnios não eram dados a conhecer, mas a aceitar. A normatividade estatal, assim como os mandamentos divinos, exige submissão, acolhimento, acatamento.

E Gauchet aponta que esta reivindicação de transcendência não é algo simplesmente acessório e secundário, mas, ao contrário, claramente *fundamental*, na medida em que *o Estado da razão de Estado é aquele que surge a partir desta passagem de uma economia divina a outra*, é aquele que reivindica zelo, devoção, respeito solenes a essa religião de todo terrena. Há aí uma autonomização, uma dissociação entre instâncias, a instância estatal correspondendo, no mundo tangível, em exatas medidas, ao que a instância espiritual opera no âmbito suprassensível. É nesse sentido que a autoridade inexorável e inafastável deste segredo, ao qual não se pode acessar, constituirá elemento chave nesse processo de estabelecimento e fortalecimento desta instância (também religiosa) que surge. Trata-se de uma entidade religiosa terrena, provida de seus desígnios, mistérios, segredos, os quais somente é dado aos súditos acatar.

Todavia – como já ventilado –, esta dimensão vai reclamar uma outra. As exigências de envolverem-se estas ações em segredo, por interesses de Estado, determinarão, justamente como reverso, uma *publicidade* sem igual dos motivos pelos quais se deve assim proceder. Em um desencadeamento de efeito totalmente não desejado, os esforços empreendidos sem cessar, pelos agentes de Estado, para justificar o segredo das ações, por interesse de Estado, ensejarão uma abertura à decifrabilidade das condutas estatais, dando azo ao que mais tarde se conformará como princípio da publicidade. Gauchet assim expõe a respeito:

> O segredo se volta, tendenciosamente, ao seu contrário. A mesma força que fundamenta, por um lado, os condutores do Estado a defender um entrincheiramento sem discussão nem apelo, consagra, por outro lado, suas ações à decifrabilidade, partindo à controvérsia. Eles ignoram isso de tal forma, aliás, que o mantêm na mais alta conta, como a preocupação propagandista do ministério Richelieu vai atestá-lo a uma escala até então desconhecida. A contradição não está apenas entre a ambição subjetiva e as consequências objetivas: ela está no coração do comportamento dos atores. Raramente teremos visto pessoas tão persuadidas da necessidade e da legitimidade do segredo na conduta dos negócios se preocuparem tanto em

[685] « Le secret est l'âme des conseils... (il) est une imitation de la sagesse profonde et impénétrable de Dieu », citado por GAUCHET (1994), p. 240, o texto original pode ser lido em BOSSUET, Jacques-Bénigne. *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*. Bruxelas: Jean Leonard, 1721. p. 184. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k97638426/f268.image.textelmage>. Acesso em: 19 nov. 2018.

> defender a legitimidade de sua linha de conduta e em justificar os motivos desta[686].

São os próprios encarregados de justificar o segredo da ação, por razões de Estado, que chamarão o público ao debate, que justificarão as ações em segredo por interesse de Estado, chegando-se ao cúmulo mesmo de se engajarem a "convencer dito público de que não há nada a conhecer daquilo a propósito do que ele é convocado"[687].

Em *Le Catholique d'Etat,* sobre a guerra de Valteline, Ferrier advoga não saber muito sobre o caso, tampouco lhe ser dado conhecer a respeito: "... Eu não quero entrar no mérito deste caso. Eu não tenho presunção o bastante para falar daquilo que é desconhecido; e eu não tenho parte o suficiente nos gabinetes para o saber e o representar verdadeiramente..."[688]; Ferrier fala de um tema "que deve permanecer oculto na nuvem espessa que cobre a conduta, os desígnios e os conselhos dos grandes"[689]. Em seguida, então, defende abertamente a aliança da França com os hereges grisões.

A compulsão propagandista é vista por Gauchet como resposta, e uma resposta claramente desproporcional e antecipadora a um fenômeno que não tinha tamanha abrangência, amplitude e espessura. Mas há também, segundo Gauchet, nas propagandas panfletárias, a vocação de *legitimidade* às ações públicas. Segundo ele, é inerente à ação política colocar-se à prova no público, submeter-se à apreciação no espaço público[690]. A propaganda dá esse suporte, e com isso fortalece tanto a legitimidade quanto a exigência de publicidade; anunciar-se publicamente a ação estatal com fundamento no interesse de Estado é conferir legitimidade e validade à prática adotada.

E o segredo, conforme Gauchet, ostenta uma dimensão muito particular. Não é apenas feito para ser decifrado a partir de fora, mas também para ser divulgado no interior. Nesse sentido, há uma dimensão de *divulgação* no segredo. Não é apenas feito para não ser

---

[686] « Le secret se retourne tendanciellement en son contraire. Le même ressort qui fonde par un côté les conducteurs de l'Etat à exciper d'un retranchement sans discussion ni appel, voue par l'autre côté leurs entreprises à la déchiffrabilité et partant à la controverse. Ils l'ignorent si peu, d'ailleurs, qu'ils en tiennent le plus grande compte, comme la préoccupation propagandiste du ministère Richelieu va l'attester à une échelle jusqu'alors inconnue. La contradiction n'est pas qu'entre l'ambition subjective et les conséquences objectives : elle est au cœur du comportement des acteurs. Rarement aura-t-on vu gens aussi persuadés de la nécessité et de la légitimité du secret dans la conduite des affaires se soucier autant de plaider le bien-fondé de leur ligne de conduite et d'en justifier les motifs », GAUCHET (1994), p. 240-1.

[687] « convaincre ledit public qu'il n'a pas à connaître de ce à propos de quoi on le convoque », ibid., p. 241.

[688] «... Je ne veux pas entrer dans le fonde de cette affaire. Je n'ai pas assez d'outrecuidance pour parler de ce qui l'est inconnu ; et je n'ai pas assez de part aux cabinets pour la savoir et la représenter au vrai... ». In: GAUCHET (1994), p. 241.

[689] « ce qui doit rester caché dans la nuée qui couvre la conduite, les desseins et les conseils des grands ». In: GAUCHET (1994), p. 241.

[690] Ibid., p. 242.

divulgado (e, até mesmo, inclusive, é inerente desta divulgação correr o risco de poder se ver difundida por toda parte...). Se se mente, é preciso que, em algum lugar, seja dita a verdade, com o fito de justificar a mentira perpetrada por razões de Estado. Aí percebemos a contradição performativa na literatura maquiaveliana, na medida em que a dissimulação, a mistificação, o mascaramento estão de par, já de pronto, com a aplicação dos devidos antídotos, revelando-se a ação dissimuladora, desmistificando-se o mistificado, desvelando-se o que estava mascarado[691].

Gabriel Naudé, por exemplo, oscila entre condenar e conferir loas a Maquiavel por haver desvelado os mais recônditos segredos dos príncipes. A hesitação contraditória é vista em Naudé também na confecção de suas *Considérations*, em que põe a nu intensos segredos de Estado e não vê alternativa outra senão divulgá-los, mesmo que assim o faça *em segredo;* são apenas doze restritos exemplares em sua primeira edição (1639). Veja-se que, falando de algo bastante estrito à época, os segredos de Estado, ele – irresistivelmente – não vê meio senão de pô-los em escrito e publicá-los (criando, assim, inexoravelmente, as condições para que o texto pudesse vir a ser amplamente difundido, como, de fato, o foi algumas décadas depois, em 1667)[692]. Oscila-se, assim, entre a guarda e a divulgação do segredo, entre o respeito reverencial e a profanação completa dos mistérios de Estado.

O Estado da razão de Estado é, pois, repleto de tensões e contradições, sendo tal exemplificado no tema do interesse, na manutenção do segredo e na exigência de publicidade; "o que fundamenta a separação do político é simultaneamente o que fundamenta sua apropriação"[693]. E as oposições não se dão apenas entre agentes de Estado, de um lado, e povo de outro, mas atravessam e separam os agentes entre si e também os súditos entre si, como é possível claramente perceber nas tendências à hierarquização-universalização ou separação das instâncias.

E este processo de publicização do Estado da razão de Estado ainda segue em marcha e inconcluso. A tensão e o jogo entre o segredo e o publicizável ainda estão em disputa, em plena quadra[694]. Conforme Gauchet, é preciso que "o Estado da razão de Estado,

---

[691] Ibid., p. 242-3.
[692] Ibid., p. 243.
[693] « Ce qui fonde la séparation du politique est simultanément ce qui fonde son appropriation », ibid., p. 243.
[694] Um exemplo desta disputa, em solo brasileiro, pode ser visto na edição de decreto presidencial, publicado em 24 de janeiro de 2019, o qual teve por objetivo aumentar o rol de funcionários habilitados a atribuir sigilo a dados governamentais (inclusive o sigilo de natureza ultrassecreta, que permite a ocultação de informações por 25 anos). Tal providência tencionou alterar substancialmente as diretrizes próprias à Lei de Acesso à Informação, concebida, em 2012, justamente para conferir maior transparência aos atos estatais, conforme se verifica em BRASIL. Decreto nº 9.690/2019. Disponível em: http://www.in.gov.br/web/guest/materia/-/asset_publisher/Kujrw0TZC2Mb/content/id/60344275/do1-2019-01-24-decreto-n-9-690-de-23-de-janeiro-de-2019-60344059>. Acesso em: 29 jan. 2019. Referida medida foi revogada pelo presidente da República no dia 27 de fevereiro de 2019, ante a repercussão negativa causada na sociedade e a reação do poder legislativo. Outro

pura e simplesmente, se dissipe na consagração do princípio de publicidade. Nós absolutamente não prestamos mais atenção a isso, absorvidos que estamos pela evidência do direito que nos abre os arcanos do poder"[695]. Poderíamos adicionar aí "apenas *alguns* desses arcanos nos são dados a conhecer pelo direito"...; quiçá são apenas abertos aqueles "dados a conhecer", em um constante e minucioso jogo de velar e desvelar... Com efeito, é nessa evidenciada tensão entre, de um lado, um agir estatal sombrio e, de outro, uma ação tendente à publicização, à decifração dos mistérios do Estado, que se descortina o jogo do político, mesmo na cena democrática dos dias hodiernos[696].

6.6 O SER HUMANO CONDENADO A SER AUTÔNOMO

Por fim, solicitamos vênia para promover um pequeno desvio argumentativo e apresentar o importante entendimento de Marcel Gauchet sobre o processo de aquisição da autonomia humana, tema que, sem dúvidas, está muito conectado ao processo de formação do Estado. A passagem da heteronomia para a autonomia e o consequente desvencilhamento do indivíduo em relação aos processos religiosos e tradicionais são temas fundamentalmente expostos pelo pensador francês em sua obra *Le Désenchantement du monde*, na qual o autor faz uma história *"política"* da religião. As análises, feitas por Gauchet, em relação ao conceito da razão de Estado, ganham aí nova luz interpretativa se vislumbradas a partir das lentes próprias a esta leitura política da religião, levada a cabo pelo pensador francês. Com efeito, percebemos que as convicções e os desdobramentos realizados pelo filósofo em torno da razão de Estado encontram aí um forte assento conceitual. Ademais, afigura-se interessante perceber que, malgrado seja confessadamente ateu, Gauchet confere um lugar de todo especial à religião nesse processo de desenvolvimento histórico-político da humanidade (até os nossos dias). E, nessa toada, vale lembrar, a propósito, que Giorgio Agamben, de igual sorte, também destina um espaço bastante privilegiado à religião em seus trabalhos filosófico-jurídico-políticos (religião esta que – Agamben não cessa de realçar – encontrava-se, na origem, umbilicalmente ligada ao direito, e, evidentemente, também à política). É nesse passo, ademais, que referida análise gauchetiana calha *in casu:* podemos perceber um

---

exemplo que pode ser citado é o da decretação de sigilo, pelo governo brasileiro, das informações que baseiam a proposta de emenda à Constituição respeitante à chamada Reforma da Previdência (conforme <https://www1.folha.uol.com.br/mercado/2019/04/governo-decreta-sigilo-sobre-estudos-que-embasam-reforma-da-previdencia.shtml>. Acesso em: 08 de outubro de 2019).

[695] « l'Etat de la raison d'Etat se soit purement et simplement résorbé dans la consécration du principe de publicité. Nous n'y prêtons plus guère d'attention, absorbés que nous sommes par l'évidence du droit qui nous ouvre les arcanes de la puissance », ibid., p. 244.

[696] Ibid., p. 244.

entrecruzamento das teses de Gauchet com as desenvolvidas pelo filósofo italiano (nada obstante seus evidentes pontos de divergência), como teremos a oportunidade de perceber no último capítulo do presente trabalho.

O momento durante o qual o filósofo francês escreve *Le Désenchantement du monde* é marcado pelo fim do período durante o qual se verificou a forte influência do marxismo, e Gauchet, a bem dizer, nunca foi um marxista; insere-se, em verdade, em uma posição contrária a referida corrente de pensamento. E, a propósito, o que seria a religião para o marxismo? O marxismo vê, na religião, uma forma de alienação, uma ideologia, uma falsa consciência, algo que não corresponde à realidade. Para esta teoria, a realidade está na história real, material, não em uma "fantasmagoria religiosa"; a religião provém da infraestrutura, trata-se de uma mistificação, cuida-se do "ópio do povo"; a religião é uma legitimação da dominação, um fator de influência, conduz o miserável oprimido a aceitar sua condição por meio da criação de um outro mundo: "se você não está bem aqui, se você não está contente aqui, ora, bem, há um outro mundo, e você será, então, feliz lá, depois desta vida aqui". Marx considera que a religião, tanto quanto o Estado, não tem realidade, é uma produção da classe dominante e que, em um dado momento, tende a desaparecer[697].

Os anos 1970 foram marcados pela crença de que a religião estaria desaparecendo, esvaindo-se. Punha-se em marcha um processo de "secularização", de saída da religião; sua importância e dignidade estariam relegadas a um plano secundário. A religião seria uma ilusão, uma mistificação que ia se esvanecer. Entretanto, quanto mais se saía da religião, mais a religião devinha interessante intelectualmente e um tema privilegiado do pensamento; nesta toada, Gauchet assevera:

> Paradoxo: há dois séculos, a religião não cessou de perder em peso na vida de nossas sociedades; ao mesmo tempo, ela não cessou de ganhar em importância e profundidade aos olhos de seus teóricos, quanto à sua função no seio das sociedades. Mais nós nos liberamos de seu domínio, mais ela retrospectivamente nos parece ter estado no coração do dispositivo coletivo[698].

---

[697] A ironia é que o marxismo, aplicado na prática, também vai se demonstrar uma "religião" (terrestre). O marxismo, embora critique esta "invenção" de um outro mundo, acaba por trazer este outro mundo à realidade da imanência, produzindo uma relação inteiramente terrestre com este "além" e estabelecendo uma lógica horizontal, em vez de vertical. Esta concepção é manejada por meio do conceito de história: a história tem um fim, que é este outro mundo (terrestre), o desaparecimento das classes na sociedade, e este fim dá um sentido à história. Há, assim, uma finalidade, um alvo, um objetivo que deve ser perseguido; a sociedade sem classes se coloca como um céu na terra.

[698] « Paradoxe : depuis deux siècles, la religion n'a cessé de perdre en poids relatif dans la vie de nos sociétés ; dans le même temps, elle n'a cessé de gagner en importance et en profondeur, aux yeux de ses théoriciens, quant à sa fonction au sein des sociétés. Plus nous nous dégageons de son emprise, plus elle nous paraît rétrospectivement avoir été au cœur du dispositif collectif », GAUCHET, Marcel. *La démocratie contre elle-même*. Paris: Gallimard, 2002. p. 27.

Questões que se colocam a partir daí descortinam-se, *v.g.*, como seguintes: por que a religião deveio tão importante na história da sociedade? Por que as sociedades são fundadas sobre a religião? Havia a explicação marxista, mas começava-se a pô-la em questão. É no contexto destas interrogações e em função da convicção de que a religião "faz sentido", "dá um sentido", que a pesquisa de Marcel Gauchet vai se desenvolver.

Para Gauchet, nós estamos em um processo inexorável de *"sortie de la religion"*. A sociedade moderna é aquela na qual este longo processo de saída da religião ganhou força e aceleração. Na inteligência de referido filósofo, a fim de poder compreender este processo, é necessário não somente opor-se a teorias que buscam renovar uma apologia da fé e relativizar os liames, atenuar a influência sobre o *homo religiosus* do que lhe circunda, mas também, e sobretudo, ficar alerta, por outro lado, à ilusão que nos fornece o ateísmo, no que concerne a um pensamento que sustenta que a religião não é nada além do que uma alienação, uma fantasmagoria, uma mistificação, algo absolutamente desconectado da realidade social e histórica. O autor de *Le Désenchantement du monde* assim ensina:

> A hipoteca a levantar, então, é dupla. Não basta inscrever-se, falsamente, contra a reconstrução apologética ditada pelos interesses da fé, que, para salvar a perpetuidade trans-histórica do *homo religiosus*, relativiza, tanto quanto pode, suas vinculações e suas dependências em relação ao contexto. É preciso, da mesma forma, se desprender da ilusão na qual o ateísmo nos mergulha, dando-nos espontaneamente a pensar que o verdadeiro da dinâmica coletiva se opera forçosamente à parte e abaixo destas emanações fantasmagóricas, que muito talvez dela digam sobre a psicologia profunda da espécie humana ou sobre o funcionamento selvagem do pensamento, mas muito pouco sobre a natureza do liame social e sobre o motor real da história. A tela esticada por este postulado de inconsistência não é menos opaca do que a primeira. Talvez ela nos esconda mesmo mais certamente ainda aquilo que é uma sociedade estruturada pela religião e aquilo que é a religião considerada em função de seu ponto primordial de aplicação na realidade[699].

A fim de compreender estas afirmações, afigura-se importante sublinhar a distinção feita por Gauchet entre *religião* e *crença*. Segundo o filósofo, o homem moderno

---

[699] « L'hypothèque à lever est donc double. Il ne suffit pas de s'inscrire en faux contre la reconstruction apologétique dictée par les intérêts de la foi, qui, pour sauver la perpétuité transhistorique de *l'homo religiosus* relativise autant que faire se peut ses attaches et sa dépendance envers le contexte. Il faut tout autant se déprendre de l'illusion où l'athéisme nous plonge, en nous donnant spontanément à penser que le vrai de la dynamique collective se joue forcément à part et au-dessous de ces émanations fantasmagoriques, qui en disent long peut-être sur la psychologie profonde de l'espèce humaine, ou sur le fonctionnement sauvage de la pensée, mais fort peu sur la nature du lien social et sur le moteur réel de l'histoire. L'écran tendu par ce postulat d'inconsistance n'est pas moins opaque que le premier. Peut-être même nous cache-t-il plus sûrement encore ce que c'est qu'une société structurée par la religion et ce que c'est que la religion considérée en fonction de son point primordial d'application dans la réalité », GAUCHET, Marcel. *Le Désenchantement du monde.* Une histoire politique de la religion. Paris: Gallimard. Collection Folio/Essais, 2005. p. 14-15.

nunca cessou de crer. Entretanto, o sentido desta crença vai se modificar profundamente. Não se crê mais em uma religião *organizadora* da política da sociedade. A crença deveio hoje uma questão íntima, particular, interior a cada indivíduo. Neste sentido, a sociedade moderna – mesmo se ela é constituída por pessoas que creem – é uma sociedade na qual a religião *não mais organiza*, não mais orienta, não define as práticas e os destinos políticos[700]. Neste sentido, nada obstante o fato de sempre haver *crentes* (pessoas que creem em seus corações, em suas almas, interiormente), a sociedade moderna não é mais governada pela religião. Este pensamento gauchetiano vai ser duramente criticado por Paul Valadier, o qual acusará o pensador francês de ter esquecido, em sua análise, o caso dos Estados Unidos, uma sociedade moderna na qual – malgrado todo o desenvolvimento, todo o progresso lá existente – a religião permanece, de todo modo, extremamente viva. Gauchet vai responder à crítica da seguinte forma:

> Mas é, com efeito, exatamente a eles [os Estados Unidos] que eu pensava, ao falar de uma sociedade que "comporta uma maioria de crentes, mas que a crença não organiza". É preciso compreender, evidentemente, o que organizar quer dizer. Eu não quero, a partir daí, negar o papel sociológico imenso da religião. O que eu tenho em vista como organização se situa em um nível incomparavelmente mais profundo – formas de poder, formas do liame entre os seres, formas da inscrição nas coisas, formas do pensar[701].

Para Gauchet, a religião, em sua essência, é encontrada nas sociedades "primitivas". Estas sociedades ditas primitivas, arcaicas, que vão perdurar até o século XX, são chamadas por Lévi-Strauss de "sociedades frias", em contraposição às sociedades "quentes", que advieram a partir da invenção da escrita e do Estado e que fazem da *história* o motor de seu desenvolvimento[702]. As sociedades arcaicas – ditas "frias" por Lévi-Strauss –

---

[700] Não podemos deixar aqui de pensar, em um contraponto, no fenômeno verificado atualmente em solo brasileiro, no que toca à indiscutível influência que a religião exerce nos rumos políticos nacionais...

[701] « Mais c'est très exactement à eux [les États-Unis] que je pensais en parlant d'une société qui "comporte une majorité de croyants, mais que la croyance n'organise pas". Il faut s'entendre, évidemment, sur ce qu'organiser veut dire. Je ne veux pas nier par là le rôle sociologique immense de la religion. Ce que j'ai en vue comme organisation se situe à un niveau incomparablement plus profond – formes de pouvoir, formes du lien entre les êtres, formes de l'inscription dans les choses, formes du penser », GAUCHET (2002), p. 85.

[702] Conforme CANTIN, Serge. Aux sources du Désenchantement du monde de Marcel Gauchet. Éléments pour une généalogie. *Studies in Religion / Sciences Religieuses*, Thousand Oaks, v. 34, n. 3-4, p. 496-513, 2005, p. 502 ; Lévi-Strauss, a respeito, assim se manifesta: « Il ne faudrait donc pas distinguer des sociétés 'sans histoire' et des sociétés 'à histoire'. En fait toutes les sociétés humaines ont une histoire, également longue pour chacune puisque cette histoire remonte aux origines de l'espèce. Mais, tandis que les sociétés dites primitives baignent dans un fluide historique auquel elles s'efforcent de demeurer imperméables, nos sociétés intériorisent, si l'on peut dire, l'histoire pour en faire le moteur de leur développement », CHARBONNIER, Georges. *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*. Paris: Union générale d'éditions, 1969. p. 45. Em tradução nossa: "Portanto, não seria adequado distinguirmos sociedades 'sem história' e sociedades 'históricas'. Em verdade, todas as sociedades humanas têm uma história, igualmente longa para cada uma, porque esta história remonta às origens da espécie. Mas, ao passo que as sociedades ditas primitivas se banham em um fluído histórico ao qual elas se esforçam por

são as sociedades religiosas em sua essência, conforme Gauchet. Em função deste pensamento, que sustenta que a religião, em sua realização máxima, estaria no princípio e que a história da humanidade demonstraria, em seu percurso, até o advento da nossa era moderna, um declínio do religioso, Paul Valadier acusará Marcel Gauchet de engendrar um hegelianismo invertido[703], que mostraria o perecimento do fenômeno religioso, outrora puro. Isto poderia permitir a Gauchet, na interpretação de Valadier, de justificar, de forma perspicaz, sua posição "contrária" à religião (e sobretudo contrária ao cristianismo...). Valadier assim afirma:

> Esta identificação da essência e do primitivo permite colocar em seguida uma história da degradação da forma pura até seu apagamento. Mas como assentar este hegelianismo ao contrário, para o qual totalidade e cumprimento estão no princípio e não mais no termo final, nos primitivos e não no cristianismo? Por um terceiro postulado, a bem dizer central. 3. A religião pura é aquela que mostra "a verdade de sua eficiência social" (p. 38); é "o momento de sua dominação sem partilha" sobre o social, marcado pela oposição ao desenvolvimento da cisão. Onde existiu uma tal dominação?[704]

A profundez deste hiato entre as sociedades « frias » e as sociedades « quentes » pode ser visto, por exemplo, na chegada dos europeus na América. No Novo Continente, estes encontraram sociedades primitivas, pessoas que não valorizavam o progresso, a história em tais termos, mas, ao contrário, valorizavam a repetição do mesmo, o mito, o imutável, a fidelidade ao passado. A historicidade é, para estas pessoas, uma deterioração, um dano, uma perdição. Os europeus encontram, assim, seres de tal modo diferentes de sua concepção histórica europeia que não podem senão negar-se a reconhecer estes seres como, de fato, humanos[705].

O processo de saída da religião, no qual a sociedade moderna se encontraria hoje de maneira muito acentuada, trata-se, segundo Gauchet, de um processo longo e que teve seu

---

permanecerem impermeáveis, nossas sociedades interiorizam – se assim se pode dizer – a história para fazer dela o motor do seu desenvolvimento".

[703] CANTIN, *op. cit.*, p. 504.

[704] « Cette identification de l'essence et du primitif permet de poser ensuite une histoire de la dégradation de la forme pure jusqu'à son effacement. Mais comment asseoir cet hégélianisme inversé pour lequel totalité et achèvement sont au principe et non plus au terme final, chez les primitifs et non dans le christianisme ? Par un troisième postulat, à vrai dire central. 3. La religion pure est celle qui montre 'la vérité de son efficience sociale' (p. 38) ; c'est 'le moment de sa domination sans partage' sur le social, marqué par l'opposition au déploiement de la scission. Où a existé une telle domination ? », GAUCHET (2002), p. 74.

[705] É justamente esta percepção que se tem ao ler, *v.g.*, a Carta de Pero Vaz de Caminha, quando da chegada portuguesa ao Brasil, conforme CAMINHA, Pero Vaz de. *A Carta de Pero Vaz de Caminha*. Disponível em: <http://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/livros_eletronicos/carta.pdf>. Acesso em: 19 nov. 2018.

começo há aproximadamente cinco mil anos. A aparição do Estado, por volta de 3000 a. C.[706], corta a história em dois e estabelece uma forma inteiramente nova de pôr em relação a sociedade e a religião. Paulatinamente o "Outro religioso" vai cessar de ser anterior e exterior ao âmbito humano e vai começar a penetrar no interior deste; o corte que, nas sociedades "frias", definia uma *separação* entre os indivíduos presentes e seus ancestrais, entre o agora e o passado, que deve ser respeitado, entre a pessoa e uma ordem que deve ser reverenciada e aceita, este corte garantia a *unidade* da sociedade e estabelecia uma *igualdade* entre seus integrantes; este corte, em função do advento do Estado, termina por ser removido, ensejando-se a aparição de uma cisão que agora se coloca no interior da sociedade mesma, estabelecendo as relações de poder e dividindo os homens em governantes e governados. O Estado instala assim uma hierarquia, as divisões sociais, o poder de alguns, que deverão então, em nome da divindade, comandar os outros. O que surge, com o advento do Estado, é "um lento, mas irresistível processo de imanentização e de autonomização do liame social"[707].

Neste momento, os indivíduos começaram pouco a pouco a sair da religião. O estabelecimento das separações entre os governantes e os governados, das cisões entre aqueles que ordenam e aqueles que devem obedecer, este fenômeno, tão próprio do aparecimento do Estado, é, segundo Gauchet, o princípio deste processo lento e gradual de saída da religião. Neste sentido, o filósofo francês sustenta:

> A religião, sob sua forma a mais pura e sistemática, está no começo, neste mundo pré-Estado, tal como suas poucas áreas privilegiadas de sobrevivência, da América à Nova Guiné, nos permitirão formar uma imagem concreta – precária, certamente, carregada de incertezas sem remédio, mas para sempre perturbadora, em sua fragilidade, às nossas tranquilas certezas de civilizados. Tão logo nos encontramos na órbita da dominação institucionalizada, nós estamos no seio de um universo no qual o religioso, em sua radicalidade originária, encontra-se em questão, exposto que está ao fogo de uma máquina que desloca os horizontes de vida, pensamento e ação, cuja dinâmica não mais cessará de estremecer e afrouxar seu domínio[708].

---

[706] Percebe-se, nesta acepção, que, para Gauchet, o "Estado" não se limita ao momento moderno.

[707] "un lent mais irrésistible processus d'immanentisation et d'autonomisation du lien social", CANTIN, *op. cit.*, p. 502.

[708] « La religion sous sa forme la plus pure et la plus systématique est au départ, dans ce monde d'avant l'État, tel que ses quelques aires privilégiées de survivance, de l'Amérique à la Nouvelle-Guinée, nous auront permis de nous former une image concrète – précaire, assurément, grevée d'incertitudes sans remède, mais à jamais bouleversante, dans sa fragilité, pour nos quiètes certitudes de civilisés. Dès qu'on se trouve dans l'orbite de la domination institutionnalisée, on est au sein d'un univers où le religieux dans sa radicalité originaire est en question, exposé qu'il est au feu d'une machine à déplacer les horizons de vie, de pensée et d'action dont la dynamique ne cessera plus d'ébranler et de desserrer son emprise », GAUCHET (2005), p. 21-22.

Importante sublinhar que, em Gauchet, a religião é essencialmente política. E, durante milênios, nomeadamente até o advento do Estado, ela exerceu, antes de tudo, este papel político. Ela o efetuou por meio de um regime de *heteronomia*, que traduz a ideia de um regramento que é exterior à organização dos indivíduos, que vem de fora, que é dado e que estes o recebem. Há então uma lei que vem de fora, do outro, da divindade. Um tal regime de heteronomia engloba o ser humano e faz com que este se perceba como uma parte do todo que lhe é anterior, que é imutável e que deve ser honrado, respeitado, obedecido e que não lhe convém questionar. Esta divindade que age por meio da heteronomia se encontra em íntima relação com o mundo da imanência e o define, de tal maneira que se constata uma fusão entre o mundo divino e o mundo terrestre. Os deuses estão no mundo, eles agem no mundo, o mundo é, então, *encantado*. Não convém dominá-lo, mas acolhê-lo. E, uma vez que os deuses estão no mundo, não há necessidade de haver intermediários, intérpretes privilegiados, a relação se estabelece diretamente entre o homem e o deus, entre a comunidade e a divindade. As pessoas são uma parte de um todo, estão inseridas em um todo, imutável, que lhes é dado e que elas devem acolher, ao qual elas devem obedecer e se submeter.

É interessante notar que Gauchet percebe aí, nestas sociedades primitivas regidas pela heteronomia, a existência de uma *escolha* profundamente misteriosa, uma *"escolha arbitrária"*, feita pelos povos ditos arcaicos. Seria como se, sabendo dos riscos e dos perigos inerentes ao fato de assumirem sua história, esses povos escolhessem rejeitar sua entrada no processo de desenvolvimento histórico, como se eles "decidissem inconscientemente" por *parar,* por se conter, recusando encarregar-se da história e devir autônomos, modernos. Neste diapasão, embora este processo histórico, pouco a pouco, se imponha e chame o humano primitivo a integrá-lo, este ser humano – em função desta escolha misteriosa e enigmática – parece (irremediavelmente) entrar na história, mas *"de costas"*, "*en se tournant littéralement le dos à elle-même"*[709]. Assim, "permanecer uma sociedade essencialmente religiosa", isto significaria, de alguma forma, fazer esta escolha arbitrária, inconsciente, seria "optar pela religião", pela heteronomia. Gauchet fala de um indivíduo que, em uma tal sociedade primitiva, escolhe possuir, mas de todo consentindo com seu desapossamento (*"posséder en consentant à sa dépossession"*). E estaria aí, nesta escolha "ambígua", "paradoxal", a chave para compreender a religião em sua própria essência[710]. Paul Valadier vai criticar duramente

[709] GAUCHET (2002), p. 41.

[710] « Car ce choix de se posséder en consentant à sa dépossession, en se détournant du dessein de dominer la nature et de légiférer pour son propre compte au profit d'un autre dessein, celui-là de s'assurer d'une identité de part en part définie et maîtrisée, c'est la religion dans son essence même » (GAUCHET (2005), p. 18). Traduzimos esta passagem da seguinte forma: "Porque esta escolha de possuir, consentindo com seu

esta tese da existência de uma "decisão", de uma "escolha arbitrária" pela religião. Este pensador sustenta que Gauchet, afirmando isto, dá a compreender que uma tal decisão pela religião seria, a bem dizer, um grande equívoco inicial, um pecado original cometido por aqueles que aderiram ao religioso; esta "opção inexplicável" seria uma espécie de *handicap* provisório, do qual se deveria buscar livrar-se, Valadier terminando por insinuar que, talvez, Gauchet teria por objetivo, com esta tese, concluir que todas as escolhas pelo religioso, mesmo as atuais, seriam uma forma para o indivíduo de recusar entrar na história e agir com autonomia[711]. Em resposta a Valadier, Gauchet vai afirmar:

> Admitir que haja escolha é admitir que, no princípio, uma outra atitude que a religiosa é possível. É preciso então que não haja escolha, apenas sendo recepcionável uma concepção, integrando o sentido do sagrado como necessidade constitutiva e permanente do ser humano. Isto não estabelece *a contrario* a exatidão das ideias que eu proponho. Isto define simplesmente as condições de possibilidade delas no plano dos pressupostos suscetíveis de

---

desapossamento, desviando-se do projeto de dominar a natureza e de legiferar por sua própria conta em benefício de um outro projeto, aquele de garantir uma identidade de parte a parte definida e dominada, isto é a religião na sua essência mesma".

[711] « Mais du coup on aboutit à l'invraisemblable affirmation d'une irrationalité complète, d'une option arbitraire que l'humanité aurait faite de la religion, 'quelque chose comme une décision ou un choix' (p. 33), en réalité une apparence de décision, puisque cet 'acte' s'identifie à une sorte de handicap (provisoire ?) de l'humanité, option inexplicable due 'à une très remarquable difficulté à assumer ce qui constituait [l'histoire]' (p. 41), une sorte d'entrée (de l'humanité) dans l'histoire 'en se tournant littéralement le dos à elle-même'. Option devant laquelle l'interprète avoue ses 'présentes limites' et son inaptitude à 'maîtriser intellectuellement' ce phénomène. Mais malgré les formules embarrassées, on ne sort pas de l'idée que si l'on ne peut plus expliquer le religieux en le dissolvant dans une structure élémentaire, son existence dans l'histoire relève d'un acte irrationnel et arbitraire : choix qui est une bévue (puisque, le faisant, on tourne le dos à l'histoire) [...] Ici encore ce qui ne se comprend pas soi-même (l'option religieuse qui marque toute l'histoire jusqu'à nous...) est compris par un bon lecteur qui sait, parce qu'il est placé à la fin de l'histoire de la méprise, même s'il avoue ne pas tout savoir : il en sait suffisamment en tout cas pour savoir que *le* religieux relève d'un péché originel dont il n'est pas dupe, lui du moins. Dire qu'il sait est une façon de parler ; il *croit savoir* plus exactement, grâce à un système de projection de soi qui lui permet de remonter à un acte aberrant comme s'il en était le contemporain. Projection surprenante à moins qu'elle ne soit que le voile mis sur la thèse, plus indécente si elle était affirmée comme telle, que tout choix religieux même actuel est une façon pour l'homme de refuser d'assumer son histoire » (VALADIER, Paul. Sur la religion. Un échange avec Paul Valadier. In: GAUCHET (2002), p. 70-71). Em tradução nossa: "Mas de repente se chega à inacreditável afirmação de uma irracionalidade completa, de uma opção arbitrária que a humanidade teria feito pela religião, 'algo como uma decisão ou uma escolha' (p. 33), em realidade, uma aparência de decisão, porque este 'ato' se identifica com uma sorte de handicap (provisório?) da humanidade, opção inexplicável devida 'a uma dificuldade bastante notável em assumir o que constituía [a história]' (p. 41), uma sorte de entrada (da humanidade) na história 'literalmente virando-lhe as costas'. Opção diante da qual o intérprete confessa seus 'limites presentes' e sua inaptidão a 'dominar intelectualmente' este fenômeno. Mas, malgrado as fórmulas embaraçosas, não se sai da ideia de que, se não se pode explicar o religioso, dissolvendo-o em uma estrutura elementar, sua existência na história emerge de um ato irracional e arbitrário: escolha que é uma asneira (porque, fazendo-a, viram-se as costas à história) [...] Aqui ainda o que não se compreende em si mesmo (a opção religiosa que marca toda a história até nós...) é compreendido por um bom leitor que sabe, porque ele está localizado no fim da história do equívoco, mesmo se ele confessa não saber tudo: ele disso sabe o suficiente, em todo caso, para saber que *o* religioso emerge de um pecado original, relativamente ao qual ele não está enganado, ele ao menos. Dizer que ele sabe é uma forma de falar; ele *crê saber,* mais exatamente, graças a um sistema de projeção de si que lhe permite remontar a um ato aberrante como se ele dele fosse contemporâneo. Projeção surpreendente, a menos que ela não seja mais do que um véu colocado sobre a tese, mais indecente se ela fosse afirmada como tal, de que toda escolha religiosa, mesmo atual, é uma forma para o homem de rejeitar assumir sua história".

> guiar *aqui* e *agora* a apreensão do objeto religioso, porque, também, é sobre este plano que se situam, em verdade, as objeções às quais devo responder, e muito secundariamente sobre o plano da coerência intrínseca do projeto ou de sua adequação aos fatos. (...) Há uma positividade subjetiva da experiência do sagrado e da relação de dívida com o invisível da qual se pode retirar o núcleo primordial e a gama das transformações. Simplesmente, tanto na sua significação individual como na sua significação coletiva, a atitude religiosa me parece dever ser considerada como um *possível*, ao lado de outros possíveis e não como uma necessidade constitutiva e permanente. E possível altamente sensato – dizer que sua adoção é sem razão, sem causa exterior assinalável, não é dizer que ela é desarrazoada. Os dois níveis, pessoal e social, se comunicam intimamente: se há uma tarefa que sugere a teoria da religião é bem a de reconsiderar a articulação entre organização subjetiva e formas do liame social[712].

Então, conforme ao que Gauchet nos ensina, o processo de abandono da heteronomia e de saída desta lógica das sociedades essencialmente religiosas se desenrola a partir do surgimento do Estado (tomado em sentido lato). Este estabelece separações nas organizações sociais, entre os governantes e os governados e internaliza na sociedade uma cisão que antes não existia (a divisão concernia exclusivamente ao binômio divino-terrestre). Isto provoca um revolvimento inédito na estrutura que funcionava até o momento. Neste sentido, o ser humano – em lugar de se ver simplesmente como uma parte de um todo, como um elemento integrante, inserido em um conjunto imutável e que ele não pode modificar – buscará se fazer sujeito da história, transformar o que lhe circunda, tomar a história e fazer dela o motor do desenvolvimento da sociedade. Começa um processo de abandono do assujeitamento, um processo a fim de devir *sujeito*, *autônomo*.

Mas este *processo de saída da religião* não será possível senão em virtude da ocorrência de duas outras descontinuidades radicais na história da humanidade, que se seguem ao advento deste "Estado" considerado *lato sensu*. A primeira descontinuidade chega por volta de 1.000 a. C. e Gauchet a definirá, a partir de Karl Jaspers, como *« la période axiale »*. Esta descontinuidade vai ter um alcance enorme (na Pérsia, na China, na Índia, na Grécia, na

---

[712] « Admettre qu'il y ait choix, c'est admettre que dans le principe une autre attitude que religieuse est possible. Il faut donc qu'il n'y ait pas de choix, seule une conception intégrant le sens du sacré comme nécessité constitutive et permanente de l'être humain étant recevable. Cela n'établit pas *a contrario* la justesse des idées que j'avance. Cela définit simplement leurs conditions de possibilité au plan des présupposés susceptibles de guider *ici* et *maintenant* l'appréhension de l'objet religieux, puisque aussi bien c'est sur ce plan que se situent en vérité les objections auxquelles il me faut répondre, et très secondairement sur le plan de la cohérence intrinsèque du propos ou de son adéquation aux faits. (...) Il y a une positivité subjective de l'expérience du sacré et du rapport de dette à l'invisible dont on peut dégager le noyau primordial et la gamme des transformations. Simplement, dans sa signification individuelle comme dans sa signification collective, l'attitude religieuse me paraît à considérer comme un *possible* à côté d'autres possibles et non comme une nécessité constitutive et permanente. Et possible hautement sensé – dire que son adoption est sans raison, sans cause extérieure assignable, ce n'est pas dire qu'elle est déraisonnable. Les deux niveaux, personnel et social, communiquent intimement : s'il est une tâche que suggère la théorie de la religion, c'est bien de reconsidérer l'articulation entre organisation subjective et formes du lien social », GAUCHET (2002), p. 87 e 89.

Palestina) e vai consistir no estabelecimento de uma "nova representação do divino, concebido como radicalmente transcendente"[713]; este período é caracterizado pela "aparição de uma divindade de outro mundo" e por "uma rejeição religiosa deste mundo"[714]. As religiões que surgiram a partir daí (judaísmo, zoroastrismo, budismo, confucionismo, taoísmo e também o platonismo) se inserem em um movimento que busca retirar a divindade do mundo da imanência, colocando os deuses em um plano totalmente outro; estas religiões orientam os seres humanos a "se destacarem de seu mundo de aparências e de ilusões" e "criam o que Nietzsche chamou de 'além-mundos' [*Hinterwelt*, mundo de trás]"[715]. E Gauchet, conferindo uma atenção de todo especial ao judaísmo, monoteísmo (uma invenção dos judeus), vai sustentar que, longe de promover uma diminuição, um achatamento do ser humano, esta religião termina por valorizá-lo em seu caráter de indivíduo, na medida em que ela se apoia em um Deus de todo transcendente, que está em um outro plano, um outro mundo, de todo diverso com relação ao mundo terrestre e, por conta disso, este Deus *tende* assim – em função deste destacamento da organização social – a *liberar o indivíduo*[716]. Dir-se-á simplesmente "tende", pois o processo de saída da religião e de passagem da heteronomia à autonomia dependerá ainda de *uma outra descontinuidade radical:* o advento do *cristianismo*, que vai permitir o surgimento de um mundo humano autônomo a partir do mundo religioso[717].

A novidade inexorável do cristianismo é justamente o fenômeno da *encarnação*, um Deus que se encarna, que se faz homem e que vem a estabelecer uma nova e eterna aliança entre a humanidade e a divindade. Isto não tinha jamais sido antes concebido[718]. Mas, ao mesmo tempo em que Deus se encarna e habita entre os homens, ele estabelece uma *cisão fundamental* entre o mundo divino e o mundo terrestre. No célebre diálogo entre Jesus e Pilatos, o acusado revela que "seu reino não é deste mundo"[719]. No cristianismo, então,

---

[713] « nouvelle représentation du divin conçu comme radicalement transcendant », CANTIN, Serge. *op. cit.* p. 505.
[714] GAUCHET (2005), p. 65.
[715] « se détacher de leur monde d'apparences et d'illusions » ; « créent ce que Nietzsche a appelé des "arrière-mondes" », CANTIN, Serge. *op. cit.* p. 505.
[716] Ibid., p. 505.
[717] Ibid., p. 505.
[718] Percebe-se, assim, que a religião cristã está assentada no milagre da encarnação, o cristianismo é este milagre e sem ele não encontra nenhuma sustentação.
[719] Conforme Jo 18, 36; também o abismo entre os mundos pode ser deduzido a partir de Lc 16, 26. Sobre o acirrado diálogo entre Jesus e Pilatos, nomeadamente sobre a questão do Reino e da verdade, do encontro entre dois mundos, o mundo histórico e o atemporal, o mundo dos fatos e mundo da verdade, vale referir AGAMBEN, Giorgio. Io e Ponzio Pilato. *Vita*. Milão, 30 set. 2013. Disponível em: <http://www.vita.it/it/article/2013/09/30/io-e-ponzio-pilato/124749/>. Acesso em: 02 mar. 2019. E, mormente, AGAMBEN, Giorgio. *Pilatos e Jesus*. Tradução de Silvana de Gaspari e Patricia Peterle. São Paulo: Boitempo; Florianópolis: UFSC, 2014. p. 37 e seguintes.

instaura-se um destacamento radical entre o "cá-embaixo" e o "para além". Deus se coloca como um estrangeiro em relação ao mundo da imanência. Entretanto, na mesma medida em que se anuncia esta ruptura importante entre o religioso e o terrestre, há também uma valorização do mundo empírico, da história. Um novo mundo terrestre floresce, a partir do mundo religioso (o estabelecimento de uma nova e eterna aliança constrói um novo mundo). O humano então é chamado a tomar posse desta nova realidade, a dominar este mundo, a transformá-lo[720]. O divino se destaca, e o terrestre é entregue ao ser humano. A relação entre o indivíduo e o mundo temporal é modificada. O humano devém sujeito, e o mundo devém objeto. Coloca-se a questão que concerne à *dominação do mundo*. O mundo agora pertence ao ser humano, o terreno concerne a este, as coisas do mundo lhe são entregues. Há agora um sujeito que faz suas próprias leis, que toma as rédeas do mundo, que o transforma, que o domina. O processo de passagem da heteronomia à autonomia denuncia que a lei agora será deliberada e decidida pelo ser humano mesmo, pela sociedade mesma, sem interferência divinas, exteriores; um processo pelo qual o mundo não está mais sujeito à intervenção direta e aos comandos exclusivos do divino; o mundo não é mais *animado*, *encantado;* o divino sai de cena, ele desaparece da imanência, em um processo de *desencantamento do mundo*. E nesta passagem da heteronomia à autonomia (que caracteriza a sociedade na qual nós hoje vivemos), segundo Gauchet, o cristianismo exerce um papel capital, sendo justamente a religião que tornou possível esta *saída* do mundo encantado, paradoxalmente, *"a religião da saída da religião"*[721].

---

[720] Faz-se importante aqui lembrar dos ensinamentos de Descartes: « Mais, sitôt que j'ai eu acquis quelques notions générales touchant la physique, et que, commençant à les éprouver en diverses difficultés particulières, j'ai remarqué jusques où elles peuvent conduire, et combien elles diffèrent des principes dont on s'est servi jusques à présent, j'ai cru que je ne pouvais les tenir cachées sans pécher grandement contre la loi qui nous oblige à procurer autant qu'il est en nous le bien général de tous les hommes : car elles m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie ; et qu'au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle, connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux, et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature » (DESCARTES, René. *Discours de la méthode*. Disponível em: <http://bibliothequenumerique.tv5monde.com/livre/33/Discours-de-la-methode>. Acesso em: 19 nov. 2018). Traduzo referida passagem nas seguintes linhas: "Mas, tão logo eu adquiri algumas noções gerais concernentes à física e que, começando a experimentá-las em diversas dificuldades particulares, eu notei quão longe elas podem conduzir e o quanto elas diferem dos princípios dos quais nós nos servimos até o momento, eu acreditei que eu não podia as manter ocultas sem pecar grandemente contra a lei que nos obriga a fornecer o tanto quanto há em nós o bem geral de todos os homens: porque elas me fizeram ver que é possível chegar a conhecimentos que sejam extremamente úteis à vida; e que, em lugar desta filosofia especulativa que se ensina nas escolas, pode-se encontrar uma prática, pela qual, conhecendo a força e as ações do fogo, da água, do ar, dos astros, dos céus, e de todos os outros corpos que nos circundam, tão distintamente quanto nós conhecemos os diversos ofícios de nossos artesãos, nós poderíamos empregá-los da mesma forma a todos os usos aos quais eles estão aptos, e assim nos tornarmos como mestres e possuidores da natureza".

[721] *« la religion de la sortie de la religion »,* GAUCHET (2005), p. 11.

Segundo Gauchet, a saída da religião é um fenômeno eminentemente ocidental. E, no fundo, todas as sociedades *são chamadas a saírem da religião.* A racionalidade ocidental se impôs por toda parte, e, uma vez que nós tomamos as ferramentas desta racionalidade moderna, nós somos levados inexoravelmente a entrar neste processo de saída da religião. Mesmo as comunidades mais restritas, as organizações religiosas as mais fervorosas, mesmo os muçulmanos, por exemplo, que lutam com todo o seu vigor para resistir a este movimento, todos – uma vez que tomam os instrumentos da modernidade – são inseridos no interior deste processo inexorável de saída da religião.

Mas quais são as consequências de um processo como este, de passagem da heteronomia à autonomia, de saída da religião? Segundo Gauchet, entrar no mundo moderno não é entrar em um mundo *explicado pela razão*, é antes entrar em um mundo em que a razão tenta explicar, sem, entretanto, lograr aportar estas desejadas explicações. Ao passo que, nas sociedades religiosas, havia respostas, respostas eram dadas, a religião trazia explicações; o mundo moderno, de sua parte, entrega a realidade ao indivíduo, dando-lhe autonomia, mas também este mundo o deixa à sua própria sorte. Se, de um lado, o integrante da sociedade primitiva não era propriamente um indivíduo, mas alguém que fazia parte de um todo imutável, ligado ao passado, à comunidade, de outro, ele sabia qual era o seu lugar e recebia respostas; nós, modernos, ao contrário, nós deviemos indivíduos, sujeitos, autônomos, inteiramente responsáveis, mas também dramaticamente *despossuídos de explicações.* Neste sentido, malgrado a autonomia libere o humano e o chame a tomar as rédeas de sua história, a se dar suas próprias regras e a transformar o mundo, esta autonomia não aporta respostas às questões as mais fundamentais da existência humana. Nós somos sujeitos, autônomos, livres, em uma sociedade de democracia liberal, mas não é por isso que nós temos (nós, os sujeitos) esclarecimentos às nossas questões as mais essenciais. Como nos indica Alexis de Tocqueville, o passado não esclarece mais o porvir, e o espírito agora, embora de posse da autonomia, caminha nas trevas[722]. O risco teria sido detectado pelas sociedades primitivas, que então teriam feito esta *escolha inconsciente* de recusar entrar na história e devir sujeitos

[722] « Quoique la révolution qui s'opère dans l'état social, les lois, les idées, les sentiments des hommes, soit encore bien loin d'être terminée, déjà on ne saurait comparer ses œuvres avec rien de ce qui s'est vu précédemment dans le monde. Je remonte de siècle en siècle jusqu'à l'antiquité la plus reculée ; je n'aperçois rien qui ressemble à ce qui est sous mes yeux. Le passé n'éclairant plus l'avenir, l'esprit marche dans les ténèbres », TOCQUEVILLE, Alexis de. *De la démocratie en Amérique*. Paris: Institut Coppet, 2012. p. 614 ; "Embora a revolução que se opera no estado social, nas leis, nas ideias, nos sentimentos dos homens, esteja ainda bem longe de estar acabada, já não podemos comparar suas obras a nada do que foi visto precedentemente no mundo. Eu remonto de século em século até a antiguidade a mais longínqua; eu não percebo nada que se assemelhe a isto que está diante de meus olhos. O passado não esclarecendo mais o porvir, o espírito caminha nas trevas" (em tradução nossa).

autônomos; havia nelas uma relação consentida e paradoxal de "posse por meio de um desapossamento"; tais sociedades "*possédaient tout en consentant à leur dépossession*".

Sair da religião é sair de um mundo regido por uma *alteridade fundamental*, é sair de um regime de *"desapossamento de si"*. O indivíduo-sujeito o fez dessa forma, quando ele agarrou a autonomia e enveredou para a democracia moderna. Se, por um lado, o ser humano se liberou dos entraves próprios à integração de uma comunidade religiosa, por outro, a consequência nefasta que pode ser constatada é que, assim o fazendo, o humano terminou por se fechar na produção e na transformação do mundo, ocupando-se, de maneira infatigável e exclusiva, a exercer sua autonomia[723]; o resultado disso é a desconsideração que o homem-indivíduo-sujeito lança sobre a necessidade de reflexão com relação às questões as mais fundamentais de sua própria natureza; o indivíduo moderno termina por escamotear os desafios os mais sérios de sua existência mesma. As ditas "questões sem resposta"[724] –

---

[723] Nesse sentido, por exemplo, vemos o indivíduo, em nossa contemporaneidade, extremamente ocupado – à exaustão – em exercer sua autonomia, aprimorar suas técnicas, encontrando-se absorto em aperfeiçoar seus instrumentos, ferramentas, dispositivos. Com efeito, podemos perceber o atual e inaudito desenvolvimento frenético da técnica (e, inclusive, suas evidentes e inafastáveis consequências políticas).

[724] Gauchet diz que "o declínio da religião se paga com a dificuldade de se ser", de ser si mesmo. A sociedade pós-religião é uma sociedade "psiquicamente extenuante para os indivíduos, onde nada os socorre nem os apoia mais face à questão que volta a eles de toda parte permanentemente: por que eu? Por que nascer agora, quando ninguém me esperava? O que se quer de mim? O que fazer de minha vida quando eu estou só a sobre ela decidir? Serei sempre como os outros? Por que isto – a doença, o acidente, o abandono – recai sobre mim? Para que bem haver vivido se se deve desaparecer sem deixar traços, como se, aos olhos dos outros, você não tivesse vivido? Nós estamos condenados a viver doravante a nu e na angústia, o que nos foi mais ou menos poupado desde o começo da aventura humana, pela graça dos deuses"; « Le déclin de la religion se paie en difficulté d'être-soi ». [La société d'après la religion est une société] « psychiquement épuisante pour les individus, où rien ne les secourt ni ne les appuie plus face à la question qui leur est retournée de toutes parts en permanence : pourquoi moi ? Pourquoi naître maintenant quand personne ne m'attendait ? Que me veut-on ? Que faire de ma vie quand je suis seul à la décider ? Serai-je jamais comme les autres ? Pourquoi est-ce que cela – la maladie, l'accident, l'abandon – tombe sur moi ? À quoi bon avoir vécu si l'on doit disparaître sans laisser de traces, comme si, aux yeux des autres, vous n'aviez pas vécu ? Nous sommes voués à vivre désormais à nu et dans l'angoisse ce qui nous fut plus ou moins épargné depuis le début de l'aventure humaine par la grâce des dieux » (GAUCHET (2005), p. 406). Pode-se verificar uma similitude notável entre estas sérias questões que coloca Gauchet e os *Pensées* de Blaise Pascal. Quando este fala de « l'homme placé entre deux infinis » (o homem colocado entre dois infinitos), ele afirma que « III - Quand je considère la petite durée de ma vie absorbée dans l'éternité précédant et suivant : le petit espace que je remplis et même que je vois ; abîmé dans l'infinie immensité des espaces que j'ignore et qui m'ignorent, je m'effraye et m'étonne de me voir ici plutôt que là ; car il n'y a point de raison pourquoi ici plutôt que là, pourquoi à présent plutôt que lors. Qui m'y a mis ? Par l'ordre et la conduite de qui ce lieu et ce temps a-t-il été destiné à moi ? *Memoria hospitis unius diei praetereuntis* [L'espoir de l'impie est comme un duvet chassé par le vent, comme l'écume poussée par le flot, comme la fumée qui se perd dans les airs, comme le souvenir de l'hôte d'un jour qui n'a fait que passer]. IV – Pourquoi ma connaissance est-elle bornée ? ma taille ? ma durée ? à cent ans plutôt qu'à mille ? Quelle raison a eue la nature de me la donner telle, et de choisir ce nombre plutôt qu'un autre dans l'infinité ? Desquels il n'y a pas plus de raison de choisir l'un que l'autre, rien ne tentant plus que l'autre » (PASCAL, Blaise. *Les Pensées*. Paris: P. Lethielleux, 1896. p. 40). Traduzimos da seguinte forma: "III – Quando eu considero a pequena duração de minha vida absorvida na eternidade precedente e seguinte, o pequeno espaço que eu preencho e mesmo que eu vejo; arruinado na infinita imensidão dos espaços que eu ignoro e que me ignoram, eu me aterrorizo e me surpreendo de me ver aqui antes que ali; porque não há razão por que aqui antes que ali, porque no presente antes que em outro momento. Quem aí me colocou? Pela ordem e pela conduta de quem este lugar e este tempo foram destinados a mim: *Memoria hospitis unius diei praetereuntis* [a esperança do ímpio é como uma pluma caçada pelo vento, como a espuma empurrada pela torrente, como a fumaça que se perde nos ares, como a

malgrado venham por vezes inexoravelmente a perturbar o pensamento do indivíduo moderno – terminam por serem desconsideradas, desprezadas, esquecidas.

Em uma época na qual o passado e a heteronomia não mais fornecem respostas, o homem está a marchar em meio às trevas, e deve, assim, buscar em si explicações para suas inarredáveis agruras; deve, assim, se haver consigo, com sua consciência, com sua razão; dessa forma deve enfrentar suas tribulações, as quais, malgrado suas certezas modernas, vêm lhe perturbar; a bengala lhe foi retirada e, então, assim, por suas próprias pernas, deverá (na escuridão) caminhar, e, como diz o poeta, não importa, caminhe o que caminhar, "por longe que o homem vá, jamais fugirá de si"[725].

Neste sentido, contrariamente ao homem da religião, o homem moderno, autônomo, caminha nas trevas. E é importante notar também que, uma vez que o indivíduo moderno está na história e não tem mais a religião para lhe dar respostas, é agora a questão *política* que vai se impor e se colocar de forma ainda mais aguda. O homem está só, autônomo, ele caminha nas trevas de sua racionalidade moderna e deve ainda inexoravelmente buscar viver em conjunto, com o outro, seu cossocietário. E isto diante de um corte profundamente aberto no seio da sociedade, um corte que estabelece divisões, hierarquias, poderes e diferenças, um grande abismo que se instalou como uma herança por conta da saída da divindade do mundo da imanência.

6.7 LIMIAR

Gauchet apresenta um processo de desencantamento do mundo, em que a religião, de modo paulatino, deixa de operar como o elemento político integrador e organizador da sociedade. Havendo o indivíduo tomado as rédeas de sua história e privilegiado uma autonomia – em detrimento de uma heteronomia, de uma ação divina no campo da imanência –, abre-se uma cisão entre os mundos do aquém e do além, os quais, assim, vão cessar de se interpenetrarem, deixando a transcendência de operar no mundo da matéria. E o surgimento do Estado, em sua acepção moderna, vai aprofundar esta cisão. As discussões em torno das ingerências nos bens espirituais e temporais apontarão para o emergir de uma nova racionalidade política, em que o divino deverá se colocar como alteridade extremada em

---

memória do anfitrião de um dia que não fez senão passar]. IV – Por que meu conhecimento é limitado? Meu tamanho? Minha duração? A cem anos antes que a mil? Qual razão teve a natureza de me dá-la tal, e de escolher este número antes que um outro na infinitude? Dos quais não há mais razão em escolher um que outro, nada tentando mais um que outro".

[725] BRAUN, Jayme Caetano. *Payada do Negro Lúcio*. Disponível em: <http://www.juntandorimas.com/poesias/jayme/payadadonegrolucio.htm>. Acesso em: 07 jan. 2019.

relação ao político, esvaindo-se, assim, uma comunicabilidade entre instância espiritual e instância temporal. A razão é entronizada, e o indivíduo, autônomo, agora está só, sem o apoio do divino, em um mundo no qual apenas lhe resta se entender com seu próximo, no entreter-se da – não raro, amarga – relação política.

Na leitura de Carl Schmitt, interpretação esta que é chancelada por Giorgio Agamben, os principais conceitos por nós operados, no âmbito político, provêm da teologia e chegaram a nós, submetendo-se a um processo de secularização. A nosso sentir, tal tese entra em conexão com a interpretação gauchetiana, segundo a qual o Estado adjudicou-se a transcendência, estabelecendo-se enquanto autêntica entidade religiosa, de todo terrena, imanente, tendo como norte e preocupação uma outra espécie de salvação. Conforme nos advertirá Richelieu, "os Estados não têm substância depois deste mundo, sua salvação é a presente ou nenhuma"[726].

Este novo "altar" que se erige exorta os indivíduos ao abandono de suas comunidades naturais, as quais, até então, operavam como imãs de reunião social, como nós de encontro (político) das pessoas. O Estado coloca-se assim como único elo efetivo entre os seres humanos, como exclusivo elemento hábil a promover a genuína coesão social. A autêntica união político-social vai se dar a partir e por intermédio do Estado, e somente por meio dele.

Na medida em que a divindade sai de cena, e o indivíduo arvora-se em ser autônomo, colocando-se como agente histórico e tomando as ferramentas da modernidade, esta necessidade de transcendência, de *"dépassement de soi"* (que, invariavelmente, sempre revém a atormentar o humano), vai encontrar uma (relativa) saciedade no Estado, o qual, inclusive, enquanto religião da imanência, acabará por se revelar deveras exigente na devoção e no respeito solenes.

Nesta conjuntura, o Estado, no âmbito interno, almejará impor sua *universalidade*, colocando-se como única instituição capaz de garantir a quietude e a ordem, de forma a permitir a prosperidade coletiva. Colocar-se-á como instância soberana, independente, perpétua e absoluta, exigindo de seus súditos também uma obediência absoluta. Não conhecerá limitações, a não ser a satisfação do próprio interesse de Estado, desgarrado de qualquer outro interesse[727]. Contra tal processo, insurgir-se-ão os defensores de uma influência católica no âmbito político, advogando não se poder tencionar eliminar a ação da *Ecclesia* na conjuntura política. O Estado ou a ordem não poderiam ser tratados como fins em

[726] « Les États n'ont point de substance après ce monde, leur salut est présent ou nul », PLESSIS (1858), p. 195.
[727] Nesse sentido, vale retornar a Richelieu: "uns são os interesses de Estado que vinculam os príncipes; outros, os interesses da salvação de nossas almas" ; « autres sont les intérestz d'estat qui lient les princes et autres les intérestz du salut de nos âmes », PLESSIS (1854), p. 225.

si mesmos, devendo, pois, haver um *fim* (um fim político, um fim, inclusive, histórico), fim este que será consubstanciado no bem comum, na *utilitas publicae*. Nesse sentido, advogar a tese de que o Estado se basta seria uma completa heresia.

Dar-se-á, pois, um embate entre duas orientações, entre dois sistemas. De um lado, aqueles que objetivam definitivamente entronizar a razão de um Estado despido da influência eclesiástica, sustentando a competência exclusiva do Estado em relação às questões inerentes aos assuntos e aos interesses deste Estado; os assuntos da estatalidade devem ser tratados exclusivamente por meio deste Estado, o qual exibe lógica, exigências, moralidade e interesses próprios. Levantar-se-ão contra tal tese os teóricos críticos da razão de Estado; Papa Pio V, a propósito, batizará esta razão de *"razão do Inferno"*. Pensamentos tendentes a promover a separação entre Estado e Igreja seriam, assim, fonte de ateísmo e heresia. Referidos teóricos tencionarão, dessa forma, fazer frear esse movimento e, conforme os matizes adotados, ou vão rejeitar totalmente a razão de Estado, ou vão intentar abarcá-la e, estrategicamente, trazê-la para uma teoria que se amolde aos interesses eclesiásticos, destituindo-a, por conseguinte, de seus aspectos mais cáusticos; os planos de ataque a esta razão de Estado foram, portanto, desde a rejeição total e irrestrita até a sua adoção, com vistas a promover sua neutralização.

No âmbito externo, começa a ruir o projeto católico-escatológico de implementação do último, universal e definitivo Império cristão. Estabelece-se um cenário de competição, de inafastável concorrência entre os Estados. A história se abre, e a concepção de tempo muda. Não se está mais orientado ao fim da história, mas se está frente a uma história que se protrai no tempo indefinidamente; há um cenário de concorrência estatal indefinida e infinita; há uma pluralidade irreversível de Estados, Estados estes que deverão disputar entre si; tencionarão cada qual exportar suas produções, cada vez mais, e importar, em retorno, mais e mais, riquezas, cada qual ambicionando devir cada vez mais rico e potente, e velando, por outro lado, para não ser ultrapassado por seu vizinho. Estabelecer-se-á, de consequência, um paradigma orientado à balança, ao equilíbrio de poder.

O processo de desencantamento do mundo está posto, e em marcha. E, na leitura de Gauchet, o cristianismo tem aí um peso e um protagonismo insofismáveis; tratar-se-ia da "religião da saída da religião", a religião sem a qual este processo político não teria se dado (ao menos não da forma como se deu; e penso, a propósito, que Agamben estaria de acordo com esta interpretação...). Tal processo favoreceu o estabelecimento da autonomia humana, ao mesmo tempo que destruiu as comunidades. A religião não é mais prática político-social, mas transformou-se sobretudo em uma mera convicção de ordem íntima e pessoal. A religião tem a ver com o indivíduo, não mais com a coletividade. O Estado quebrou este elo

indivíduo-comunidade, e o papel político da religião esvaiu-se. Este me parece o sentido da afirmação, feita por Gauchet, de que estamos em uma sociedade na qual "a religião não mais organiza". A Igreja não se coloca mais como elemento, por excelência, da coesão social.

Em uma sociedade na qual a Igreja perdeu sua função de integração política dos indivíduos, em uma sociedade na qual a religião não mais "organiza", afigura-se necessário que outra instituição tome este lugar e se coloque como a entidade hábil a exercer o papel de se revelar como o nó social *par excellence*. O papel integrador e articulador se transferirá, com efeito, para o Estado; mas, dentro deste Estado, erigir-se-á uma instituição como a responsável por manter a ordem, reunir as pessoas, conhecer a população, conduzir suas ações, velar pelos costumes, pela moralidade, conhecer, ademais, os dados e os recursos deste Estado (e também dos demais Estados), zelar pela beleza e pelo esplendor das cidades. Tal instituição, "estatal", que terá por função operar como nó social é, pois, a *polícia*. Com efeito, à míngua de uma coesão propiciada pela via eclesiástica, pelo âmbito espiritual, pelas comunidades naturais, pela religiosidade, esta articulação, esta organização político-social, esta coesão, a partir de agora, se dará por outras vias, e Foucault nos dá algumas pistas, a partir da teoria da polícia. Instituição oriunda da racionalidade política da razão de Estado e sem a qual tal razão não conseguiria definitivamente se instalar, a polícia exibirá algumas nuances peculiares as quais, no capítulo seguinte, a partir de Michel Foucault, tencionaremos analisar.

Neste diapasão, no capítulo que se seguirá, buscaremos apresentar este processo de desencantamento do mundo a partir da passagem, feita por Foucault, da racionalidade própria ao *pastorado cristão* em direção à racionalidade própria à *razão de Estado*. Há, pois, uma alteração de racionalidade, convolando-se um modo de pensar político em outro; Foucault vai mostrar como se passa de uma forma pastoral a uma racionalidade política própria à razão de Estado; e como a polícia exercerá um papel fundamental na consolidação deste novo paradigma que os séculos XVI e XVII nos aportaram.

Encontramo-nos em uma modernidade na qual, conforme Gauchet, *a razão vai tentar tudo explicar*. Não será diferente em relação à "razão de Estado". A razão de Estado, por intermédio do ofício policial, vai buscar tudo saber, tudo conhecer e tudo explicar. E vale lembrar, *en passant* e a propósito, que, hodiernamente, é "por razões de segurança" (expressão inextricavelmente ligada à polícia e à razão de Estado) que este Estado, cada vez mais voltado para si e para sua própria conservação, buscará – a partir daquele movimento pendular que articula publicidade e segredo – esclarecer a prática de seus atos, por vezes os mais funestos e incompreensíveis.

7 O GOVERNO DE TODOS E DE CADA UM: A RAZÃO DE ESTADO E A POLÍCIA

« La police, c'est le coup d'État permanent ».
M. Foucault

Vimos, a partir de Gauchet, como talvez subjazesse sob a discussão atinente ao conceito da razão de Estado um debate mais amplo e fulcral: aquele respeitante à própria formação da estatalidade; a luta em torno do conceito de Estado e o intrínseco embate entre imanência e transcendência. Gauchet apontou para um processo de *desencantamento do mundo,* de passagem de uma heteronomia, na qual o indivíduo buscava explicações a partir de imperativos religiosos e tradicionais, para uma autonomia, processo em que – vigente o imperativo da razão – o humano acaba por tencionar encontrar saídas e organizar-se a partir de suas próprias competências, sem, *a priori*, recorrer a um outro, exterior a si. Nessa toada, parece-nos importante trazer à baila, nesse momento, um outro viés da discussão político-estatal, que muito bem se conecta – a nosso ver – com esta conjuntura de embate entre heteronomia e autonomia: o *poder pastoral*, que, vislumbrado a partir dos trabalhos, nomeadamente, de Michel Foucault, acabou por muito nos esclarecer sobre o paradigma moderno do governo de todos e de cada um. Neste processo, em que fundamental e protagonista é o papel da razão de Estado, bem se perceberá (i) o embate havido entre heteronomia e autonomia e (ii) o movimento em direção à reivindicação à *universalidade estatal* e ao *governo da totalidade*, mas sem se perder de vista, por outro lado, a exigência política à *administração dos detalhes*, da individualidade de cada um dos cidadãos. A partir de um paradigma – talvez poderíamos adjetivá-lo de *paradoxal* – de governo, em que todos são considerados e *também* cada um, o Estado vai arvorar-se em princípio de unidade e, então, lograr desenvolvimento nos tempos modernos e contemporâneos – e Foucault vai cravar as raízes de tal fenômeno nos longínquos processos atinentes ao modelo pastoral provindo do Oriente. Vale referir que, com o advento da razão de Estado, o filósofo francês vai apontar para a existência, ousamos dizer, de uma *ruptura*, de uma *mudança de racionalidade*. Todavia, os elementos da lógica pastoral estarão longe de serem abandonados; de fato, foram recolhidos, ressignificados, considerados e aplicados, sob nova roupagem, mesmo após o (ou, poderíamos dizer, *sobretudo a partir do*) século XVIII, quando os fisiocratas promoveram a virada decisiva.

Nesse contexto, considerando a máquina bipolar agambeniana, as análises de Foucault deixam entrever uma razão de Estado pendendo sobremaneira para o polo do

governo; a razão de Estado é, em larga medida, o fundamento da governamentalidade foucaultiana. Nada obstante, em momentos muito excepcionais, esta razão de Estado poderá assumir um revestimento próprio à soberania, agindo por meio do golpe de Estado (como será visto no capítulo seguinte, destinado especificamente a tal tema).

Nesse sentido, buscaremos, com o presente capítulo, expor (i) esse deslocamento de racionalidade constatado; (ii) a percepção de como Foucault – nessa passagem de desencantamento, partindo do modelo pastoral – teoriza e considera essa razão de Estado e (iii) uma análise sobre a instituição que, na ótica foucaultiana, fará valer a razão de Estado no âmbito da coletividade, apresentando-se como o ente, por excelência, capaz de promover a coesão social levada a cabo a partir da estatalidade: a polícia.

7.1 UMA RACIONALIDADE POLÍTICA

Michel Foucault busca se indagar acerca de algo que está a meio caminho entre o Estado, pensado enquanto organização política, e seus mecanismos, um tipo de *racionalidade* muito específica de que se lançou mão para o exercício do poder[728]. Para além de se questionar se os maiores desatinos e anomalias atinentes ao exercício do poder estatal se deram por um irracionalismo ou por um racionalismo exacerbado, Foucault entende mais producente perscrutar acerca deste *tipo específico de racionalidade,* inerente à entidade estatal, aduzindo que as práticas *políticas*, por este viés, aproximam-se muito às ações *científicas;* não é uma "razão em geral" que é posta em ação neste caso, mas um tipo muito específico de racionalidade, estudado, concebido, posto em obra de forma refletida e consciente quanto à sua singularidade[729]. Nesse sentido, o filósofo francês aponta que não se trata de levar a cabo ações políticas a esmo, praticando-as ao acaso ou unicamente conforme circunstâncias de momento, trata-se de uma racionalidade que contém uma lógica que perpassa e ultrapassa toda a história do Estado moderno.

Tal lógica, que, na Modernidade, conforme Foucault, é revelada em duas grandes doutrinas (a doutrina da *razão de Estado* e a doutrina da *polícia*), enraíza-se, todavia, muito antes, a partir de um modelo idealizado pelos povos orientais, sobretudo pelos hebreus, modelo este potencializado pelo cristianismo e instalado no curso da formação das sociedades ocidentais, fenômeno este que irradia seus efeitos até os tempos da atualidade. Neste sentido, esta racionalidade política que se estabelece, nos tempos modernos, por meio, nomeadamente,

---

[728] FOUCAULT (1994b), p. 149.
[729] Ibid., p. 150.

da teoria da razão de Estado e da polícia, inicia seu processo de conformação no âmbito dos povos orientais, a partir do que Foucault decidiu denominar um *poder pastoral*. Nesse sentido, o Estado moderno poderia ser visto também como uma *assinatura* deste modelo engendrado pelos egípcios, assírios, e, sobretudo, hebreus e maximizado pelo cristianismo primitivo.

7.2 O PODER PASTORAL

No texto *'Omnes et singulatim' : vers une critique de la raison politique*, Foucault assevera que, embora se perceba que, na Europa, sempre se caminhou para formas cada vez mais centralizadas de exercício do poder político[730], afigura-se interessante analisar uma outra espécie de poder, talvez contraditória a esta lógica centralizadora. Tratando sobre a experiência fundamental da "individualidade", o pensador almeja perquirir acerca do vínculo entre identidade e um poder *individualizante*. Foucault assim propõe analisar uma particular espécie de transformação quanto às relações de poder. Em princípio, oposta a uma evolução em direção a um Estado centralizado, o filósofo francês sugere um exame sobre o desenvolvimento de *técnicas do poder orientadas ao indivíduo* e imbuídas da finalidade de *dirigi-lo de maneira permanente e ininterrupta.* Nesse sentido, assevera: "Se o Estado é a forma política de um poder centralizado e centralizador, chamemos pastorado o poder individualizador"[731].

De início, o pensador estabelece uma clara distinção: (i) a ideia de uma divindade, um rei ou um chefe, vistos como pastor, que conduz um rebanho de ovelhas, não se trata de ideia comum e uníssona nos povos romano e grego. Afora raras exceções, o tema do rei ou chefe pastor, que conduz seu rebanho, não está univocamente presente nos escritos gregos e romanos. De outra parte, (ii) nas sociedades orientais antigas, no Egito, na Assíria e na Judéia, tal ideia se afigura bastante evidente e familiar. Nesse sentido, o *faraó* se tratava de um *pastor* (inclusive, recebendo, no momento da coroação, um *cajado*), o *rei da Babilônia*, de igual modo, ostentava o título de *"pastor dos homens"*. Da mesma forma, Deus também se apresentava como pastor, conduzindo o rebanho humano a pastagens, alimentando-o, e salvando-o dos males. Nesse sentido, a associação entre Deus e o rei se mostra natural e

---

[730] Poderíamos talvez hoje – a partir das tendências nacionalistas que pululam cá e lá no Ocidente – apontar um refluxo e um questionamento a esse movimento de gradativa centralização do exercício do poder na Europa, constatado por Foucault (malgrado a força contundente que ostentam as decisões provindas de Bruxelas)...

[731] « Si l'État est la forme politique d'un pouvoir centralisé et centralisateur, appelons pastorat le pouvoir individualisateur », FOUCAULT (1994b), p. 136.

evidente, na medida em que ambos exercem funções em todo semelhantes: ambos cuidam e vigiam as mesmas ovelhas, o monarca, pastor terreno, guarda o rebanho do grande pastor celeste[732].

Foucault aponta uma diferença em relação aos hebreus. Para tal povo, que amplamente se utilizou da metáfora do rebanho, *só Deus é o autêntico e único pastor* (exceção positiva feita ao rei Davi, também nomeado "o pastor que deve reunir o rebanho"). Todavia, são diversas, segundo o pensador francês, as exceções negativas: os maus príncipes são, em regra, adjetivados de *maus pastores*, que dispersam o rebanho, fazendo nele se instalar a fome e aproveitando-se das ovelhas apenas em próprio benefício. De toda sorte, Deus é o único pastor, que verdadeiramente guia e pessoalmente conduz seu rebanho pelo bom caminho, leva-o a verdes pastagens para ali se alimentar e repousar[733].

Foucault aponta algumas distinções fundamentais entre o modelo do pastorado (provindo, pois, fundamentalmente, do Oriente) e o pensamento político grego:

(i) ao passo que a divindade grega possui a *terra* e, por meio desse domínio originário da terra, é que se tecerão as relações entre os deuses e o povo, no pastorado hebreu a relação fundamental se dará, não com a terra, mas com o *rebanho*. A relação primeira é de Deus-pastor com o rebanho; a partir daí, Javé prometerá ou concederá a terra às suas ovelhas.

(ii) o pastor reúne, conduz, *guia o rebanho*. A despeito de a noção de governante que apazigua e promove a união dos indivíduos na cidade estar presente entre os gregos, a estes é estranha a noção de "guia" dos indivíduos, de "condução" particular (há governo, condução *da cidade*, não do indivíduo). De outra parte, as ovelhas se reúnem ao mero assobiar ou tocar da música e, se o pastor desaparece, as ovelhas fatalmente se dispersam, ou

---

[732] Ibid., p. 137.

[733] Tal pode ser visto, por exemplo, no coração do Antigo Testamento, o Livro dos Salmos, em que, no Salmo 23: 1-4, é dito: "O Senhor é o meu pastor, nada me faltará. Deitar-me faz em verdes pastos, guia-me mansamente a águas tranquilas. Refrigera a minha alma; guia-me pelas veredas da justiça, por amor do seu nome. Ainda que eu andasse pelo vale da sombra da morte, não temeria mal algum, porque tu estás comigo; a tua vara e o teu cajado me consolam". Podemos ver a mesma analogia em passagens como as seguintes: "Tu, que és pastor de Israel, dá ouvidos; tu, que guias a José como a um rebanho; tu, que te assentas entre os querubins, resplandece" (Salmos 80:1); "As palavras dos sábios são como aguilhões, e como pregos, bem fixados pelos mestres das assembleias, que nos foram dadas pelo único Pastor" (Eclesiastes 12:11); "Então disse ele: Vi a todo o Israel disperso pelos montes, como ovelhas que não têm pastor; e disse o Senhor: Estes não têm senhor; torne cada um em paz para sua casa" (2 Crônicas, 18:16); "Porque assim diz o Senhor Deus: Eis que eu, eu mesmo, procurarei pelas minhas ovelhas, e as buscarei. Como o pastor busca o seu rebanho, no dia em que está no meio das suas ovelhas dispersas, assim buscarei as minhas ovelhas; e livrá-las-ei de todos os lugares por onde andam espalhadas, no dia nublado e de escuridão" (Ezequiel 34: 11, 12); "Apascentai o rebanho de Deus, que está entre vós, tendo cuidado dele, não por força, mas voluntariamente; nem por torpe ganância, mas de ânimo pronto; Nem como tendo domínio sobre a herança de Deus, mas servindo de exemplo ao rebanho. E, quando aparecer o Sumo Pastor, alcançareis a incorruptível coroa da glória" (1 Pedro 5: 2-4).

seja, "o rebanho existe pela presença imediata e pela ação direta do pastor"[734] (tais noções não estão presentes entre os gregos).

(iii) o pastor deve assegurar a *salvação* do rebanho. Nada obstante os gregos também vejam o chefe como um timoneiro que bem navega o "navio-cidade", deixando-o longe dos recifes, a ideia encontrada no pastorado é bastante diversa. Está-se, nos hebreus, diante da noção de uma benevolência *contínua*, *individualizada* e *final*. Tal não há entre os gregos.

A benevolência *contínua* evoca a ideia de um pastor que diuturnamente *cuida* de suas ovelhas, constantemente velando por elas, dando-lhes alimento, zelando permanentemente para que estejam seguras e livres da fome e da sede. Foucault assevera que ao deus grego era solicitado que houvesse terra fecunda e boas colheitas, não que estivesse, constante e quotidianamente, presente junto ao rebanho, cuidando deste.

A benevolência *individualizada* apontava para a necessidade de o pastor cuidar de *todas* as ovelhas. Todas devem restar saciadas, todas devem ser salvas, todas, sem exceções. É desse paradigma que provém a célebre passagem bíblica que aponta que, no momento em que, dentre cem, uma ovelha se perde, é tarefa do pastor deixar as noventa e nove e sair atrás daquela perdida, a fim de garantir a salvação de todas[735]. Portanto, há uma benevolência individualizada. É tarefa do pastor cuidar de todas e de cada uma, *omnes et singulatim* (tal não é familiar ao pensamento grego).

Por fim, a benevolência *final*, por meio da qual é compreendido que o pastor tem um *plano* para o rebanho; é *finalidade* do pastor reunir as ovelhas no redil, guardando-as em segurança, e guiá-las, conduzindo-as a pastagens fecundas.

(iv) o exercício do poder, por parte do pastor, está associado a um *dever*. Ao passo que o chefe político grego tomava decisões, e estas decisões deveriam ser no interesse de todos (do contrário, seria um mau governante), havia um aspecto *glorioso* no exercício do poder grego: se houvesse a necessidade de o governante pagar com a própria vida, em um sacrifício pela cidade, *v.g.*, em uma guerra, ele teria assegurada uma recompensa nada desprezível: a imortalidade. Ou seja, conforme Foucault, o chefe (ante a dignidade que acompanhava o exercício de sua autoridade) *nunca perdia*[736]. A benevolência pastoral, ao contrário, tinha muito mais a conotação de um sacrifício, um *devotamento*. Trata-se de uma importante, mas pesarosa e difícil, tarefa. O pastor é visto como aquele que se *sacrifica* por

---

[734] « le troupeau existe par la présence immédiate et l'action directe du pasteur », FOUCAULT (1994b), p. 138.
[735] Lc 15, 4 e seguintes.
[736] FOUCAULT (1994b), p. 139.

suas ovelhas; todas as suas ações são para o bem do rebanho, preocupa-se constantemente com o rebanho. Enquanto as ovelhas dormem, ele vigia. E, nesse ponto, Foucault assevera que o tema da *vigília* é bastante importante. O primeiro aspecto é que, justamente, todas as ações do pastor são para o bem do rebanho. O pastor age, trabalha, sacrifica-se para aqueles que nutre, cuida e vigia enquanto estão adormecidos. A segunda questão é justamente o *cuidado*. Cuida de todos, presta atenção em todos e em cada um. Conhece suas ovelhas no conjunto e no detalhe. Conhece no conjunto e em termos gerais, sabe a ordem das coisas, onde se encontram os melhores pastos, conhece as leis das estações; e, ademais, conhece o rebanho no detalhe, na particularidade de cada um de seus integrantes, sabendo das necessidades das ovelhas, uma a uma[737]. É nesse sentido que Foucault retoma comentário rabínico sobre o Êxodo, no qual são apontadas as qualidades de Moisés enquanto *bom pastor:*

> Uma vez mais, um comentário rabínico sobre o Êxodo descreve nos seguintes termos as qualidades pastorais de Moisés: ele enviava a pastar cada ovelha à sua vez – primeiro, as mais jovens, para lhes dar de comer a erva mais tenra; em seguida, as adultas, e enfim as mais velhas, capazes de pastar a erva mais coriácea. O poder pastoral supõe uma atenção individual a cada membro do rebanho[738].

Trata-se de algo bastante singular no curso da história, aponta Foucault. A ideia pastoral, pensada em termos políticos, é algo que modificou fortemente a sociedade da Antiguidade em suas mais basilares concepções.

Mas o pensador francês aponta que o tema do pastor não está de todo ausente na Grécia. Em Ilíada e Odisseia, a fim de apontar para a dignidade de sua função e de seu poder, Homero adjetiva os reis de *poimên laôn* (pastor de pessoas). Textos pitagóricos, de igual sorte, referem a questão do pastor. O tema aparece nos Fragmentos de Arquitas, em que *nomos* (lei) é ligado a *nomeus* (pastor): o pastor partilha; a lei determina. Zeus é tido como *Nomios et Némeios*, velando pelo alimento de suas ovelhas. Igualmente, o magistrado é tido como aquele que deve ser *philanthrôpos*, "é dizer, despojado de egoísmo. Ele deve se mostrar pleno de ardor e de solicitude, tal qual um pastor"[739]. Atendo-se especificamente aos textos *políticos* gregos, Foucault assevera que, quer se analisem os textos de Isócrates, Demóstenes ou de Aristóteles, o tema do pastorado não é verificado. Tal não é o caso de Platão, o qual

---

[737] Ibid., p. 139.

[738] « Une fois encore, un commentaire rabbinique sur l'Exode décrit dans les termes suivants les qualités pastorales de Moïse : il envoyait paître chaque brebis à tour de rôle - d'abord les plus jeunes, pour leur donner à brouter l'herbe la plus tendre ; puis les plus âgées, et enfin les plus vieilles, capables de brouter l'herbe la plus coriace. Le pouvoir pastoral suppose une attention individuelle à chaque membre du troupeau », ibid., p. 139.

[739] « c'est-à-dire, dépourvu d'égoïsme. Il doit se montrer plein d'ardeur et de sollicitude, tel un berger », ibid., p. 140.

frequentemente toca na relação "pastor-magistrado". Trata da questão em *Crítias*, *A República* e *As Leis*, discutindo a questão em profundidade em *O Político*. A partir deste texto, analisado em detalhe pelo pensador francês, este se indaga se seria viável entender-se, em Platão, o comandante da cidade como uma espécie de pastor. A fim de fazer frente a tal questionamento, Platão procede "por divisão". Foucault assim assevera sobre Platão:

> Ele estabelece uma distinção entre o homem que transmite ordens a coisas inanimadas (*e.g.*, o arquiteto) e o homem que dá ordens aos animais; entre o homem que dá ordens a animais isolados (a uma junta de bois, por exemplo) e aquele que comanda rebanhos; e, enfim, entre aquele que comanda rebanhos de animais e aquele que comanda rebanhos humanos. E nós encontramos aí o chefe político: um pastor de homens[740].

Mas o pensador francês assevera (i) que tal distinção ainda não se afigura satisfatória a Platão, que segue promovendo inúmeras outras subdivisões (entre animais selvagens e domésticos, aquáticos e terrestres, com chifres e sem chifres, com chifres de pé duplo e de pé único, os que se reproduzem por cruzamento e os que assim não o fazem, etc.) e (ii) que o método de opor os indivíduos a todos os outros animais talvez não seja um proceder de todo adequado. Nesse sentido, Foucault afirma, a uma, que Platão, por meio de tal diálogo, que se perde em inúmeras subdivisões, acaba por tornar inadequado o método de divisão para fins de análise da questão da natureza do poder do chefe da cidade; e, a duas, que, mesmo que haja claramente, no diálogo, esta referência ao chefe-pastor, o modo como tal é apresentado por Platão em seu texto transparece que o tema não era tranquilo e banal na Grécia, afigurando-se, antes, algo assaz controverso. No restante de *O Político*, analisado por Foucault, Platão atém-se a duas ordens de argumentos: argumentos metodológicos e argumentos provindos do mito do mundo que roda em torno do seu eixo.

Quanto aos argumentos metodológicos, vale apontar a ênfase conferida por Foucault ao fato de que não será a partir das diferenças entre as espécies integrantes dos rebanhos (animais ou humanos), mas sim a partir das características e funções do *pastor* e do *chefe da cidade* que se chegará à conclusão da existência ou não de um vínculo entre ambos. Perguntando-se sobre as tarefas do pastor, Foucault assevera que a este incumbe (i) estar sozinho no comando de seu rebanho; (ii) velar pela alimentação das ovelhas; (iii) delas cuidar quando estiverem doentes; (iv) tocar a música para reuni-las e guiá-las; (v) organizar a

---

[740] « Il établit une distinction entre l'homme qui transmet des ordres à des choses inanimées (*e.g.*, l'architecte) et l'homme qui donne des ordres aux animaux; entre l'homme qui donne des ordres à des animaux isolés (à un attelage de bœufs, par exemple) et celui qui commande à des troupeaux ; et, enfin, entre celui qui commande à des troupeaux d'animaux et celui qui commande à des troupeaux humains. Et nous retrouvons là le chef politique : un pasteur d'hommes », ibid., p. 141.

reprodução, a fim de que saiam as melhores crias[741]. A partir de tais aspectos, inerentes à metáfora pastoral nos textos do Oriente, em eventualmente se constatando alguma semelhança no pensamento grego, poder-se-ia então aí concluir pela existência de uma consonância entre os modelos de pensar o poder político. Mas tal não é o caso, conforme Foucault aponta, ao analisar a tarefa do rei, em relação à tarefa do pastor:

> E qual é a tarefa do rei com relação a tudo isso? Como o pastor, ele está só no comando da cidade. Mas, de resto, quem fornece à humanidade seu alimento? O rei? Não. O agricultor, o padeiro. Quem se ocupa dos homens uma vez que eles estão doentes? O rei? Não. O médico. E quem os guia pela música? O mestre de ginástica – e não o rei. Dessa forma, muitos cidadãos poderiam, de maneira absolutamente legítima, pretender o título de "pastor de homens". O político, como o pastor do rebanho humano, possui numerosos rivais. Em consequência, se nós queremos descobrir o que é, real e fundamentalmente, o político, nós devemos afastar dele "todos aqueles que o rodeiam", e, fazendo isso, demonstrar em que ele *não é* um pastor[742].

E então Foucault finaliza sua análise sobre o texto platônico, examinando seu argumento sobre o mito do mundo que gira sobre o próprio eixo. Em um primeiro momento, no mundo, cada espécie estava reunida em seu próprio rebanho, dirigido por um gênio-pastor. O rebanho humano, conduzido por um deus em pessoa, tinha à sua disposição o alimento à saciedade, não tinha a necessidade de se abrigar em casas ou cavernas, e, ao morrerem, os seres humanos voltavam à vida. Nesse sentido, Foucault aduz a frase de Platão, bastante particular no ponto: "A Divindade sendo pastor, os homens não tinham necessidade de constituição política"[743]. Ocorre que o mundo, então, gira em sentido contrário, e a divindade *deixa de ser pastora dos homens*. Os homens se encontram sós, à medida que obtiveram o acesso ao fogo. *Aí então se faz necessária a organização política.* E como ordená-la? Qual seria então a tarefa do chefe da cidade? Seria o seu papel o do pastor, como o faziam os deuses? De modo algum:

> Seu papel será doravante o de tecer uma tela sólida para a cidade. Ser um homem político não queria dizer alimentar, cuidar e educar sua progenitura, mas associar: associar diferentes virtudes; associar temperamentos contrários (impetuosos ou moderados), servindo-se da lançadeira da opinião popular. A

---

[741] Ibid., p. 142.

[742] « Et quelle est la tâche du roi à l'égard de tout cela ? Comme le pasteur, il est seul à la tête de la cité. Mais, pour le reste, qui fournit à l'humanité sa nourriture ? Le roi ? Non. Le cultivateur, le boulanger. Qui s'occupe des hommes lorsqu'ils sont malades ? Le roi ? Non. Le médecin. Et qui les guide par la musique ? Le maître de gymnase – et non le roi. Ainsi bien des citoyens pourraient-ils très légitimement prétendre au titre de "pasteur d'hommes". Le politique, comme le pasteur du troupeau humain, compte de nombreux rivaux. En conséquence, si nous voulons découvrir ce qu'est réellement et fondamentalement le politique, nous devons écarter de lui 'tous ceux dont le flot l'environne', et ce faisant démontrer en quoi il *n'est pas* un pasteur », ibid., p. 142.

[743] « La Divinité étant pasteur, les hommes n'avaient point besoin de constitution politique », ibid., p. 143.

> arte real de governar consistia em reunir os viventes "em uma comunidade que repousa sobre a concórdia e a amizade", e tecer assim "o mais magnífico de todos os tecidos". Toda a população, "escravos e homens livres, envolvidos nas suas dobras"[744].

Portanto, tema controverso, o detentor do poder político, o chefe da cidade não é, habitualmente, visto pelos gregos sob a qualidade de pastor. E mesmo que Platão, conforme ressalta Foucault, reconheça, no médico, no agricultor, no ginasta e no pedagogo, funções de pastor, o homem político com estes não pode se misturar. O homem político não tem nem mesmo condições de cuidar, um a um, dos doentes, velar pela alimentação de cada pessoa, guiar cada qual pela música ou promover o ensino individual. Nesse sentido, ao contrário dos trabalhadores acima referidos, o homem político não ostenta as funções de um pastor. A tarefa do chefe da cidade é formar e assegurar a unidade desta. "Em síntese, o problema político é aquele da relação entre o um e a multidão no contexto da cidade e de seus cidadãos. O problema pastoral concerne à vida dos indivíduos"[745].

Já referimos que o cristianismo se apropria desse modelo pastoral e o altera consideravelmente, a fim de adaptá-lo às suas exigências. Nesse sentido, em relação ao poder pastoral cristão, Foucault faz quatro considerações distintivas em relação ao pastorado hebreu.

(i) A questão da *responsabilidade*. Se, no poder pastoral em geral, há uma responsabilidade do pastor, a um só tempo, em relação à totalidade do rebanho e a cada uma das ovelhas dele integrantes, o pastorado cristão leva tal responsabilidade mais além, de modo que o pastor, agora, é responsável, não só por cada uma das ovelhas, mas ademais por cada um dos *atos* de cada uma das ovelhas. É dizer: o pastor não só é responsável por cada uma das ovelhas, mas também pelo que cada uma delas faz, por cada uma de suas ações; ao pastor é imputável tudo o que a ovelha pratica de bem e de mal. Tudo o que as ovelhas podem fazer, tudo o que pode a partir daí lhes ocorrer, tal é de responsabilidade do pastor. Nesse sentido, Foucault refere a existência de um complexo intercâmbio de pecados e méritos entre ovelha e pastor, de modo que tudo o que a ovelha fizer de errado também é imputável ao pastor, o qual por isso responderá no dia do Juízo Final. Nesse sentido, deixando a ovelha se perder, o pastor, da mesma forma, se perderá; mas ajudando a salvá-la, ele também se salvará. Se o

---

[744] « Son rôle serait désormais de tisser une toile solide pour la cité. Être un homme politique ne voulait pas dire nourrir, soigner et élever sa progéniture, mais associer : associer différentes vertus ; associer des tempéraments contraires (fougueux ou modérés), en se servant de la 'navette' de l'opinion populaire. L'art royal de gouverner consistait à rassembler les vivants 'en une communauté qui repose sur la concorde et l'amitié', et à tisser ainsi 'le plus magnifique de tous les tissus'. Toute la population, 'esclaves et hommes libres, enveloppés dans ses plis' », ibid., p. 143.

[745] « Bref, le problème politique est celui de la relation entre l'un et la multitude dans le cadre de la cité et de ses citoyens. Le problème pastoral concerne la vie des individus », ibid., p. 144.

pastor ficar preocupado consigo mesmo, deixará solta sua ovelha, que se perderá, ocasionando também a perdição dele, pastor. Mas se o pastor, despreocupando-se de si, preocupar-se integralmente com cada uma de suas ovelhas, chegando ao ponto de dar sua vida por elas, é aí que ele se salvará (objetivando salvar-se, se perderá; mas, perdendo-se pelas ovelhas, se salvará; buscando a salvação de suas ovelhas, ele também encontrará a sua). Nesse sentido, Foucault anota (i) a complexidade dos vínculos morais existentes, no pastorado cristão, entre pastor e ovelha e (ii) o pastorado cristão não se preocupa apenas com a vida de cada uma das ovelhas, mas com cada um dos atos destas, e de maneira absolutamente detalhada[746].

(ii) A questão da *obediência*. Entre os hebreus, o rebanho deve ser submisso a Deus, seguindo-o, uma vez que este é o pastor e, portanto, deve ter observada a sua vontade, a sua lei. No pastorado cristão, a especificidade que se coloca é a existência de uma relação de dependência individual e completa da ovelha para com seu pastor. E esta é uma das distinções mais marcantes entre o pensamento cristão e o pensamento grego. Foucault anota que o grego, a fim de que seguisse uma orientação, recomendação, um comando, deveria ser *racionalmente persuadido* a tanto[747]. Neste sentido, ele seguiria o médico, se este lograsse convencê-lo de que, procedendo daquela específica forma, de fato, obteria uma determinada cura; seguiria o pedagogo, se este lograsse fazê-lo entender que, de determinada maneira, obteria evolução em um determinado aprendizado; seguiria o chefe da cidade, se este exitosamente assim demonstrasse que aquela era a lei, que tal forma de proceder afigurava-se o melhor para a coletividade. E isso em cada e determinada específica situação. No pensamento cristão, a seu turno, a obediência será efetivada porque esta é a *vontade* do superior, do pastor. Não há um fim, para o qual os atos seguidos a título de obediência deverão apontar. Desloca-se a obediência, a qual não se trata mais de um meio para se atingir uma finalidade: *o fim é a própria obediência*. É pelo agir em obediência que a salvação – enquanto finalidade última do cristianismo – será alcançada. Se o grego obedecia porque esta era a lei ou a deliberação da cidade, o cristão obedecerá porque esta é a *vontade*. Se, de um lado, o pastor *sacrifica-se* e dá a sua vida por cada uma das ovelhas, estas, a seu turno, respondem-lhe com uma *obediência absoluta e total*. Há um liame individual, pessoal, de submissão em relação ao seu pastor:

> Nas *Instituições Cenobíticas* de Cassiano, encontramos muitas anedotas edificantes nas quais o monge acha sua salvação, executando os comandos os mais absurdos de seu superior. A obediência é uma virtude. O que quer dizer que ela não é, como nos gregos, um meio provisório para chegar a um fim, mas, antes, um fim em si mesmo. É um estado permanente; as ovelhas

[746] Ibid., p. 145.
[747] Ibid., p. 145.

> devem, em permanência, se submeter a seus pastores: *subditi*. Como o diz São Bento, os monges não vivem seguindo seu livre arbítrio; seu voto é de ser submisso à autoridade: *ambulantes alieno judicio et imperio*. O cristianismo grego denominava *apatheia* este estado de obediência. E a evolução do sentido desta palavra é significativa. Na filosofia grega, *apatheia* designa o império que o indivíduo exerce sobre suas paixões, graças ao exercício da razão. No pensamento cristão, o *pathos* é a vontade exercida sobre si, e para si. A *apatheia* nos livra de uma tal obstinação[748].

(iii) A questão do *conhecimento particular* do pastor em relação a cada uma de suas ovelhas. Foi dito que não basta ao pastor conhecer o rebanho, é preciso que ele conheça individualmente cada uma de suas ovelhas. Trata-se de um conhecimento particular, um conhecimento que *individualiza*. Tal questão é intensamente ampliada no pastorado cristão, a partir de três vieses: (a) o pastor deve conhecer as necessidades materiais de cada ovelha de seu rebanho, devendo provê-las quando assim se fizer imperioso; (b) o pastor deve saber o que acontece, deve saber o que fazem suas ovelhas, deve conhecer seus pecados públicos; (c) o pastor deve conhecer a alma de cada uma das ovelhas, saber sobre seus pecados os mais recônditos e como está o caminho dessa ovelha em sua necessária senda progressiva em direção à santidade e à vida eterna. Em ordem a favorecer esse conhecimento individual que o pastor deve possuir em relação a cada uma de suas ovelhas, o cristianismo tomará emprestado do pensamento grego, dois instrumentos muito importantes: o *exame de consciência* e a *direção de consciência*. Tais são utilizados pelo pastorado cristão não sem passar por uma profunda alteração: o *exame de consciência* foi utilizado entre pitagóricos, estoicos e epicuristas, tendo-se como postulado o exercício de o indivíduo promover um exame diário acerca de suas próprias ações, a fim de refletir sobre tudo o que fez de bem e de mal no cumprimento de seus deveres e assim aquilatar seu caminho em direção ao domínio de suas paixões e, dessa forma, ao domínio de si mesmo. A *direção de consciência*, a seu turno, se tratava de uma técnica praticada em espaços de maior cultura, em que os indivíduos davam e recebiam conselhos acerca de temas particularmente difíceis, diante de algum revés sofrido por ação do destino ou diante de alguma angústia ou inquietação pessoal[749]. No pastorado

---

[748] « Dans le *Institutions cénobitiques* de Cassien, on trouve maintes anecdotes édifiantes dans lesquelles le moine trouve son salut en exécutant les commandements les plus absurdes de son supérieur. L'obédience est une vertu. Ce qui veut dire qu'elle n'est pas, comme chez les Grecs, un moyen provisoire pour parvenir à une fin, mais plutôt une fin en soi. C'est un état permanent ; les brebis doivent en permanence se soumettre à leurs pasteurs : *subditi*. Comme le dit saint Benoît, les moines ne vivent pas suivant leur libre arbitre ; leur vœu est d'être soumis à l'autorité : *ambulantes alieno judicio et imperio*. Le christianisme grec nommait *apatheia* cet état d'obédience. Et l'évolution du sens de ce mot est significative. Dans la philosophie grecque, *apatheia* désigne l'empire que l'individu exerce sur ses passions grâce à l'exercice de la raison. Dans la pensée chrétienne, le *pathos* est la volonté exercée sur soi, et pour soi. L'*apatheia* nous délivre d'une telle opiniâtreté », ibid., p. 145-6.

[749] Ibid., p. 146.

cristão, a ovelha não apenas tomará conselhos e será dirigida nos momentos de aflição ou de revés, mas, ao contrário: será dirigida *a cada instante*. A direção de consciência se fará a cada momento. A ovelha deve deixar-se guiar a cada instante, ser guiada é um *estado,* forçosamente se perdendo a ovelha que não se sujeitar a tal condução de consciência: "quem não se submete a conselho algum murcha como uma folha morta, diz o eterno refrão"[750]. Relativamente ao exame de consciência, tal não era destinado a si mesmo, ao desenvolvimento de sua consciência, traduzindo-se muito mais em um exercício hábil a permitir uma *abertura integral ao diretor*, revelando-lhe os segredos mais íntimos e profundos da alma da ovelha. Foucault aponta, nesse sentido, a especificidade do pensamento cristão em relação ao mundo greco-romano, havendo o cristianismo logrado construir um sistema esteado no *tríplice* vínculo caracterizado por uma *obediência total*, um *conhecimento de si* e uma *confissão a outrem*[751]. E estes elementos nos levam ao quarto ponto, a mortificação.

(iv) – A questão da *mortificação*. Os exercícios de obediência, exame de consciência, direção de consciência, confissão a outrem, eles têm por finalidade uma *mortificação*, uma *renúncia* a este mundo, com vistas à aquisição da verdadeira vida, a vida eterna, em um outro mundo, *post mortem*. Esta renúncia ao mundo terreno e a si mesmo se trata de uma morte cotidiana, realizada paulatinamente e a cada dia, em uma preparação diária e constante à outra vida. Outrossim, vale lembrar que, se aos gregos a morte sublime era aquela em *sacrifício da cidade*, no pastorado cristão, em contrapartida, não há esta preocupação. A renúncia, a mortificação diária é uma espécie de *relação de si para consigo*, em nada sendo lembrada a questão da cidade. Foucault assevera que não é a primeira vez que a questão do poder pastoral se encontra associada ao tema da morte; todavia, o significado é completamente novo. Trata-se de algo inédito, não pensado por gregos e hebreus; um complexo jogo que trabalha com elementos como vida, morte, verdade, obediência, indivíduos, identidade, jogo este que transparece não ostentar relação com a questão da cidade e da necessidade de – a fim de que esta cidade possa funcionar – deverem-se promover sacrifícios em seu favor. O cristianismo parece traçar uma clara linha de demarcação entre a organização política e a seara da verdadeira vida (para cujo conseguimento o indivíduo deve reunir todas as suas forças e envidar todos os seus esforços). Foucault assevera, a propósito,

---

[750] « Qui ne souffre aucun conseil se flétrit comme une feuille morte, dit l'éternelle rengaine », ibid., p. 146.
[751] Ibid., p. 147.

que é na combinação entre, de um lado, o jogo da cidade e do cidadão e, de outro, o jogo do pastor e do rebanho que nossas sociedades se revelaram particularmente demoníacas[752].

O filósofo francês afirma que, a despeito de tais questões nos parecerem um tanto quanto longínquas, mostram-nos claramente que os problemas ali expostos são em grande medida os problemas que acompanham nossas sociedades. Neste sentido, as nossas questões, percebemos, parecem ter se colocado bastante cedo, acompanhando e abarcando toda a história das nossas instituições contemporâneas. Estes problemas dizem respeito "às relações entre o poder político operante no seio do Estado, enquanto contexto jurídico da unidade, e um poder que nós podemos chamar 'pastoral', cujo papel é velar, em permanência, pela vida de todos e de cada um, de auxiliá-los, de melhorar sua sorte"[753]. Foucault assevera que a famigerada questão do Estado-providência não revela tão-somente necessidades relacionadas à adoção de novas técnicas de governo, mas deve, sim, ser inscrita dentro deste contexto, em que o fenômeno aparece como "uma das extremamente numerosas reaparições do delicado ajustamento entre o poder político exercido sobre sujeitos civis e o poder pastoral que se exerce sobre os indivíduos viventes"[754].

Por conseguinte, o modelo pastoral – não muito familiar aos gregos e romanos, mas extremamente presente entre egípcios, assírios e hebreus – foi tomado pelo cristianismo primitivo e potencializado, com vistas ao exercício de uma influência contínua entre os indivíduos, por meio do descobrimento de uma *verdade*. Conforme o filósofo francês, surge aí um gênero bastante específico de condução humana, de caráter sobretudo *individualizante*.

Na lógica definida por Foucault como *pastoral*, o homem não é destinado a viver neste mundo, há uma economia da salvação e da obediência. O mundo se afigura encantado, repleto de prodígios, sinais, maravilhas. Há aí uma economia específica da verdade: uma verdade oculta, que deve ser ensinada pelos mestres, que deve ser descoberta, decifrada (estaríamos aí diante do paradigma heterônomo, exposto por Gauchet). Este modelo cederá espaço a uma nova lógica, passagem esta que se dará no período compreendido entre 1580 e 1650, com a fundação da episteme clássica. Um modelo específico então é buscado, saindo-se da analogia a Deus, ao pastor ou ao pai de família. Problematiza-se a questão da *res publica*. Para além de reinar, exige-se do rei um *suplemento à soberania*, uma alteridade a esta. Inicia-se, então, um processo de descoberta e de tentativa de compreensão deste novo fenômeno que

---

[752] Ibid., p. 147.

[753] « ont trait aux relations entre le pouvoir politique à l'œuvre au sein de l'État en tant que cadre juridique de l'unité et un pouvoir que nous pouvons appeler "pastoral", dont le rôle est de veiller en permanence à la vie de tous et de chacun, de les aider, d'améliorer leur sort », ibid., p. 144.

[754] « l'une des extrêmement nombreuses réapparitions du délicat ajustement entre le pouvoir politique exercé sur des sujets civils et le pouvoir pastoral qui s'exerce sur des individus vivants », ibid., p. 144.

surge e para o qual não há ainda um modelo definido, para o qual impende buscar-se um modelo. Trata-se de buscar uma *arte de governar*, de compreender-se o poder político a partir deste novo paradigma, que é o *governo*. Portanto, passa-se de uma economia *pastoral*, de uma economia das almas, para um *governo* político dos indivíduos e das populações[755].

É nessa toada que Foucault deseja descrever um outro episódio com importância particular na história deste governo dos indivíduos a partir de sua própria verdade; a questão estará ligada à formação do Estado em seu sentido moderno e se revelará a partir da inteligência de duas doutrinas: a doutrina da razão de Estado e a teoria da polícia. A doutrina da *razão de Estado* tencionou definir em que os princípios e os métodos do governo estatal poderiam diferir, por exemplo, da maneira pela qual Deus governava o mundo; o pai, sua família; ou um superior, sua comunidade. Quanto à doutrina da *polícia*, esta buscaria delinear (a) a natureza dos objetos da atividade racional do Estado, (b) os objetivos que este deve perquirir e (c) a forma geral dos instrumentos por ele empregados[756]. O conhecimento excelente de todos os elementos do Estado levará à devida organização, à boa condução, ao

---

[755] FOUCAULT (2004), p. 240-2. Este momento de virada discursiva pode ser visto, por exemplo, no pensamento de um dos maiores expoentes da Segunda Escolástica, o já citado filósofo e teólogo Francisco Suárez. Em *De Legibus*, não há dúvidas de que Suárez aplica o paradigma pastoral, apresentando uma analogia direta entre o pastor e o governante; assim como os prelados são pastores, ministros de Deus, devendo dar a vida por suas ovelhas, também nessa mesma lógica podemos compreender o governante no âmbito temporal, administrador do interesse público, ministro da comunidade e, por adição, ministro de Deus. Há, nesse sentido, traços do pastorado no pensamento suareziano. Por outro lado, percebemos que Suárez concebe uma franca cisão entre os âmbitos espiritual e temporal da potência soberana, já pensando um "governo" exclusivamente terreno. Assim, pode firmemente assentar que o soberano recebe o poder diretamente da comunidade – e somente indiretamente de Deus. O soberano apenas está nessa condição de governante porque, por intermédio da comunidade, obrigatoriamente assim recebeu o poder; não é dono, pois, daquilo que governa, mas ministro, delegatário, de forma que não pode se aproveitar da comunidade em benefício próprio, mas, ao contrário, deve governar em vista do bem dessa comunidade, da conservação desta e da igualdade de seus membros (cada qual sendo, igualmente, fonte da potência), comunidade esta que, no fim das contas, lhe outorgou o poder. Nesse sentido, ao mesmo tempo em que Suárez concebe a ação do paradigma pastoral no âmbito político, da mesma forma, fatia o âmbito da potência soberana em dois, estabelecendo uma clara cisão entre os campos material e espiritual do poder, concebendo, assim, um campo de ação política estritamente humano e terreno (apenas indiretamente sofrendo a intervenção divina): "Com efeito, o poder do governo que reside nos homens procede diretamente de Deus, como ocorre com a potestade espiritual, ou nasce imediatamente dos próprios homens, como sucede com o poder puramente temporal. Em ambos casos, contudo, essa potestade tomou assento em ordem ao bem comum da sociedade. Portanto, no outorgamento das leis terá sempre que buscá-lo. A premissa menor, em sua primeira parte referente à potestade espiritual, resulta evidente pela Sagrada Escritura. Porque os prelados se chamam *pastores* em razão a que precisam dar a vida por suas ovelhas; e, *administradores*, não *donos*; e *ministros de Deus*, não *causas primeiras*. Logo, no exercício do poder, estão obrigados a acomodar-se aos propósitos divinos. Por outra parte, Deus busca fundamentalmente o bem comum dos homens mesmos. Logo, também seus ministros têm o dever de servir a esse fim. Por isso na Sagrada Escritura recebem as mais severas repreensões aqueles que abusam desse poder em proveito próprio. Quando os homens outorgam diretamente a potestade, não cabe a menor dúvida de que não é para o benefício do príncipe, senão do bem comum daqueles que a conferiram; daí que os reis se denominem ministros da comunidade. São, ademais, por adição, ministros de Deus. (...) Hão de usar, portanto, esse poder em vista do bem da comunidade da qual e para a qual o receberam" (SUÁREZ, Francisco. *De Legibus I: de natura legis*. Madrid: CSIC – Corpus Hispanorum de Pace, 1971. VII. p. 133, nos termos da tradução apresentada por Marcus Boeira em BOEIRA, op. cit., p. 40-1).

[756] FOUCAULT (1994b), p. 150.

apropriado governo; o saber estará ligado ao adequado exercício do poder; razão de Estado e polícia complementar-se-ão nesse processo orientado ao governo ótimo da vida humana.

Adentrando-se, agora, ao tema da razão de Estado, vale, antes, observar uma questão: ao tempo em que se passa a uma nova racionalidade e se busca um suplemento à soberania, deslocando-se da lógica do pai, do pastor, em direção a uma análise da *respublica* – o que desaguará na teorização do governo, de uma administração da população e do cidadão –, calha salientar, todavia, que *o paradigma pastoral não é simplesmente abandonado*, alijado, rejeitado, posto de lado. Podemos perceber o poder pastoral, conforme a análise foucaultiana, como um autêntico poder que visa *governar:* governa o todo (por meio da racionalidade *omnes*) e também as necessidades singulares, tomando em consideração o conhecimento a respeito de cada indivíduo (*singulatim*). Esta tecnologia binária governamental é, para Foucault, inerente ao poder pastoral e, nesse sentido, foi incorporada e adotada pelo Estado moderno como técnica governamental que conhece o todo, a população, e também cada um dos indivíduos (tal entendimento será fundamental para tencionarmos compreender os lineamentos do Estado securitário). A razão de Estado, dessa forma, não será senão o desdobramento sofisticado desta dupla tecnologia governamental, provinda diretamente do poder pastoral – valendo mencionar que, não raro, no entanto, o imperativo do cuidado individual será sufocado, por razões de necessidade do Estado (esse ponto também parece-nos ser imprescindível a uma tentativa de compreensão da lógica securitária vigente na contemporaneidade).

7.3 A RAZÃO DE ESTADO

Michel Foucault assevera que os vínculos entre "racionalização" e "abuso de poder" são nítidos e notórios, não se necessitando esperar pela burocracia ou pelos campos de concentração para se chegar a tal constatação. Nesse sentido, o filósofo francês convida-nos a pensar as relações entre *racionalização* e *poder*, analisando-as, não de forma geral e abstrata, mas nos diversos domínios em que se apresentam; domínios estes ligados a *experiências fundamentais* (por exemplo, a questão da transgressão à lei, os temas da loucura, da sexualidade, da doença, da morte, etc.), e, a partir desse ponto, perscrutar-se quais são os *saberes* aí engendrados e quais as *relações de poder* que aí se estabelecem; analisarem-se, dessa forma, as *relações* entre as *experiências* e as diversas *tecnologias de poder*. Alerta, no entanto, que "racionalização" se trata de um termo perigoso, dando azo a ambíguas

compreensões; ao se *racionalizar* algo, imperioso que se investigue, pois, acerca desta racionalidade, sobre "que racionalidade é esta"[757].

Nesse sentido, analisado o modelo pastoral, no qual se acentua sobremaneira um exercício do poder político norteado à *individualização* (o pastor deixa as noventa e nove e sai em busca daquela ovelha que se perdeu, não sossegando enquanto não a encontra), Foucault examina então o que pode ser caracterizado como o outro lado da moeda: as teorias aparentemente voltadas ao movimento da *centralização*, da *totalização*. O filósofo francês entende, assim, tencionar compreender como ambas as lógicas puderam se associar e se revelar em traços bastante recognoscíveis no Estado moderno.

Como efeitos mais manifestos da racionalidade política moderna, o filósofo francês aponta para uma *individualização,* mas também para a *totalização* (havendo aí uma *correlação permanente* entre uma individualização cada vez mais apurada e tensionada e uma consolidação da totalidade, trazendo como resultado uma notável *integração* dos indivíduos em uma comunidade ou uma totalidade)[758]. *Estado é individualização, mas é também totalização.* E o que fará operar esta racionalidade política tão especial do período moderno será, segundo Foucault, uma *antinomia* entre *direito* (sistema jurídico) e *ordem* (sistema administrativo). Edgardo Castro, a propósito, afirma que, de acordo com Foucault, "historicamente, a busca da conciliação do direito e da ordem foi apenas um esforço para integrar o direito na ordem do Estado"[759] (traço que, vale lembrar, se afigura visível desde a teoria boteriana).

Nesse sentido, cumpre anotar que a análise de Foucault acerca da razão de Estado terá como pano de fundo precisamente esta *racionalidade política* que é necessário compreender, bem como o surgimento de uma *biopolítica*, dirigida ao governo de um fenômeno que se estabelece com a explosão demográfica europeia do século XVIII, mas que é já entrevisto pelos pensadores do século anterior: a *população*. A biopolítica, enquanto governo da população, é voltada à promoção da "integração dos indivíduos em uma totalidade vivente"[760]; e Foucault demonstra que é precisamente nesta literatura acerca da *razão de Estado* que se forja o conceito de população.

Tendo como foco de investigação a análise do poder sob o viés do governo (na acepção de *condução das condutas*), buscando examinar como tal fenômeno aportou na

---

[757] Ibid., p. 135-6.
[758] Conforme o conclui CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault. Um percurso por seus temas, conceitos e autores*. Tradução de Ingrid Müller, Alfredo Veiga-Neto e Walter Omar Kohan. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. p. 378.
[759] Ibid., p. 378.
[760] Ibid., p. 379.

Modernidade, Foucault se interessará sobremaneira pelos autores das "artes de governar" dos séculos XVI e XVII, em um momento no qual se esvaía o tema imperial[761] (tema este ancorado, como já citado, na interpretação de reunião das soberanias em um único governo, dentro de uma perspectiva escatológica, pautada em um entendimento de fim da história). Neste momento, referido modelo estava em processo de desidratação e cedia espaço a uma *nova racionalidade*[762], na qual preponderava uma compreensão indefinida de tempo, de disputa entre os Estados, de luta pela sobrevivência estatal, de concorrência infinita. Uma nova relação entre política e história, então, surge[763]. Para o filósofo francês, o Estado, nesse passo, deixa de significar o imperativo de manutenção do equilíbrio e da unidade de seus diversos elementos por meio de uma boa *lei*, estabelecendo-se, então, diferentemente, como *conjunto de forças* e vantagens que incrementam ou fragilizam, conforme as ações políticas adotadas pelo governo. Daí exsurgirá o postulado da disputa, da concorrência, da rivalidade, da competição infinita entre os Estados, da adoção de ações estratégicas e do estabelecimento de alianças para a satisfação de interesses[764]. Nesse diapasão, a racionalidade política pautada na razão de Estado, explica Foucault, *não significará aí inafastavelmente* "o imperativo em nome do qual se pode ou se deve derrubar todas as outras regras", mas, diferentemente, "é a nova matriz de racionalidade, segundo a qual o Príncipe deve exercer sua soberania governando os homens"[765]. Veja-se, portanto, que a razão de Estado, em Foucault, não será interpretada, exclusivamente, a partir da ideia de transgressão ou ultrapassagem da norma (em uma ótica própria à adoção das medidas de exceção, por imperativos de soberania). Dessa forma, tendo-se em mente a *máquina bipolar agambeniana*, é possível asseverar que a razão de Estado é soberania, mas é, sobretudo, na visão de Foucault, *governo*, técnica de condução de condutas, administração da vida humana e de suas liberdades.

Em função desta necessidade de exercer a soberania, *governando os indivíduos*, para além das mais diversas doutrinas que tencionaram lhe fornecer conteúdo e legitimidade, a razão de Estado se manifestou, efetiva e precisamente, em duas grandes tecnologias políticas: o âmbito *diplomático-militar* e o âmbito da *polícia* (o primeiro, voltado,

---

[761] "O desenvolvimento da razão de Estado é correlativo ao desaparecimento do tema imperial"; « Le développement de la raison d'État est corrélatif de l'effacement du thème impérial », FOUCAULT (2004), p. 374.
[762] Ibid., p. 238.
[763] CASTRO (2009), p. 379.
[764] SEGLARD, Dominique. Foucault et le problème du gouvernement. In: LAZZERI, Christian e REYNIÉ, Dominique (Org.). *La raison d'État : politique et rationalité*. Paris: PUF, 1992. p. 130 ; FOUCAULT (2004), p. 375.
[765] « l'impératif au nom duquel on peut ou doit bousculer toutes les autres règles » ; « c'est la nouvelle matrice de rationalité selon laquelle le Prince doit exercer sa souveraineté en gouvernant les hommes », FOUCAULT (2004), p. 374.

nomeadamente, à ação no âmbito externo: perquirir alianças, fortalecer as forças armadas, buscando, consequentemente, o equilíbrio europeu que fora idealizado nos tratados de Westfália; o segundo será responsável pelo fortalecimento do Estado desde o seu interior)[766].

Michel Foucault, a fim de explicitar o conceito de razão de Estado, buscará valer-se de diversos autores, sobretudo italianos e alemães, dentre os quais podemos citar, *e.g.*, G. Botero (*Della ragione di Stato*, Roma, 1590), G. A. Palazzo (*Discorso del governo e della ragione vera di Stato*, Veneza, 1606), B. P. von Chemnitz (*Dissertatio de Ratione Status in Imperio nostro romano-germanico*, Paris, 1647).

O filósofo francês assevera que coube ao italiano Giovanni Botero por primeiro definir o conceito de razão de Estado. Como já visto, após afirmar que "Estado" é "uma firme dominação sobre os povos", o piemontês vai definir "razão de Estado" como "o conhecimento dos meios próprios a fundar, conservar e fazer crescer uma tal dominação", um conhecimento perfeito dos meios por intermédio dos quais os Estados se formam, se fortalecem, duram e crescem[767]. Consoante sublinha Foucault, Botero, em sua definição de "Estado", não faz menção a uma heteronomia, a leis externas, naturais, divinas, não faz menção, ademais, a território, reino ou província: Estado é "povo" e "firme dominação"[768]. Começa-se a pensar o Estado enquanto tal, a partir da natureza que lhe é intrínseca, que lhe é própria. Estado, portanto, será uma firme dominação sobre o povo, e razão de Estado será o conhecimento destes meios imprescindíveis à fundação, conservação e crescimento dessa dominação (Botero dá um acento preponderante à *"conservação"*, à manutenção da dominação).

Também de se realçar a referência que Foucault faz a Palazzo. Palazzo busca esclarecer o que se entende por "razão" e o que se pode compreender por "estado"[769]. Primeiramente, vê duas acepções para a palavra *"razão"*. "Razão", em termos objetivos, é a *essência* de uma coisa, o que a *constitui*, *reunião* das partes, *vínculo* indispensável dos elementos. Subjetivamente, razão pode designar também um "poder da alma", que "permite conhecer" a verdade das coisas, conhecer justamente esta essência, aquilo que constitui, este vínculo. Portanto, razão é "meio de conhecimento", e também pode ser identificada como condição de possibilidade de ação, pautando a vontade, a partir daquilo que se conhece acerca da essência das coisas[770]. Já a palavra "estado" pode, segundo Palazzo, ser identificada em

---

[766] Ibid., p. 375.
[767] FOUCAULT (1994b), p. 150.
[768] FOUCAULT (2004), p. 243.
[769] PALAZZO, Giovanni Antonio. *Discorso del governo e della ragion vera di Stato.* Veneza: Gio. Antonio & Giacomo de Franceschi, 1606; PALAZZO, Giovanni Antonio. *Discours du gouvernement et de la raison vraie d'État.* Tradução de Adrien de Valois. Douai: Baltazar Bellère, 1611. p. 14.
[770] FOUCAULT (2004), p. 261-2.

quatro sentidos. "Estado" é (i) domínio; (ii) conjunto de regras, leis, costumes, no senso de "instituição", conjunto de instituições; (iii) condição de vida, estatuto pessoal, profissão; e (iv) aquilo que se opõe ao movimento, qualidade que faz com que uma coisa seja o que ela é[771]. Aduz Foucault que a "república" é um estado nos quatro sentidos do termo: é *território, domínio*; é conjunto de *regras, costumes, instituições*; é também um conjunto de *indivíduos* que se definem por meio de suas condições, de seus *estatutos* e, por fim, é uma certa *estabilidade* destes três atributos anteriores, devendo ser conservados domínio, instituições e pessoas[772].

Agora, quanto à "razão de Estado". No sentido objetivo, na linha de Palazzo, podemos dizer que "razão de Estado" é o que é necessário e suficiente para que a república conserve sua integridade quanto aos quatro elementos da definição de "estado". Subjetivamente, por outro lado, "razão de Estado" será, Foucault cita Palazzo, "uma regra ou uma arte [...] que nos faz conhecer os meios para obter a integridade, a tranquilidade ou a paz da república"[773] ou, ainda, "um método ou uma arte que nos permite descobrir como fazer reinar a ordem e a paz no seio da República"[774]. E o filósofo francês adiciona que tal lógica de pensamento não será exclusividade de Palazzo, mas, ao revés, se encontrará na grande parte dos teóricos da razão de Estado na época, podendo se achar, até mesmo, em Chemnitz, em texto mais tardio[775], em que o autor alemão definirá a razão de Estado como "uma certa consideração política que se deve ter em todos os negócios públicos, em todos os conselhos e projetos, e que deve tender unicamente à conservação, ao crescimento, à felicidade do Estado, para o que se deve empregar os meios os mais fáceis e os mais prontos"[776] ou como "certa consideração política necessária a todos os negócios públicos, conselhos e projetos, cujo único objetivo é a preservação, a expansão e a felicidade do Estado; fim para o qual se deve empregar os meios os mais rápidos e os mais cômodos"[777].

---

[771] Ibid., p. 262.
[772] Ibid., p. 262.
[773] « une règle ou un art [...] qui nous fait connaître les moyens pour obtenir l'intégrité, la tranquillité ou la paix de la république », ibid., p. 263.
[774] « une méthode ou un art nous permettant de découvrir comment faire régner l'ordre et la paix au sein de la République », FOUCAULT (1994b), p. 151.
[775] *Dissertatio de Ratione Status in Imperio nostro romano-germanico* (panfleto publicado sob o pseudônimo de Hippolitho à Lapide), Freistadt, 1647. Disponível em: <https://play.google.com/books/reader?id=AcQY9iG563cC&hl=pt_BR&pg=GBS.PP13>. Acesso em: 14 nov. 2018.
[776] « un certain égard politique que l'on doit avoir dans toutes les affaires publiques, dans tous les conseils et desseins, et qui doit tendre uniquement à la conservation, à l'augmentation, à la félicité de l'État, à quoi on doit employer les moyens les plus faciles et les plus prompts », FOUCAULT (2004), p. 263.
[777] « certaine considération politique nécessaire pour toutes les affaires publiques, les conseils et les projets, dont le seul but est la préservation, l'expansion et la félicité de l'État ; à quelle fin l'on emploi les moyens les plus rapides et les plus commodes », FOUCAULT (1994b), p. 151.

Buscando os pontos de encontro de todas estas definições sobre a razão de Estado, Michel Foucault promove quatro apontamentos principais:

(i) O primeiro deles diz respeito ao fato de que a razão de Estado, à época, *não era vislumbrada como uma pura e simples derrogação de normas*, como um atropelo das regras, mas, ao revés, como um *método*, uma *arte* que procedia de acordo, em conformidade com as regras. Nesse sentido, não se vinculava diretamente à anomia, à ilegalidade, à arbitrariedade, mas a uma precisa racionalidade política que era própria da arte de governar (e esta interpretação foucaultiana é verdadeiramente muito relevante; aí está uma diferença importante em relação a Gaines Post, por exemplo).

(ii) Em segundo lugar, a razão de ser desta arte de governar está no próprio Estado, há uma observação sobre a natureza deste, trata-se de uma arte racional de governar; há, aí, um verdadeiro escândalo, um rompimento com uma longa tradição cristã, na medida em que esta racionalidade própria à razão de Estado está amparada na *natureza mesma do Estado*, e não em algo que lhe seja heterônomo. Conforme Foucault o diz, "a razão de Estado não remete nem à sabedoria de Deus, nem à razão ou às estratégias do Príncipe. Ela se relaciona com o Estado, sua natureza e sua racionalidade própria"[778], Dominique Séglard, a propósito, dirá que "a razão de Estado implica a relação do Estado consigo: é o 'cuidado de si do Estado', dirá Foucault"[779]. E rompe-se não só com uma tradição cristã, mas também com uma tradição judiciária, donde se acalentava o pensamento de que um governo deveria ser *justo* e, pois, respeitar todo um sistema de leis: divinas, humanas e naturais. Uma razão de Estado, dessa forma, seria uma verdadeira platitude, um completo e rematado despautério[780]. Diversamente de uma arte de governar amparada em um paradigma do modelo de governo divino ou do modo como a alma governa o corpo (na esteira do que concebeu São Tomás), os pensadores políticos dos séculos XVI e XVII, sob a concepção de razão de Estado, perscrutaram princípios que viabilizassem o empreendimento de um governo em termos *práticos*[781]. A eles não interessavam a natureza ou as leis em geral desta natureza,

---

[778] « la raison d'État ne renvoie ni à la sagesse de Dieu ni à la raison ou aux stratégies du Prince. Elle se rapporte à l'État, à sa nature et à sa rationalité propre », FOUCAULT (1994b), p. 818.

[779] « la raison d'État implique le rapport de l'État avec soi : c'est le "souci de soi de l'État", dira Foucault », SEGLARD, op. cit., p. 130.

[780] FOUCAULT (1994b), p. 151.

[781] Descortina-se aí a construção de uma relação inédita entre política como *prática* e política como *saber*. Teorizar-se-ão práticas que devem ser levadas a efeito com base em um saber específico. "Segundo São Tomás, seria suficiente ao rei se mostrar virtuoso. O chefe da cidade, na República platônica, devia ser filósofo. Pela primeira vez, o homem que deve dirigir os outros, no contexto do Estado, deve ser um político; ele deve poder se apoiar em uma competência e um saber políticos específicos"; « D'après Saint Thomas, il suffisait au roi de se montrer vertueux. Le chef de la cité, dans la République platonicienne, devait être philosophe. Pour la première

interessavam-se sobre o que era o Estado, quais suas propriedades, elementos, funções e exigências. É neste sentido que, conforme já comentamos, nos é viável entender o escândalo religioso causado por uma espécie de investigação como esta, bem como por que a razão de Estado foi associada ao *ateísmo*[782], sendo batizada por Pio V como "razão do Inferno".

(iii) haveria, nesta literatura da razão de Estado, uma oposição, também, à tradição maquiaveliana. À diferença de Maquiavel, que buscava o fortalecimento da *relação do Príncipe com seu principado*, fornecendo estratégias para que o Príncipe conseguisse mantê-lo, a razão de Estado não tem outro objetivo senão o Estado em si mesmo, o fortalecimento, o crescimento do próprio Estado[783]. Foucault aduz que é nesse momento, do surgimento da literatura sobre a razão de Estado, que o Estado é pensado enquanto tal, é nesse momento que o Estado é teorizado, refletido, desejado, odiado, criticado, condenado, enaltecido. Em Maquiavel não há ainda este entendimento do Estado enquanto tal, idealizando o autor florentino pensar justamente a conservação do vínculo do Príncipe com seu principado novo (adquirido por herança ou por conquista), diante das mais adversas condições e circunstâncias. Ao passo, pois, que o problema no *Príncipe* é *como bem manter a relação do príncipe com seu Estado*, a questão da razão de Estado é o *Estado mesmo*, sua natureza, seus elementos, suas funções, suas necessidades, suas forças, trata-se de investigar a existência e a natureza do Estado. Inclusive, em função da má reputação que Maquiavel exibia à época, os defensores da razão de Estado buscavam se afastar ao máximo das teorias maquiavelianas, desejando sempre bem delimitar e em nada identificar suas ideias em relação à doutrina do florentino. Por outro lado, os adversários das teorias da razão de Estado buscavam a todo custo associá-las e assemelhá-las à doutrina maquiaveliana. Mas Foucault assevera que, nas teorias da razão de Estado, está posta uma espécie de *racionalidade política* bastante diferente (embora apenas em parte) daquela plasmada no Príncipe. Busca-se, com efeito, fortalecer não o príncipe ou sua relação com o Estado, mas objetiva-se, ao revés, *fortalecer o próprio Estado*. Este é um dos pontos mais característicos, de modo geral, nos textos que tratam, nos séculos XVI e XVII, sobre o tema da razão de Estado. E este fortalecimento do Estado passa pela seguinte compreensão: o Estado deve buscar sempre desenvolver, potencializar e se fortalecer, aumentando, sempre, cada vez mais, sua força, seu poder e sua capacidade de ação; do contrário, certamente sucumbirá. O Estado que se restringir a desejar conservar-se, simplesmente durar, e não crescer, se desenvolver e se fortalecer, estará fadado à ruína. Neste

---

fois, l'homme qui doit diriger les autres dans le cadre de l'État doit être un politique ; il doit pouvoir s'appuyer sur une compétence et un savoir politiques spécifiques », Ibid., p. 818.

[782] Ibid., p. 152.

[783] FOUCAULT (2004), p. 248, 277 e seguintes; FOUCAULT (1994b), p. 152.

sentido, na medida em que o Estado é visto, então, como um ente de duração indefinida e que deve se impor, se postar e fazer face a seus adversários internos e externos, deve sempre buscar crescer e se fortalecer; inclusive porque seus adversários assim o farão. Foucault assevera que tal concepção associa-se a uma mudança de compreensão quanto à realidade estatal, a partir de um novo entendimento histórico a respeito: "os Estados são realidades que devem, necessariamente, resistir durante um período histórico de uma duração indefinida em uma área geográfica contestada"[784]. Com efeito, como já asseverado, altera-se a relação entre política e história: Outrora, preponderava a concepção tendente a enxergar a natureza do Estado como equilíbrio entre seus elementos, logrado por uma boa *lei*; a partir de agora, o Estado será percebido enquanto *conjunto de forças,* forças estas que poderão ser potencializadas ou enfraquecidas, a depender das ações governativas políticas adotadas. E, ao contrário da orientação medieval, advogando a tese de que todos os reinos se reuniriam em um último Império, antes do retorno de Cristo (esvaindo-se a tese de reconstituição do Império Romano), trata-se, agora, de Estados que devem forçosamente se encontrar em um espaço necessariamente de conflito, de concorrência e de disputa, devendo, de modo inarredável, se haverem nesta multiplicidade, nesta rivalidade, em um cenário conflituoso de duração indefinida[785].

A diferença apontada por Foucault é bastante significativa: a literatura da razão de Estado fornece os primeiros elementos, as ferramentas iniciais para toda uma teorização do Estado e uma racionalidade política que se seguirá.

(iv) A fim de que se possa fortalecer um Estado, imperioso que se conheçam seus elementos, sua natureza, daí a necessidade de constituição de um determinado e específico tipo de *saber*. O governo deve conhecer a força do Estado, só desta forma ela poderá ser potencializada, melhorada, aumentada. E não só a capacidade, a força e os meios de fazer crescer o poder do próprio Estado devem ser conhecidos, mas também tais elementos em relação aos demais Estados. Com efeito, impende conhecer-se a força, o poder, a capacidade, os recursos dos adversários. O Estado deve impor resistência em relação aos seus circunvizinhos. E é nesse sentido que princípios gerais de razão, sabedoria, prudência, justiça afigurar-se-ão insuficientes em ordem a fazer frente a tal necessidade. Imperioso haver um saber concreto, preciso, determinado, específico a este respeito; uma coleta detalhada, pormenorizada, científica de dados. Aí surgirá a *aritmética política* ou *"estatística",* a qual,

---

[784] « les États sont des réalités qui doivent de toute nécessité résister pendant une période historique d'une durée indéfinie dans une aire géographique contestée », FOUCAULT (1994b), p. 153.
[785] Ibid., p. 819.

em sua etimologia, quer dizer, justamente, "o conhecimento do Estado, o conhecimento das forças e dos recursos que caracterizam um Estado em um dado momento"[786]. Trata-se de um domínio preciso do saber, de uma ciência específica para verificar as condições do Estado, sua força. Nesse sentido, a arte de governar está vinculada a este específico conhecimento da estatística, sendo este imprescindível com vistas à consecução de um bom governo[787].

Dessa forma, a razão de Estado não se tratará de uma razão objetivando seguir leis humanas, divinas ou naturais, buscar-se-á, por meio de tal racionalidade, *o conhecimento do Estado mesmo, de suas forças, de seus elementos, de suas capacidades*, e neste sentido, o *governo* não se dará com base no respeito à ordem geral do mundo, mas, ao contrário, dar-se-á com esteio no *poder* e na *força* do *Estado;* tal governo tem por finalidade *fazer crescer a força estatal*, em uma área que será sempre conturbada, de disputa, de contestação, de confronto, de concorrência[788].

Na medida em que se deve ter em mira, fundamentalmente, o Estado, sua natureza, sua força, os elementos que permitem fortalecê-lo, resta evidente que a preocupação com o indivíduo quedar-se-á em segundo plano. A preocupação com o indivíduo apenas se dará na medida em que ele for suscetível de fortalecer ou de enfraquecer o ente estatal: "Eu diria que, neste tipo de análise das relações entre o indivíduo e o Estado, o indivíduo não interessa ao Estado senão apenas na medida em que ele pode fazer alguma coisa pela potência do Estado"[789]. Foucault aponta a existência aí de um "marginalismo político" levado a cabo em função deste imperativo de "utilidade política". Por um lado, o indivíduo não interessa ao Estado senão na medida em que ele exibe a potencialidade de influenciar, positivamente ou negativamente, no crescimento estatal; por outro lado, o Estado vai lhe pedir que viva, que trabalhe, que produza, que consuma; e, logo em seguida, vai pedir a ele que morra[790].

E calha uma última indagação: de que forma, diante desta nova racionalidade política, promover-se-á a integração dos indivíduos à utilidade do Estado? Se a integração dos indivíduos, na Antiguidade, poderia tomar a forma de uma comunidade ética, própria das cidades gregas, e, na Idade Medieval, a Igreja se colocará como forte elemento de coesão, na Modernidade, esta integração ("marginalista"), em consonância com a nova racionalidade

---

[786] « la connaissance de l'État, la connaissance des forces et des ressources qui caractérisent un État à un moment donné », FOUCAULT (2004), p. 280; FOUCAULT (1994b), p. 153.
[787] FOUCAULT (1994b), p. 153.
[788] Ibid., p. 153.
[789] « Je dirais que dans ce type d'analyse des rapports entre l'individu et l'État, l'individu n'intéresse l'État que dans la seule mesure où il peut faire quelque chose pour la puissance de l'État », ibid., p. 819.
[790] « l'État lui demande de vivre, de travailler, de produire et de consommer ; tantôt il lui demande de mourir », ibid., p. 820.

política, se dará por meio de uma técnica bastante peculiar: promover a coesão dos indivíduos no interior do Estado será tarefa de incumbência da *polícia*[791].

7.4 A TEORIA DA POLÍCIA

Michel Foucault entende fundamental investigarem-se a tecnologia de governo, as práticas e as técnicas políticas as quais conformam concretamente esta nova racionalidade política, esta nova forma de relação entabulada entre o indivíduo e o poder, entre o indivíduo e o Estado; e, nesta seara, indagar-se sobre o modo por meio do qual se procede à integração deste indivíduo no corpo político, sobre a forma como se dá esta coesão social. Conforme o pensador francês, a compreensão destes fenômenos passa justamente pelo estudo da teoria da *polícia*.

Inscrevendo-se – juntamente com a razão de Estado – no processo de formação da *biopolítica*, a "polícia" passou por um processo de intensa polissemia no período de formação do seu conceito (de igual sorte ao que aconteceu com a "razão de Estado"), valendo enfatizar que, de modo geral, não há conformidade semântica entre o que se entendia por "polícia", em sua alvorada (século XVII), e o que hoje compreendemos por tal termo.

Foucault assevera que a expressão "polícia" já é encontrada nos séculos XV e XVI, atrelando-se a ela, fundamentalmente, três acepções. A primeira: polícia enquanto "associação", "comunidade", "grupo", regido por uma autoridade pública. A noção "polícia", nesse sentido, é encontrada ao lado de expressões como "os estados", "as repúblicas", "os principados", "as cidades" (e "as polícias")[792]; o pensador francês aponta que não era raro encontrarem-se, *v.g.*, locuções como "as repúblicas e as polícias". Por outro lado, não poderíamos chamar uma família ou um convento de "polícia", na medida em que lhes faltaria, precisamente, um componente precípuo: a "autoridade pública"; de toda sorte, o termo estaria associado a um grupo, uma associação, uma comunidade (sem uma definição muito precisa). Esta primeira acepção perdura até o século XVII[793]. A segunda acepção do termo "polícia"

---

[791] Ibid., p. 820.

[792] Conforme citado no capítulo anterior, é precisamente nesta acepção que, no Livro III dos Ensaios, Montaigne faz uso do termo "polícia", em passagens como, *e.g.:* « Desquelles qualitez, qui osteroit les semences en l'homme, destruiroit les fondamentales conditions de nostre vie : De mesme, en toute police, il y a des offices necessaires, non seulement abiects, mais encores vicieux », MONTAIGNE (1598), p. 811; « La iustice en soy, naturelle & vniuerselle, est autrement reiglée, & plus noblement, que n'est cette autre iustice speciale, nationale, contrainte au besoing de nos polices : *Veri iuris germanaeque iustitiae solidam & expressam effigiem nullam teneimus umbra & imaginibus vtimur* » (Ibid., p. 817) e também « Nostre police se porte mal. Il en a esté pourtant de plus malades, sans mourir. Les dieux s'esbatent de nous à la pelote, & nous agitent à toutes mains », Ibid., p. 993. Tais excertos foram objeto de tradução nossa no capítulo anterior.

[793] FOUCAULT (2004), p. 320.

estaria relacionada à ideia de "conjunto de atos" de incumbência desta autoridade pública e que vão reger o corpo político. É nesse sentido que, já no século XV, encontrar-se-á a famosa expressão "polícia e regimento". Entendendo-se "regimento" por "maneira de reger", de "gerir", de "governar", percebemos, pois, que "regimento" está, desde o princípio, associado à "polícia"[794], entendida enquanto conjunto de atos de governo, praticados pelo poder público. O terceiro sentido do termo "polícia" estaria associado à ideia de "resultado", "o resultado positivo e valorizado de um bom governo" [795], a "polícia".

A acepção do termo "polícia" passará, então, no século XVII, por uma intensa transformação, assumindo a expressão um sentido bastante próprio. Concedamos, no ponto, a palavra ao pensador *poitevin:*

> A partir do século XVII, começar-se-á a chamar "polícia" o conjunto dos meios pelos quais se pode fazer crescer as forças do Estado, de todo mantendo-se a boa ordem deste Estado. Dito de outro modo, a polícia vai ser o cálculo e a técnica que permitirão estabelecer uma relação móvel, mas, a despeito disso, estável e controlável, entre a ordem interior do Estado e o crescimento de suas forças[796].

"Conjunto de *meios* hábeis a *fazer crescer a força do Estado, conservando sua ordem*"; ressaem, flagrantemente, desta definição noções que ainda se mostram tremendamente atuais: conjunto de "meios" (talvez aí possamos aproximar a ideia de "dispositivos"), "crescimento da força estatal" e a "conservação da ordem". Percebemos, ademais, por outro lado, nessa definição, uma intensa conexão com a ideia boteriana de "razão de Estado", definida como *saber* dos meios aptos a fundar, conservar e fazer crescer a dominação, que é o Estado. Nessa ótica, a razão de Estado é o "saber"; a polícia, os "meios"; a ação do Estado, portanto, se dá por determinados *meios* e com base em um determinado *saber*. Talvez, então, poderíamos adiantar um pensamento não absurdo no sentido de conceber que a polícia agirá a partir da razão de Estado; a polícia – que rege o corpo político – é, a seu turno, regida pela razão de Estado.

Haverá um termo – recorrentemente à época utilizado – que, na leitura foucaultiana, vai bem expressar esta relação entre *"crescimento"* da potência e *"boa ordem"*, termo este que se verá diretamente associado a este "cálculo", esta "técnica", este "conjunto

---

[794] Ibid., p. 320.

[795] « le résultat positif et valorisé d'un bon gouvernement », ibid., p. 321.

[796] « À partir du XVIIe siècle, on va commencer à appeler "police" l'ensemble des moyens par lesquels on peut faire croître les forces de l'État tout en maintenant le bon ordre de cet État. Autrement dit la police, cela va être le calcul et la technique qui vont permettre d'établir une relation mobile, mais malgré tout stable et contrôlable, entre l'ordre intérieur de l'État et la croissance de ses forces », ibid., p. 321.

de meios" de que se lança mão para o crescimento e conservação das forças da estatalidade; uma expressão que vai mesmo servir para definir o objeto da polícia. Encontrar-se-á, *v.g.*, em Louis Turquet de Mayerne[797], também em P. C. W. Hohenthal[798]. Trata-se da palavra *"esplendor"*. A polícia é precisamente a instituição que deve garantir o "esplendor do Estado". Foucault, ancorando-se na definição de Turquet de Mayerne, assevera que "'tudo o que pode dar ornamento, forma e esplendor à cidade', é isto do que deve se ocupar a polícia"[799]; da mesma forma, Hohenthal: "Eu aceito a definição daqueles que chamam polícia o conjunto dos meios que servem ao esplendor do Estado inteiro e à felicidade de todos os cidadãos"[800]. Nesse sentido, tratar-se-ia a polícia "da arte do esplendor do Estado enquanto ordem visível e força brilhante"[801]. É pela polícia que o Estado manifestará, por excelência, sua força e seu poder glorioso, a fim de reger a população, dando-lhe forma, ordem, ritmo, coesão, ânimo, entusiasmo, tudo isto é trabalho de incumbência da polícia.

A definição de Von Justi, por seu livro *Grundsätze Der Policey-Wissenschaft* (Princípios da Ciência da Polícia)[802], autor que é considerado por Foucault como o maior dentre os teóricos da polícia, vai nesse mesmo diapasão, acentuando competir à polícia uma atuação *reguladora* no *interior* do Estado, com vistas a consolidar e incrementar o poder deste, utilizando adequadamente suas forças. Na interpretação de Von Justi, portanto, o que seria a polícia? Tratar-se-ia do "conjunto das leis e regulamentos que concernem ao interior de um Estado e que se atêm a consolidar e aumentar a potência deste Estado, que se atêm a fazer um bom emprego de suas forças"[803]; atentar para o "bom emprego das forças do Estado", tal é, pois, a finalidade da polícia.

Dessa forma, no exterior, a mudança de racionalidade vai se dar a partir do abandono de uma ideia de ordem do mundo desejada por Deus, o abandono de um paradigma político de cunho teológico e escatológico, de uma noção de estabelecimento de um império cristão universal e último, orientando-se, agora, antes, à ideia que visa à perseguição de um

---

[797] MAYERNE, Louis Turquet de. *La Monarchie aristodémocratique, ou le gouvernement composé des trois formes de légitimes Républiques*. Paris: Jean Berjon, 1611.
[798] HOHENTHAL, Peter Carl Wilhelm von. *Liber de politia, adspersis observationibus de causarum politiae et justitiae differentiis*. Leipzig: G. Hilscherum, 1776.
[799] « "Tout ce qui peut donner ornement, forme et splendeur à la cité", c'est cela dont doit s'occuper la police », FOUCAULT (2004), p. 321.
[800] « J'accepte la définition de ceux qui appellent police l'ensemble des moyens qui servent à la splendeur de l'État tout entier et au bonheur de tous les citoyens », ibid., p. 321.
[801] « La police, c'est donc bien en effet l'art de la splendeur de l'État en tant qu'ordre visible et force éclatante », ibid., p. 321.
[802] JUSTI, Johann Heinrich Gottlob von. *Grundsätze der Policey-Wissenschaft*. Göttingen: A. Van den Hoecks, 1756 (*Éléments généraux de police*. Tradução de M. Einous. Paris: Rozet, 1769).
[803] « C'est l'ensemble des "lois et des règlements qui concernent l'intérieur d'un État et qui s'attachent à affermir et à augmenter la puissance de cet État, qui s'attachent à faire un bon emploi de ses forces" », FOUCAULT (2004), p. 321.

equilíbrio de forças entre as potências estatais; Foucault alertando que, malgrado o crescimento (indefinido) dos Estados, que ora devem se haver em um espaço de disputa, de conflito, em um cenário de duração infinita, será imperioso perseguir um *equilíbrio* de forças, uma balança do poder. Tal ideia vai ser refletida para o interior do Estado, onde, apesar de seu crescimento, da mobilidade própria à sua população vivente, dever-se-á orquestrar todos os elementos, *equilibrando-os* de forma exímia, a fim de que tal crescimento se dê de maneira harmônica, organizada, hígida, conservando-se a estabilidade e a boa ordem. Tal será, precisamente, tarefa da polícia. Nesse sentido, há uma relação entre a polícia e o equilíbrio europeu. Foucault chama esta relação de *morfológica*[804].

Ademais, haveria uma relação de *condicionamento* entre a polícia e o equilíbrio europeu. Tal é exposto pelo filósofo *poitevin* da seguinte forma: a fim de que o equilíbrio europeu seja mantido, é fundamental que cada Estado busque desenvolver suas forças e seu poder, de modo que jamais venha a ser ultrapassado pelo outro; e o desenvolvimento das suas forças passará obrigatoriamente pela ação de uma boa polícia. Em um cenário de disputas (indefinidas e eternas), de concorrência contínua, o Estado deverá estar munido de uma boa polícia em seu interior, que saiba conjugar e utilizar seus elementos, seus instrumentos, em ordem a consolidar e aumentar a potência estatal. É dizer, a conservação do poder e a força organizada e bem desenvolvida, pela polícia, no âmbito interno, irão, por decorrência, refletir no âmbito externo e determinar o lugar deste Estado na conjuntura europeia; em suma, um Estado somente será poderoso frente aos seus adversários se for dotado de uma boa polícia em seu interior. E tal pensamento redundará em uma conclusão paradoxal, mas extremamente lógica: o equilíbrio europeu apenas se dará se houver uma balança de forças, pesos e contrapesos; nesse sentido, se um Estado detiver uma polícia ótima, em detrimento de outro que não dispuser de uma boa polícia, tal fenômeno poderá comprometer a balança de forças, e o equilíbrio europeu, dessa forma, poderá ruir. Desse modo, o próprio equilíbrio europeu se colocará como uma *polícia interestatal* ou como um *direito*. A fim de se conservar a balança de poder, é preciso *vigiar* para que *todos* os Estados sejam dotados de uma polícia adequada, de modo a se proteger, assim, a equivalência estatal, este equilíbrio. Haverá, dessarte, um *direito* que exigirá o desenvolvimento de uma boa polícia, com vistas à higidez da própria Europa. Assim, *fiscalizar-se-á*, inclusive, a polícia do vizinho (aí está o paradoxo), devendo-se assegurar que ela também seja ótima, adequada, na medida em que de tal fato dependerá a

[804] Ibid., p. 322.

balança de poder. Foucault assevera que o Tratado de Viena e a política da Santa Aliança são consequências explícitas da implementação de tal ordem de ideias[805].

O terceiro tipo de relação que será entretido entre a polícia e o equilíbrio europeu é a relação de *instrumentalização*. Há um instrumento comum a ambos: a *estatística*. A fim de que o equilíbrio seja mantido, é imperioso que o Estado seja hábil a conhecer suas próprias forças, seus elementos, suas capacidades, mas não só a sua força como também a dos seus vizinhos. Para que a balança do poder se mantenha, é fundamental que os Estados não só conheçam suas forças, mas também as dos demais, de modo que possam seguir nesse processo de crescimento do poder, zelando para que não sejam ultrapassados e, assim, um desequilíbrio se instale. A manutenção do equilíbrio, portanto, passa pelo desenvolvimento da estatística. Foucault assevera que será preciso ter um "princípio de decifração das forças constitutivas do Estado"[806]; será preciso conhecer seus elementos, qual é sua população, seu exército, seus recursos naturais, sua produção, seu comércio, sua circulação de moeda, suas riquezas, todos esses aspectos serão objeto de exame deste domínio do conhecimento que se desenvolve precisamente nesta época (domínio este que, vale lembrar, há quem atribua a paternidade a Giovanni Botero[807]). E a estatística se estabelecerá justamente por meio da ação da polícia; a polícia, enquanto instituição de promoção, de desenvolvimento das forças estatais, vai localizar, quantificar e otimizar esses elementos, conhecendo as potencialidades e as possibilidades de crescimento estatal. São os procedimentos de localização, de reconhecimento, de desenvolvimentos das forças estatais, levados a efeito pela polícia, que justamente viabilizarão o desenvolvimento da estatística. Por outro lado, a evolução de uma ciência que mais bem trabalhe estes elementos, estas potencialidades, viabilizará e facilitará em muito o trabalho da polícia. Nesse sentido, a estatística se torna imprescindível ao trabalho da polícia, da mesma forma que é viabilizada pela ação da instituição policial. Há uma interconexão aí, Foucault asseverando que "polícia" e "estatística" vão se condicionar mutuamente, uma sendo fundamental ao desenvolvimento e à boa operabilidade da outra. Conhecimento do Estado sobre o Estado, também sobre os demais Estados, a estatística vai se desenvolver tanto no âmbito interno quanto no exterior, servindo tanto à polícia estatal quanto ao equilíbrio europeu: "A estatística é o saber do Estado sobre o Estado, entendido como

---

[805] Ibid., p. 322.
[806] Ibid., p. 323.
[807] MAGNAGHI, Alberto. *Le "Relazioni Universali" di Giovanni Botero e le origini della Statistica e dell'Antropogeografia*. Torino: Carlo Clausen, 1906. Conforme DESCENDRE, Romain. Une géopolitique pour la Contre-Réforme : les *Relazioni universali* de Giovanni Botero (1544-1617). In: FACHARD, Denis; TOPPAN, Bruno. *Esprit, lettre(s) et expression de la Contre-Réforme en Italie à l'aube d'un monde nouveau*. Nancy: Université Nancy-II, 2003. p. 47-59. Disponível em: <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00120018/document>. Acesso em: 2 fev. 2019.

saber de si do Estado, mas saber igualmente dos outros Estados. E é nesta medida que a estatística vai se encontrar na dobradiça dos dois conjuntos tecnológicos"[808].

O desenvolvimento da polícia – por mais que, em certa medida, tenha havido diretrizes supraestatais a serem observadas –, evidentemente, dependeu de cada Estado, não tendo se dado de igual forma, no mesmo ritmo e assumindo o mesmo processo de institucionalização entre os diferentes entes estatais europeus. Nesse sentido, tencionando perquirir linhas gerais deste desenvolvimento policial na Europa, o filósofo de Poitiers esboça uma análise sobre como tal se deu, fundamentalmente, na Itália, na Alemanha e na França.

Quanto à Itália, a despeito da vanguarda havida no trato da questão da razão de Estado – e mesmo o tema do equilíbrio tendo sido objeto de exame em solo italiano –, o desenvolvimento da polícia, ao contrário, não seguiu a mesma toada, faltando tanto uma instituição propriamente dita, quanto teorias e reflexões atinentes a tal ponto. O filósofo francês suspeita que tal fenômeno tenha se dado por causa de uma plêiade de eventos: (i) o fatiamento territorial; (ii) a estagnação econômica havida a partir do século XVII; (iii) uma dominação, em termos políticos e econômicos, provinda do exterior; (iv) a presença forte da Igreja como uma instituição universalista, inclusive sua matriz estando territorialmente baseada na península italiana, todos estes elementos, na visão de Foucault, contribuíram para que a questão do crescimento das forças estatais não fosse colocada, tendo precedência a este um outro problema: a questão do *equilíbrio interno* da própria Itália, diante das intensas e talvez inconciliáveis forças plurais que agiam no interior do território peninsular. Nesse sentido, antes que a polícia, desenvolver-se-á com vigor a questão da *diplomacia*, justamente com vistas a buscar um equilíbrio interno entre Norte e Sul, entre os diferentes partidos, entre os clientes, a máfia, a Igreja e assim por diante. Tal questão faz com que a Itália se desenvolva, na visão de Foucault, antes como um "Estado de diplomacia" do que como um "Estado de polícia", devendo ela se haver e se sustentar diante destes constantes e potentes conflitos internos. Foucault assevera que "uma quase-guerra é, em permanência, a forma de existência do Estado italiano"[809].

O filósofo francês assevera que, em relação à Alemanha, houve um processo diametralmente oposto. A despeito do despedaçamento territorial experimentado pelos germânicos, tal não redundou senão em um desenvolvimento em profusão da instituição da polícia. Foucault aponta para uma "superproblematização" da questão da polícia, do

---

[808] « La statistique, c'est le savoir de l'État sur l'État, entendu comme savoir de soi de l'État, mais savoir également des autres États. Et c'est dans cette mesure-là que la statistique va se trouver à la charnière des deux ensembles technologiques », FOUCAULT (2004), p. 323.

[809] « une quasi-guerre est en permanence la forme d'existence de l'État italien », ibid., p. 324.

crescimento das forças do Estado, os alemães havendo experimentado um desenvolvimento teórico e prático colossal nesse domínio. Os Estados germânicos formados a partir do Tratado de Vestfália são chamados por Foucault como *pequenos laboratórios microestatais* que se colocaram a meio caminho entre as estruturas feudais e os poderosos Estados modernos. Em tais "laboratórios", se produziram espaços privilegiados de experimentação do fenômeno estatal. Tal questão foi reforçada pelo fato de que, ao contrário da França, *v.g.*, a Alemanha, ao desembarcar da estrutura feudal, viu-se despida de um corpo já estabelecido de funcionários; sem um pessoal administrativo bem constituído e estabelecido, a Alemanha teve de pôr-se a trabalhar, refletir e produzir teorias, saídas, soluções para preencher esta lacuna própria à ausência de um corpo já formado de agentes públicos. Teria de buscar pessoal em outro lugar, e tal lugar será, precisamente, a *universidade*. As universidades alemãs, assim, devirão os lugares privilegiados de formação dos administradores, dos agentes, dos funcionários públicos que seriam responsáveis pela promoção das forças estatais. Nas universidades alemãs, desenvolve-se um domínio do saber sem equivalente em solo europeu, domínio este que servirá de modelo e expandirá suas teorias e seus frequentadores por toda a Europa, tal domínio é a *"Polizeiwissenschaft"*, a *ciência da polícia*. Entre o final do século XVII e o final do século XVIII, a ciência da polícia alemã será uma referência indiscutível sobre o tema do crescimento das forças estatais, formando administradores, expandindo-os por todo o continente, os trabalhos daí advindos (teorias da polícia, manuais de administração, livros sobre a polícia, sobre a *Polizeiwissenschaft*) gozando de um prestígio sem paralelo. A Alemanha será a terra em que o estudo da polícia, de fato, florescerá e dará frutos.

Relativamente à França, a situação difere tanto da Itália quanto da Alemanha. O fato de, rápida e precocemente, ter havido uma consolidação territorial, uma centralização monárquica e um desenvolvimento da administração fez com que a questão da polícia não se colocasse como objeto do pensamento, em intensas reflexões teóricas, como no caso alemão. A polícia, em território francês, se dará na *prática administrativa*, por meio de medidas, ações, ordenanças, determinações. Não havia algo como uma *Polizeiwissenschaft,* estudada nas universidades, mas uma ação policial direta na administração, em ordem à promoção do crescimento do poder do Estado. Podemos talvez arriscar um paralelo em relação às teorias da razão de Estado, as quais vieram sobremaneira da Itália, enquanto, na França, sobretudo à época da ação governativa do Cardeal de Richelieu, tratava-se de uma razão de Estado operada na prática, por meio da implementação de ações políticas que conduzissem à inafastável satisfação dos interesses do Estado e ao crescimento de sua potência.

Mas, afinal, nestes séculos XVII e XVIII, como se concebia, entre os teóricos, esse âmbito de atuação da polícia? De que, especificamente, se ocuparia a polícia? A análise de Foucault a respeito inicia-se pela consideração do trabalho de Louis Turquet de Mayerne[810], seguindo-se, então, na sequência, o estudo da obra de Nicolas de La Mare[811], chegando-se, alfim, aos manuais alemães da *Polizeiwissenschaft,* que buscavam examinar e esclarecer esta "ciência da administração" chamada polícia.

(i) – Turquet de Mayerne, no alvorecer do século XVII, escreve o seu *La Monarchie aristodémocratique, ou le gouvernement composé des trois formes de légitimes Républiques*. Foucault aponta que tal obra exibe traços *utópicos*, e Turquet de Mayerne, por meio dela, apresenta como, em sua ótica, poderiam se utilizar técnicas com vistas a favorecer um *governo total*. Consoante já asseverado, referido autor vai conceituar a polícia como "tudo aquilo que deve dar ornamento, forma e esplendor à cidade", ela seria "a ordem de tudo o que se poderia ver" na cidade[812]. Com vistas ao desenvolvimento deste governo total, referido pensador idealiza *quatro grandes oficios,* aos quais corresponderiam *quatro grandes magistrados,* que assistiriam o rei nesta tarefa: o primeiro, *Chancelier* (Chanceler), encarregar-se-ia da *justiça*, o segundo, *Connétable* (Condestável), do *exército*, o terceiro, o *Superintendant* (Superintendente), do *tesouro* e o quarto oficial ocupar-se-ia da *polícia,* Turquet de Mayerne o chama de "Conservador e general reformador da polícia", o qual teria a incumbência de "entreter no povo uma singular prática de modéstia, caridade, lealdade, indústria e boa administração"[813].

Subordinados a este grande oficial, o Conservador da Polícia, Turquet de Mayerne concebe quatro escritórios. O primeiro seria o "Escritório de Polícia". Tal escritório estaria responsável pelas crianças e pelos jovens, por sua instrução, supervisionaria a sua formação nas letras, apresentar-lhes-ia as funções necessárias ao bom funcionamento do reino e também zelaria para que neles fosse incutida a piedade e também, alfim, para que bem soubessem utilizar as armas. Findo período de instrução, deveriam os jovens, à idade de vinte e cinco

---

[810] MAYERNE, Louis Turquet de. *La Monarchie aristodémocratique, ou le gouvernement composé des trois formes de légitimes Républiques*. Paris: Jean Berjon, 1611.

[811] MARE, Nicolas de La. *Traité de la police*, Paris: Jean Cor, 1705.

[812] « Turquet de Mayerne commence par définir la police comme "tout ce qui doit donner ornement, forme et splendeur à la cité". C'est "l'ordre de tout ce qu'on pourrait voir" dans la cité » E Foucault aponta para uma conclusão que não pode deixar de nos remeter a Botero (que, conforme Descendre, vislumbra a razão de Estado como a política toda inteira): « Par conséquent, la police c'est bien, pris à ce niveau-là, exactement l'art de gouverner tout entier. L'art de gouverner et exercer la police, pour Turquet de Mayerne, c'est la même chose », FOUCAULT (2004), p. 326. Em tradução nossa, "Por consequência, a polícia, tomada neste nível, é exatamente a arte de governar toda inteira. A arte de governar e exercer a polícia, para Turquet de Mayerne, é a mesma coisa".

[813] « Son rôle serait d'entretenir parmi le peuple "une singulière pratique de modestie, charité, loyauté, industrie et bon ménage" », ibid., p. 327.

anos, apresentar-se ao Escritório de Polícia para ali declararem qual ocupação desejariam exercer na vida, tudo sendo, neste Escritório, registrado. Aqueles que não se apresentassem não poderiam, na visão de Turquet de Mayerne, ser considerados cidadãos, seriam excluídos, rejeitados, considerados marginais[814]. O segundo escritório subordinado ao Conservador da Polícia, seria o "Escritório da Caridade". Tal escritório teria uma ampla função: ocupar-se-ia, primeiramente dos pobres válidos, buscando a estes conferir uma ocupação; da mesma forma, dos pobres inválidos, sendo o escritório responsável por lhes dar subsídios, auxílios, subvenções, assistência. Da mesma forma, este escritório responsabilizar-se-ia pela saúde pública, por fazer frente a contágios, a epidemias, a grandes doenças; e também seria de incumbência deste ofício caritativo enfrentar os desastres, as catástrofes, as enchentes, os incêndios (tudo o que fosse capaz de fragilizar o povo, colocá-lo em miséria). Por fim, este escritório seria responsável, ademais, pelo adequado empréstimo de dinheiro, protegendo da usura trabalhadores economicamente hipossuficientes[815]. O terceiro escritório, subordinado ao Conservador da Polícia, cuidaria dos comerciantes, do mercado, das formas e da adequação na fabricação das mercadorias, enfim, ocupar-se-ia de tudo aquilo que pudesse beneficiar, favorecer, alavancar o comércio. Por fim, o quarto escritório velaria pelos bens imóveis; que os direitos de senhorio não fossem demasiado penosos ao povo, que os negócios de compra e venda fossem adequadamente realizados, que os preços praticados se afigurassem razoáveis e apropriados; tal escritório, ademais, conservaria registros das heranças e fiscalizaria o domínio real, os caminhos, estradas, rios, florestas e edifícios públicos[816].

Nesse sentido, nota-se que Turquet de Mayerne percebe a necessidade de criação destes escritórios, que se responsabilizariam pela *manutenção da ordem pública* (em outras palavras, *polícia*); dois deles dizendo respeito às *pessoas* e dois, aos *bens*. Os dois conselhos atinentes às *pessoas* concerniriam, um, à educação, aos costumes e às profissões (ou seja, ocupar-se-ia dos aspectos *positivos*, *ativos*, *produtivos* da vida, gestando aprendizados, gostos, ofícios, manejando-os de forma a que fossem de *utilidade* para o reino); e o outro conselho diria respeito aos pobres, às viúvas, aos desempregados e também à saúde pública, aos acidentes, às calamidades, etc. (é dizer, geriria os aspectos *negativos* da vida, além das catástrofes e da saúde pública)[817]. Relativamente aos conselhos atinentes aos *bens*, um deles seria responsável pelas mercadorias e produtos manufaturados (determinando o que produzir e de que forma produzir, bem assim o controle do mercado); o outro, por fim, encarregar-se-ia

[814] Ibid., p. 327.
[815] Ibid., p. 328.
[816] Ibid., p. 328.
[817] FOUCAULT (1994b), p. 154.

do território e do espaço, das propriedades, das heranças, das estradas, dos rios, dos edifícios públicos (gestando, assim, espaços e bens públicos e privados)[818].

Por conseguinte, percebe-se que a *polícia*, em um primeiro momento, apresenta-se em pé de igualdade com a *justiça*, o *tesouro* e o *exército*. Mas, logo em seguida, pela descrição destes escritórios, destes conselhos, nota-se que, na visão de Turquet de Mayerne, a polícia, a bem dizer, *englobaria tudo:* relações entre os indivíduos, destes com as coisas, o que produziriam, comerciariam, as relações de propriedade, com o território e a coexistência humana neste (e, nesse sentido, o domínio da polícia compreenderia também a justiça, as finanças e o exército). E a polícia engloba tudo de uma maneira bastante particular; com efeito, ao se importar com os indivíduos, com o que fazem (e como fazem), em suas recíprocas relações, em suas relações para com os bens, em suas disposições no território, com o que lhes sucede, a polícia acabaria por tudo abarcar. É ao *indivíduo* (e, sobretudo, *produtivo*, *ativo*, *vivo*) que a polícia pende seus cuidados; conforme Turquet de Mayerne, "o homem é o verdadeiro objeto da polícia"[819], o objeto da polícia, assim, é *o próprio ser humano*. Vela pelos indivíduos, por suas ações, pela forma como utilizam a riqueza, pela forma como consomem, por suas relações, por seus sucessos, por seus infortúnios; em uma mistura de cuidado pela educação, pelo trabalho, pelos bens e pela moralidade (não esqueçamos que é tarefa da política incutir a piedade e a modéstia); fazer o indivíduo ativo, combater o preguiçoso, incutir a boa conduta, a boa administração, afastar os vícios, tornar o indivíduo produtivo, obediente, "a boa qualidade do Estado dependia da boa qualidade dos elementos do Estado"[820]. Nesse sentido, não importará ao Estado se o indivíduo é rico ou pobre, nobre ou plebeu, mas sim qual a ocupação desse indivíduo, o quanto favorece a utilidade pública, quais são suas capacidades, habilidades, ofícios; é nesse sentido que Turquet de Mayerne buscará, por seu modelo, desenvolver um processo de formação crescente e integral do indivíduo, hábil a dar sua contribuição ao desenvolvimento social. Citando Turquet de Mayerne, sobre seu objetivo, assim relata Foucault:

> "Eu propus aos magistrados que dele serão reitores" – trata-se, pois, da polícia –, "eu propus o homem por verdadeiro sujeito ao qual a virtude e o vício se imprimem, de modo que, como que por degraus, ele seja conduzido desde sua infância até sua perfeição, e assim, tendo-o conduzido a uma certa

[818] Ibid., p. 821-822.
[819] « l'homme est le véritable objet de la police », ibid., p. 155.
[820] FOUCAULT (2004), p. 329.

> perfeição, ele seja reservado, ele e suas ações, nos termos da verdadeira virtude política e social, a alguma coisa à qual ele se aplique"[821].

O que visa a polícia, pois, é a *atividade do indivíduo*, mas, enfatize-se, sua atividade em relação com o Estado, sua atividade na medida em que ela se afigura hábil a contribuir à utilidade pública, ao crescimento das forças estatais.

Com isto, temos, em síntese, como objetivos principais da polícia: (i) primeiramente, ela tem por alvo a ornamentação, a forma e o esplendor da cidade. O esplendor manifestará não só a beleza, mas, sobretudo, o *poder* e o *vigor* do Estado. Dessarte, a primeira grande questão é revelar, manifestar o poder do Estado (é nesse sentido que zelará para que tudo permaneça belo e em ordem). De igual sorte, (ii) deverá a polícia promover as *relações* entre os indivíduos no que concerne ao *trabalho* e ao *comércio*, bem como levar a cabo *auxílio* e *assistência*[822]. Turquet de Mayerne afirma que a polícia deverá assegurar a *comunicação* entre as pessoas ("comunicação", aí, entendida *lato sensu* como o desenvolvimento de atividades *comuns* entre as pessoas, atividades de trabalho, produção, comércio e comodidades – em ordem ao favorecimento do crescimento das forças do Estado)[823]. Zelando pela forma e beleza da cidade, pelos indivíduos em suas ações isoladas e em interações, pelos bens, pelo comércio, pelos recursos naturais, a polícia, com efeito, engloba tudo, em uma intervenção que poderia ser qualificada de *totalitária*[824].

Para Foucault, Turquet de Mayerne não se trata de apenas um autor desconhecido e isolado, apresentando um delírio ou ideias descontextualizadas. Em verdade, trata-se, antes, de um exemplo de pensamento, dentre diversas obras integrantes de uma imensa literatura

---

[821] « "J'ai proposé aux magistrats qui en seront recteurs", - il s'agit donc de la police –, "j'ai proposé l'homme pour vrai sujet auquel la vertu et le vice s'impriment, afin que, comme par degrés, il soit conduit dès son enfance jusqu'à sa perfection, et afin que, l'ayant amené à une certaine perfection, il soit retenu, lui et ses actions, aux termes de la vraie vertu politique et sociale, à quelque chose qu'il s'adonne" », ibid., p. 329.

[822] FOUCAULT (1994b), p. 155.

[823] Ibid., p. 156.

[824] Ibid., p. 155. Talvez os campos de concentração do século XX possam nos servir como lente aquilatadora do que, em seu paroxismo, poderia ser vislumbrável em um modelo da polícia total: controlando inteiramente a vida (desde o nascimento dos bebês até os experimentos biológicos), promovendo registros infindáveis quanto às pessoas, esquadrinhando-as, expropriando-as, determinando seu ir, vir e permanecer, a polícia do campo estabelecia toda a rotina dos prisioneiros, impondo-lhes desde toques de alvorada até o ritmo por meio do qual se deveria caminhar em direção aos trabalhos forçados (tal ritmo era orientado pelo toque de uma banda marcial); a propósito do trabalho realizado no campo, sempre é apropriado lembrar da inscrição contida na entrada de Auschwitz, que, em alemão, anunciava *"Arbeit Macht Frei"*, "o trabalho liberta"); também é de se destacar o funcionamento de um "tribunal" no interior do campo (cujas mesas estão até hoje lá devidamente dispostas), a partir de cujas decisões irradiavam suplícios e execuções exemplares (os corpos eram expostos em local visível, próximo à entrada do campo); uma "polícia" que tudo sabia e pouco informava, determinando diuturnamente o destino da vida humana, ocupando-se desta vida em sua integralidade e em seus mínimos detalhes; uma polícia que organizava e regulava o funcionamento da vida. O paradigma biopolítico do qual emerge a polícia gira, neste caso, em torno do seu eixo e acaba por revelar sua outra face: a *tanatopolítica*, por meio da qual se promove uma administração pública em uma zona cinzenta, em uma linha tênue, onde já não mais se distinguem os elementos da vida, onde vida e morte restam pouco divisáveis e ingressam em um processo de indistinção.

circulante na Europa neste tempo e que representava um determinado entendimento acerca do tema, em uma mesma toada. Assevera Foucault que este texto é "altamente representativo do que devia ser, no espírito da época, um Estado bem governado"[825], representativo desta mudança histórica das relações entre poder e indivíduos. Tais ideias deram azo não apenas a formas concretas de política, como o cameralismo e o mercantilismo, mas também a formas de ensino, *in casu,* a *Polizeiwissenschaft* alemã, a qual se constituirá justamente na disciplina de estudo da "ciência da administração"[826].

(ii) – Do sonho, da *utopia* de Turquet de Mayerne, Foucault, agora, passa para as *práticas* de governo. Relativamente a Nicolas de La Mare e seu *Traité de la police*, o filósofo de Poitiers assevera que referido autor promove um compêndio dos regulamentos de polícia de todo o reino e vai elencar mais de uma dezena de domínios de ação da polícia: religião, moralidade, saúde, abastecimento, rodovias, pontes, ruas, edifícios públicos, segurança pública, artes liberais, comércio, fábricas, empregados domésticos e trabalhadores de obras, além dos pobres. Esta seria, para de La Mare, a necessária conformação das práticas administrativas na França. E a constatação de Foucault é que, afora o exército e a justiça, *a polícia engloba tudo* (na mesma toada que em Turquet de Mayerne), terminando por concluir que – de igual sorte que o poder real se impôs frente ao feudalismo por conta do apoio de um exército, de um sistema judiciário e de um sistema fiscal – a polícia, agora, designa este novo conjunto de elementos sobre o qual o Estado a si conferirá a incumbência de agir, administrar e exercer seu poder[827].

Mas qual a finalidade mais profunda que está por detrás desta ação policial em tantos e tão diversos domínios? Identificando uma certa hesitação em de La Mare ao responder a tal indagação, Foucault afirma que o autor, primeiramente, aponta que a polícia zela por tudo aquilo que concerne à felicidade dos indivíduos; em seguida, observa que a polícia vela por tudo o que regulamenta (e, dessa forma, torna viável) as relações sociais, a vida em sociedade; mas, por fim, anota, fundamentalmente, que *a polícia vela pelo vivente*[828]. Da qualidade moral à preservação da vida e de suas comodidades, das questões intelectuais aos bens, à relação com o espaço, das disposições territoriais aos deslocamentos no território, o *poitevin* acaba por afirmar que, na esteira de N. de La Mare, a polícia vela pelo indivíduo *vivente*, o objeto da polícia é a *vida* (inclusive daí se podendo extrair o porquê de a polícia ser

---

[825] « hautement représentatif de ce que devait être, dans l'esprit de l'époque, un État bien gouverné », ibid., p. 822.
[826] Ibid., p. 156.
[827] Ibid., p. 157.
[828] Ibid., p. 157.

uma das pedras angulares de que lança mão o filósofo francês em sua teorização sobre a *bio*política).

Nesse sentido, a polícia, ao se preocupar com a religião, não deseja promover defesas, proselitismos ou conversões, impondo uma determinada "verdade teológica"; almeja, ao revés, isto sim, *zelar pela qualidade moral da vida*; da mesma forma que, preocupando-se com a saúde e com o abastecimento, tem em mira *preservar a vida*; com o comércio, as fábricas, os trabalhadores, os pobres e a ordem pública, a polícia age para *assegurar as comodidades da vida*; fomentando os espetáculos, o teatro e a literatura, vela pela *adequada fruição dos prazeres da vida.* Do imprescindível, passando pelo útil, chegando até mesmo ao supérfluo, trata-se da finalidade da polícia fazer com que as pessoas *sobrevivam, vivam e vivam melhor*[829]; "que os homens sobrevivam, vivam, façam melhor ainda que simplesmente sobreviver ou viver: tal é exatamente a missão da polícia"[830]. O objeto de ação da polícia é, indubitavelmente, a *vida*, em todas as suas esferas e facetas por meio das quais esta possa se revelar. Mas por que o Estado cuida não só do indispensável, mas também do útil e, até mesmo, do supérfluo? Consoante Foucault, a tese da obra de N. de La Mare, no fundo, é a de que *aquilo que supérfluo para o indivíduo pode ser indispensável para o Estado, e vice-versa.*

Ademais, o alvo da polícia, seguindo os ensinamentos de N. de La Mare, seria o de conduzir o ser humano, vivente, à maior felicidade de que este possa desfrutar nesta vida: "a polícia cuida do conforto da alma (graças à religião e à moral), do conforto do corpo (alimentação, saúde, vestuário, habitação) e da riqueza (indústria, comércio, mão-de-obra)"[831]. Dessa forma, conclui Foucault que a polícia zela pelos benefícios que os indivíduos não podem extrair senão de uma *vida em sociedade*[832]. Calha salientar que de La Mare faz da *felicidade* objeto da política; não apenas um efeito secundário, propiciado colateralmente em virtude da efetivação de um bom governo, "a felicidade dos indivíduos é uma necessidade para a sobrevivência e para o desenvolvimento do Estado"[833]; condição fundamental, instrumento indispensável, não meramente uma consequência lateral. A felicidade dos indivíduos torna-se um elemento que revela o poder do Estado. Por fim, vale salientar que o objeto da polícia não está centrado no indivíduo, só, tampouco em uma mera massa de

---

[829] Ibid., p. 157.
[830] « que les hommes survivent, vivent, fassent mieux encore que simplement survivre ou vivre : telle est exactement la mission de la police », ibid., p. 824.
[831] « la police prend soin du confort de l'âme (grâce à la religion et à la morale), du confort du corps (nourriture, santé, habillement, logement), et de la richesse (industrie, commerce, main-d'œuvre) », ibid., p. 157.
[832] Ibid., p. 158.
[833] « le bonheur des individus est une nécessité pour la survie et le développement de l'État », ibid., p. 824.

indivíduos, mas na *sociedade:* "A sociedade e os homens enquanto seres sociais, indivíduos fortes em todas as suas relações sociais: tal é doravante o verdadeiro objeto da polícia"[834].

(iii) – Relativamente aos *manuais alemães de Polícia*, está-se agora a tratar não apenas de sonhos ou utopias, ou mesmo de simples práticas administrativas, mas de uma *disciplina*, em termos acadêmicos; uma *ciência* ensinada, que conferia elementos e fundamentos para uma ação política e administrativa concreta. É por meio destes manuais, dessarte, que é conferido o *ensino* desta *ciência da administração*, *Polizeiwissenschaft*, em diversas universidades de expressão da Alemanha, notadamente em Göttingen, donde exsurgiram grandes funcionários europeus, que aí aprenderam as técnicas de gestão política, de administração pública[835].

a) P. C. W. Hohenthal, com seu *Liber de Politia*[836], tem por objeto, em seu livro sobre a polícia, os seguintes temas: número de cidadãos, religião, moralidade, saúde, alimentação, segurança das pessoas e dos bens, administração da justiça, agrados e prazeres dos cidadãos (como fornecê-los e moderá-los), tratando, ademais, de rios, florestas, minas, salinas, habitação, agricultura, indústria e negócios.

b) J. P. Willenbrandt, em seu *Inbegriff der Polizei*[837], fala de moralidade, artes e ofícios, saúde, segurança, edifícios públicos e urbanismo. Especificamente quanto ao tema dos indivíduos, aproxima-se da análise feita por N. de La Mare.

c) Mas, na visão de Foucault, o mais importante trabalho é o livro de Von Justi, *Grundsätze Der Policey-Wissenschaft*, *Elementos de Polícia*[838]. Von Justi inicia pelo território, analisando como este deve ser povoado (em termos urbanos e rurais) e quem são seus habitantes (número, crescimento demográfico, saúde, mortalidade, imigração). Após, examina bens e efeitos, mercadorias, produtos manufaturados, bem como circulação, da qual

---

[834] « La société et les hommes en tant qu'êtres sociaux, individus forts de tous leurs rapports sociaux : tel est désormais le véritable objet de la police », ibid., p. 824.

[835] O ensino da "ciência da administração", por meio de tais manuais, "foi dispensado em diversas universidades, em particular em Göttingen, e teve uma importância extrema para a Europa continental. É aí que se formaram os funcionários prussianos, austríacos e russos – aqueles que deviam levar a cabo as reformas de José II e da Grande Catarina. Certos franceses, no entorno de Napoleão notadamente, conheciam muito bem as doutrinas da *Polizeiwissenschaft*", tradução nossa para « fut dispensé dans diverses universités, en particulier à Göttingen, et revêtit une importance extrême pour l'Europe continentale. C'est là que furent formés les fonctionnaires prussiens, autrichiens et russes – ceux qui devaient accomplir les réformes de Joseph II et de la Grande Catherine. Certains Français, dans l'entourage de Napoléon notamment, connaissaient fort bien les doctrines de la Polizeiwissenschaft », ibid., p. 158.

[836] HOHENTHAL, Peter Carl Wilhelm von. *Liber de politia, adspersis observationibus de causarum politiae et justitiae differentiis*. Leipzig: G. Hilscherum, 1776.

[837] WILLEBRANDT, Johann Peter. *Inbegriff der Polizei*. Zittau, 1767; *Abrégé de la Police, accompagné de réflexions sur l'accroissement des villes*. Hamburgo: Estienne, 1765.

[838] JUSTI, Johann Heinrich Gottlob von. *Grundsätze der Policey-Wissenschaft*. Göttingen: A. Van den Hoecks, 1756 (*Éléments généraux de police*. Tradução de M. Einous. Paris: Rozet, 1769).

exsurgem temas inerentes a custo, crédito e moeda. Finalmente, trata da conduta dos indivíduos (moralidade, habilidades profissionais, honestidade e respeito à lei)[839].

O pensador *poitevin* entende que, em comparação a de La Mare, a obra de von Justi traz de forma bem mais completa e acabada o desenvolvimento do tema da polícia, isso porque: (c.1) Von Justi apresenta claramente o *paradoxo* em que a polícia está inserta. Na mesma medida em que a polícia propicia ao Estado que se reforce, que se fortaleça, que cresça e exerça seu poder em plenitude, a polícia, por outro lado, deve manter os indivíduos *felizes;* felicidade esta entendida como a promoção da sobrevivência, da vida e, também, da vida ótima. E nesse sentido Foucault aponta que von Justi verdadeiramente capta a lógica desta racionalidade política e desta arte de governar: é preciso "desenvolver estes elementos constitutivos da vida dos indivíduos de tal forma que o seu desenvolvimento reforce também a potência do Estado"[840]. Nesse diapasão, de acordo com von Justi, seria de incumbência da polícia promover o desenvolvimento dos elementos constitutivos da vida humana, em ordem a tornar o Estado cada vez mais poderoso.

Na sequência, (c.2) mencionado autor alemão promove, ademais, uma diferenciação (a qual se tornará fundamental) entre *Politik* e *Polizei*. Tratar-se-ia a *Politik* de um conceito *negativo*, concernente à disputa que o Estado deve empreender em relação aos seus inimigos, internos e externos, com o fito de neutralizá-los (em relação aos externos, lançar-se-á mão do *exército*, quanto aos internos, utilizar-se-á a *lei*); *Polizei*, a seu turno, diria respeito a um conceito *positivo*, cuja função não é levada a cabo pela lei ou pelo exército:

> A finalidade da polícia é a de, permanentemente, fazer crescer a produção de algo novo, supostamente para consolidar a vida cívica e a potência do Estado. A polícia governa não pela lei, mas intervindo, especificamente, permanentemente e positivamente na conduta dos indivíduos[841].

A *Polizei*, assim, tem por incumbência favorecer, propiciar, promover (permanentemente) a *vida* dos indivíduos e o *vigor* do Estado[842]. E Foucault arremata o ponto, asseverando que o problema da intervenção estatal, contínua e ininterrupta, na vida do cidadão, conduzindo suas condutas, mesmo que à margem da lei, é um problema central em nossas sociedades contemporâneas. É nesse sentido que as discussões acerca do liberalismo,

---

[839] FOUCAULT (1994b), p. 825.
[840] « développer ces éléments constitutifs de la vie des individus de telle sorte que leur développement renforce aussi la puissance de l'État », ibid., p. 159.
[841] « Le but de la police est d'accroître en permanence la production de quelque chose de nouveau, censé consolider la vie civique et la puissance de l'État. La police gouverne, non par la loi, mais en intervenant de manière spécifique, permanente et positive dans la conduite des individus », ibid., p. 825.
[842] Ibid., p. 159.

do *Polizeistaat*, do *Reichstaat*, do Estado de direito, centrar-se-ão na questão das tarefas negativas e positivas do Estado, na conveniência de o Estado fomentar e intervir na vida do indivíduo ou ater-se apenas a impedir comportamentos que possam conduzir à desagregação social (vale aqui lembrar da teoria dos direitos fundamentais de primeira, segunda e terceira gerações, por meio da qual se analisam as incumbências negativas e positivas do Estado, por meio das quais este é chamado a abster-se de intervir ou a fomentar ativamente e promover a vida humana, nos espectros individuais e coletivos).

(c.3) Há outro conceito fundamental apresentado com evidência por von Justi em sua obra, conceito este que assumirá uma importância incontestável no século XVIII, devindo o objeto por excelência do "agir policial". No entender foucaultiano, é bastante notável o fato de von Justi conferir especial acento em sua obra – ao contrário de N. de La Mare – a este fenômeno, que é precisamente o da *população*. Entendida como um "grupo de indivíduos viventes", "indivíduos pertencentes a uma mesma espécie e vivendo lado a lado" – aí ingressando análises como índices de mortalidade e fecundidade, sujeição a epidemias e superpopulação em um dado território –, von Justi entendia existir uma interdependência entre elementos físicos, econômicos e o grupo de seres humanos viventes; a população é tributária deste ambiente (acima já citado, de campos, florestas, rios, lagos), da mesma forma que este ambiente de elementos físicos depende, também, da população. É tarefa do Estado, segundo o pensador alemão, gerir este conjunto de relações recíprocas. Assim, trata-se a população de um *conjunto de indivíduos vivos*, decorrendo daí investigações sobre como melhor conduzi-los e governá-los; trata-se de levar a cabo uma política sobre a vida humana, inclusive e sobretudo em seu aspecto *biológico:*

> o Estado deve, antes de tudo, velar os homens enquanto seres viventes, e sua política é, em consequência, necessariamente uma biopolítica. A população nada sendo senão aquilo que o Estado vela no seu próprio interesse, bem entendido, o Estado pode, caso necessário, massacrá-la. A tanatopolítica é assim o avesso da biopolítica[843].

Dessarte, conforme dito, ao longo do século XVIII, será este grupo de indivíduos viventes em uma determinada área – grupo este denominado *população* – que, na Alemanha, vai se constituir no objeto por excelência desta *ciência da administração* que é a polícia[844].

---

[843] « l'État doit avant tout veiller sur les hommes en tant qu'être vivants, et sa politique est, en conséquence, nécessairement une biopolitique. La population n'étant jamais que ce sur quoi veille l'État dans son propre intérêt, bien entendu, l'État peut, au besoin, la massacrer. La thanatopolitique est ainsi l'envers de la biopolitique », ibid., p. 826.

[844] Ibid., p. 159.

Nesse sentido, percebe-se que o livro de von Justi não é pura e simplesmente uma ode ou uma utopia. O autor busca, de fato e efetivamente, trabalhar cientificamente, fazer uma *Polizeiwissenschaft*. Foucault anota que, por meio de sua obra, é possível observar o Estado, em seus elementos fundamentais (território, recursos, população, cidades etc.). Ademais, o filósofo francês observa que von Justi promove uma vinculação entre *estatística* (a aritmética política, a descrição dos estados) e a *arte de governar*. Trata-se a *Polizeiwissenschaft* de uma arte de governar e um método de aferição deste grupo de indivíduos viventes em uma determinada área, denominado população[845].

d) Vale, ademais, mencionar uma obra mais tardia – citada por Michel Foucault, em seu texto *La technologie politique des individus* – de J. P. Frank, intitulada *System einer vollständigen Medicinischen Polizey*, em seis tomos, lançados entre os anos de 1779 e 1790. Trata-se do primeiro grande programa sistemático de *saúde pública* concernente ao Estado moderno. Frank, em seu *Sistema a uma Polícia Médica*, descreve de maneira minuciosa o que deve ser levado a cabo pela Administração para fins de garantir o abastecimento, habitação, saúde pública, quais as instituições médicas indispensáveis a se assegurar que a população se mantenha em boa saúde, é dizer, quais são os caminhos necessários a se *proteger a vida humana*. O século XVIII é aquele em que a preocupação para com a vida do indivíduo se torna um dever de Estado[846]. E aduz Foucault ser bastante representativo que, justamente à época em que termina de ser publicada tal obra (que reflete um movimento bem claro de pensamento em favor da formação de uma polícia de cuidado da vida humana) se coloca em curso, na França, a Revolução Francesa; a época em que se proclama a necessidade de o Estado cuidar, proteger a vida humana, é contemporânea de momentos que se constituem em verdadeiros arautos de sangrentos conflitos. Assim se manifesta Foucault em relação a este paradoxal cenário em que a exigência de cuidado estatal da vida humana se coloca de par com grandes carnificinas:

> Na mesma época [em que aparece o livro de Frank], a Revolução Francesa dá o sinal das grandes guerras nacionais de nosso tempo, que colocam em jogo exércitos nacionais e têm seu cumprimento, ou encontram seu apogeu, nas imensas carnificinas coletivas. Podemos observar, eu creio, um fenômeno semelhante no curso da Segunda Guerra Mundial. Teríamos dificuldade em encontrar, em toda a história, carnificina comparável àquela da Segunda Guerra Mundial, e é precisamente neste período, nesta época, que foram colocados em ação os grandes programas de proteção social, de saúde pública e de assistência médica. (...) Poderíamos resumir em um

[845] Ibid., p. 160.
[846] Ibid., p. 815.

> *slogan* esta coincidência: Ide, pois, vos massacrar, nós vos prometemos uma vida longa e agradável. O seguro de vida de par com uma sentença de morte[847].

O filósofo francês aponta que se trata de uma das maiores contradições presentes em nossa racionalidade política o fato de coexistirem grandes máquinas de destruição da vida humana e, ao mesmo tempo, instituições, justa e especificamente, dedicadas à proteção desta vida humana.

7.5 LIMIAR

Tendo-se em conta a *máquina bipolar governamental* de Agamben, podemos asseverar que, em Foucault, *a razão de Estado bascula, em larga medida, em direção ao polo do governo.* A razão de Estado propiciará, por meio da polícia, a administração das vidas humanas em direção a uma organização ótima da sociedade. Nesse sentido, com base em tal análise, a ação do poder estatal não se dará eminentemente pela via da violência, da imposição e da ameaça (o que notoriamente enseja maior possibilidade de resistência, tornando, assim, a ação estatal menos eficiente e eficaz), mas por meio da condução, da orientação, da recomendação em direção ao caminho entendido como o mais adequado, *a priori*, à preservação da organização política. Calha salientar, todavia, que a polícia, evidentemente, conservará também a força soberana e a levará a efeito quando julgar necessário, fazendo irromper a prática impositiva e violenta e promovendo, assim, o deslocamento do pêndulo em direção ao outro polo da máquina. Mas é importante observar que, se, em nossa época, o entendimento da palavra *polícia* remete a uma *instituição* ou um *mecanismo* operante dentro do Estado (com tarefa de ordem preponderantemente negativa, repressiva – e trataremos dessa questão no capítulo dedicado à análise do "Estado securitário"), aos teóricos dos séculos XVI, XVII e XVIII, o termo *polícia* envia, sobretudo, à ideia de uma *técnica de governo,* inerente ao Estado[848]: "quando se falava em polícia, nesta época, falava-se nas técnicas específicas que

---

[847] « À la même époque [de l'ouvrage de Frank] la Révolution française donne le signal des grandes guerres nationales de notre temps, qui mettent en jeu des armées nationales et s'achèvent, ou trouvent leur apogée, dans d'immenses boucheries collectives. On peut observer, je crois, un phénomène semblable au cours de la Seconde Guerre mondiale. On aurait peine à trouver dans toute l'histoire boucherie comparable à celle de la Seconde Guerre mondiale, et c'est précisément à cette période, à cette époque que furent mis en chantier les grands programmes de protection sociale, de santé publique et d'assistance médicale. (...) On pourrait résumer par un slogan cette coïncidence : Allez donc vous faire massacrer, nous vous promettons une vie longue et agréable. L'assurance-vie va de pair avec un ordre de mort », ibid., p. 815.

[848] Ibid., p. 153.

permitiam a um governo, no contexto do Estado, governar o povo sem perder de vista a grande utilidade dos indivíduos para o mundo"[849].

Uma técnica de governo, frise-se, que nasceu no bojo de uma nova racionalidade política que à época surgia e que forjava como uma de suas expressões mais proeminentes a razão de Estado; uma racionalidade política da razão de Estado. "Polícia" e "razão de Estado" são concepções que se revelarão inextricavelmente ligadas, vínculo este que apenas veremos se fortalecer no decorrer dos tempos.

Uma instituição ocupada não apenas com o "viver" do indivíduo, a polícia estará orientada, fundamentalmente, a fazê-lo "viver bem", viver cada vez melhor. Ademais, afigurar-se-á, até o início do século XVIII, uma instituição preocupada com os problemas *urbanos*, com as questões próprias à *cidade;* os problemas advindos da coexistência humana, da coexistência humana "densa", tal será o objeto da ação policial neste período[850]. Será uma "instituição da cidade", e sem a qual a cidade não poderia se formar do modo como se formou. Com efeito, *a cidade, nos termos como a conhecemos, apenas se tornou possível pela ação da polícia.*

Com vistas a propiciar que o indivíduo possa viver cada vez melhor, a polícia exercerá sua ação, preocupando-se com as pessoas e com as mercadorias. Como ressaltamos, haverá uma preocupação com a vida humana, com as relações entre as pessoas, com a circulação das pessoas, e também haverá uma preocupação da polícia em relação às coisas, às mercadorias, aos processos de compra, venda, troca; uma preocupação com a circulação de pessoas, com a circulação de mercadorias e com as relações entretidas entre pessoas e mercadorias; tal será tarefa da polícia. Trata-se de uma instituição *urbana* e *comerciante*, no limite, uma *"instituição do mercado"*[851]*;* Domat afirmará que "é pela polícia que fizemos as cidades e lugares em que os homens se reúnem e se comunicam entre eles para o uso das ruas, praças públicas e (...) grandes caminhos"[852]. E, mais tarde, Fréminville, a seu turno, em seu

---

[849] « quand on parlait de police à cette époque, on parlait des technique spécifiques qui permettaient à un gouvernement, dans le cadre de l'État, de gouverner le peuple sans perdre de vue la grande utilité des individus pour le monde », ibid., p. 821.

[850] FOUCAULT (2004), p. 343.

[851] Ibid., p. 343.

[852] « c'est par la police qu'on a fait les villes et des lieux où les hommes s'assemblent et se communiquent entre eux par l'usage des rues, des places publiques et [...] des grands chemins », ibid., p. 344. Mencionado excerto encontra-se, originalmente, em DOMAT, Jean. *Les quatre livres du droit public*. Paris: Firmin Didot Père et Fils, 1829. p. 150, nas seguintes linhas: « Ainsi, c'est par la nature qu'un des usages que Dieu a donnés aux mers, aux fleuves et aux rivières, est celui d'ouvrir des voies qui communiquent à tous les pays du monde par les navigations. Et c'est par la police, qu'on a fait des villes, et d'autres lieux où les hommes s'assemblent et se communiquent par l'usage des rues, des places publiques et des autres lieux propres à cet usage, et que ceux de chaque ville, de chaque province, de chaque nation, peuvent communiquer à tous autres de tout pays par les grands chemins » ; em tradução nossa: "Assim, é pela natureza que um dos usos que Deus deu aos mares, aos

Dicionário da Polícia Geral, vai asseverar que Paris devinha "a primeira cidade" no século XVII justamente em virtude da excelência de sua polícia, havendo Luís XIV almejado que, em todas as outras cidades, se seguisse o modelo perfeito da polícia de Paris[853]. Foucault conclui, dessarte, que *há cidades porque há polícia; "policiar"* e *"urbanizar"* são termos que vão ingressar em processo de correspondência semântica[854].

No que toca à circulação de bens e às relações dos indivíduos entretidas entre si e com as mercadorias, a polícia não pode ser dissociada – como já apontado – do *mercantilismo*, teoria orientada à busca do fortalecimento do Estado em um cenário de concorrência, de balança de poder. Tal fortalecimento de poder será buscado, tencionando-se vender ao exterior o máximo de bens possível e, em retorno, importar o máximo de riquezas que se conseguir. É preciso, nessa lógica, o Estado ter uma população numerosa, com o maior número de indivíduos válidos, encaminhados ao trabalho, a fim de que se consiga produzir o máximo de produtos possível, pagando-se os salários mais reduzidos que se puderem. Dessa forma, os produtos terão baixo custo e, assim, baixo preço, possibilitando maior venda no exterior e, em decorrência, maior retorno de riquezas ao Estado. Tal estratégia de comércio e acumulação de riquezas, própria ao mercantilismo, dependerá de grande organização interna do Estado, o que será preocupação central da polícia, polícia esta que, a seu turno, devirá *conditio sine qua non* para a adequada consecução deste processo, intentado por esta nova racionalidade política.

---

grandes rios e aos pequenos, é aquele de abrir vias que comunicam todos os países do mundo pelas navegações. E é pela polícia que se fizeram cidades e outros lugares no quais os homens se reúnem e se comunicam pelo uso das ruas, praças públicas e outros lugares próprios a este uso, e que aqueles de cada cidade, de cada província, de cada nação, podem se comunicar com todos os outros de todo o país pelos grandes caminhos".

[853] FOUCAULT (2004), p. 344. Fréminville, no ponto citado por Foucault, não faz alusão direta a Luís XIV, mas às ordenanças de "nossos reis", conforme FRÉMINVILLE, Edme de la Poix de. *Dictionnaire ou Traité de la police générale des villes, bourgs, paroisses et seigneuries de la campagne*. Paris: Gissey. 1758. p. vi do Prefácio, onde lemos: « la Ville de Paris ne doit sa grandeur, sa magnificence, & n'est la premiere Ville du monde, que par l'exacte Police qui y a été exercée depuis son établissement, & c'est pourquoi les Ordonnances de nos Rois ont prescrit à tous les Juges royaux & subalternes du Royaume, de faire la Police générale sur les Habitans de leur distric, en se conformant, autant qu'il sera possible, sur les Réglemens faits à ce sujet pour la *Ville de Paris* ; ce sont des modèles si sages, que les Officiers des Seigneurs dans les Provinces doivent mettre tous leurs soins & leurs attentions à les faire exécuter pour mériter l'estime du Public & la considération universelle des Citoyens ». Em tradução nossa: "a Cidade de Paris não deve sua grandeza, sua magnificência e não é a primeira Cidade do mundo senão pela exata Polícia que nela foi exercida, desde seu estabelecimento, e é por isso que as Ordenanças de nossos Reis prescreveram a todos os Juízes reais e subalternos do Reino fazerem a Polícia geral sobre os Habitantes de seu distrito, conformando-se, tanto quanto seja possível, aos Regulamentos feitos sobre o assunto para a *Cidade de Paris;* são modelos tão sábios que os Oficiais dos Senhores nas Províncias devem empreender todos os seus cuidados e suas atenções a fim de os fazer executar para merecerem a estima do Público e a consideração universal dos Cidadãos".

[854] « Il y a des villes parce qu'il y a la police, et c'est parce qu'il y a des villes si parfaitement policées qu'on a eu l'idée de transférer la police à l'échelle générale du royaume. (...) policer et urbaniser c'est la même chose », FOUCAULT (2004), p. 344; em tradução nossa: "Há cidades porque há polícia, e é porque há cidades tão perfeitamente policiadas que se teve a ideia de transferir a polícia à escala geral do reino. (...) policiar e urbanizar é a mesma coisa".

Polícia e desenvolvimento urbano; Polícia e comércio; polícia e desenvolvimento das atividades de mercado; polícia, cidade, comunicação entre as pessoas, produção e comercialização de mercadorias, em ordem a acumular riqueza e incrementar o poder do Estado, tal conjunto de elementos vai se constituir, na visão de Foucault, em um paradigma fundamental neste período compreendido entre o século XVII e início do século XVIII.

A intervenção realizada pela polícia se dá em domínios novos, mas, de acordo com o pensador *poitevin*, por meio de "métodos tradicionais". Desde o início do século XVII, a polícia vai se distinguir de outra função real: a função judiciária. *Polícia não é poder de justiça*, está separada da justiça, embora provenha do mesmo vértice (real)[855]. Nesta época, a polícia não é pensada como um braço de auxílio ou um prolongamento do poder judiciário. Trata-se de uma instituição que age diretamente sobre os súditos, em uma forma não-judiciária, independente do judiciário. *Por meio da polícia, o rei age diretamente sobre os indivíduos.* Foucault, a propósito, traz as palavras de Jean Bacquet, para quem, "o direito de polícia e o direito de justiça não têm nada de comum um com o outro. (...) Não se pode dizer que o direito de polícia pertença a qualquer outra pessoa senão ao rei"[856].

Trata-se a polícia do "exercício soberano do poder real sobre os indivíduos", cuida-se da "governamentalidade direta do soberano enquanto soberano". Foucault então

---

[855] Vale lembrar que o próprio Giovanni Botero, de um lado, idealizava uma instituição que agisse em nome do rei e que tudo soubesse em seu benefício (com efeito, quando o piemontês fala na necessidade de o rei tudo saber, tudo conhecer sobre seu reino, fazer-se presente em todos os lugares, sendo necessário que, como se estivesse no alto de uma torre, pudesse tudo ver sem ser visto, tudo saber sem ser percebido, sentindo falta de algum dispositivo que permitisse uma tal realidade ao soberano, é essa exigência policial que Botero está percebendo e, em certa medida, antecipando) e, por outro lado, alijava as funções judiciárias, as quais, na ótica do piemontês, deveriam ser objeto de controle, supervisão e monitoramento; conforme BOTERO (2014), p. 101-2 e DESCENDRE (2014), p. 37.

[856] « Le droit de police et le droit de justice n'ont rien de commun l'un avec l'autre [...] On ne peut pas dire que le droit de police appartienne à quiconque d'autre qu'au roi », In: FOUCAULT (2004), p. 347. No original, trata-se de passagem que, sob o título *"Que le droict de Iustice & de Police n'ont rien de cõmun l'un auec l'autre"*, diz o seguinte: « Aussi dient, que le droict de Iustice ne contient en soy le droict de police, ains sont droicts distincts & separez: Tellement qu'vn Seigneur sous ombre de sa Iustice, ne peut pas pretendre le droict de police (...) De faict il y a plusieurs communautez des villes qui ont le droict de Police, toutesfois le droict de Iustice ne leur appartient point : ainsi qu'il est obserué és villes d'Amyens, de la Rochelle, & autres. Dauantage, estant certain que l'exercice de la police contient en soy la conseruation & entretenement des habitans d'vne ville, & du bien public d'icelle: on ne peut dire que le droict de police appartienne à autres qu'au Roy », BACQUET, Jean. *Les Œuvres de Jean Bacquet*. Paris: François Ivlliot, 1630. t. III: Traicté des droicts de ivstice haute, moyenne et basse. p. 545. Em tradução nossa: "Também é dito que o direito de Justiça não contém em si o direito de polícia, uma vez que são direitos distintos e separados, de tal modo que um Senhor, a pretexto de sua Justiça, não pode pretender o direito de polícia. Com efeito, há várias comunidades das cidades que têm o direito de Polícia, nada obstante, o direito de Justiça não lhes pertence: tal é observado nas cidades de Amyens, La Rochelle e outras. Ademais, sendo certo que o exercício da polícia contém em si a conservação e o entretenimento dos habitantes de uma cidade e do bem público desta, não se pode dizer que o direito de polícia pertença a qualquer outro que não o Rei".

conclui (o que não pode deixar de nos estarrecer): *"a polícia é o golpe de Estado permanente"*[857].

E tais afirmações nos levam à percepção de que, com efeito, se afiguraria importante tencionar melhor compreender esta fundamental concepção do "golpe de Estado". Categoria na qual "governo" e "soberania" nos parecem ingressar em uma zona de indistinção, o golpe de Estado se trata do fenômeno por meio do qual a estatalidade, exercendo seu poder soberano e por razões de Estado, de modo indisfarçável, abandona sua máscara e efetivamente deixa de sugestionar comportamentos e de conduzir as liberdades, enveredando para um agir direto, duro, contundente e brutal, orientado para o fim de garantir a efetiva "preservação da ordem pública" (em justificativa "aberta"; ou a "conservação do próprio aparato estatal e de seus detentores", em justificativa velada – na interpretação de Naudé, o golpe é uma faca de dois gumes, capaz de curar, mas também de malferir).

Nesse sentido, Foucault afirmar que a polícia se trata de "um golpe de Estado permanente" faz-nos reconsiderar as relações entre direito e ordem, justiça e polícia, soberania e administração. Naudé, por exemplo, assevera que, no golpe de Estado, *a ação precede a justificação.* Se tomamos tais ideias, poderíamos, com efeito, ratificar o entendimento de que a polícia, operando em nome da soberania, está legitimada a conferir justificações *após a prática do ato;* no âmbito policial, *a motivação viria após a ação;* age-se primeiro e, então, ao empós, busca-se encontrar elementos que corroborem e solidifiquem a apresentação de um agir motivado, justificado. A polícia – embora estrutura da administração – age diretamente, em nome do poder soberano, com fundamento em uma racionalidade política bastante específica, não necessitando enquadrar-se em regras previamente estipuladas, tal qual ocorre no âmbito judiciário. Ante tais elementos e em função desta intrigante interpretação promovida pelo filósofo de Poitiers, parece-nos judicioso tencionar apresentar, examinar e tentar compreender, no próximo capítulo, esta figura, tão particular e excepcional, do golpe de Estado.

De outra parte, além de apresentar especificidade na origem e em seu funcionamento, de igual sorte, a polícia será específica em sua forma de intervenção, diferenciando-se, além do âmbito judiciário, do âmbito legislativo *stricto sensu* (embora, vale lembrar, a polícia – indubitável e implacavelmente – *"legisle"* e *"julgue"*). Foucault, a propósito, traz as Instruções de Catarina II, para quem:

---

[857] « C'est donc l'exercice souverain du pouvoir royal sur les individus qui sont ses sujets, c'est en cela que consiste la police. Autrement dit, la police c'est la gouvernementalité directe du souverain en tant que souverain. Disons encore que la police, c'est le coup d'État permanent », FOUCAULT (2004), p. 347.

> os regulamentos da polícia são de uma espécie absolutamente diferente daquela das outras leis civis. As coisas da polícia são coisas de cada instante, ao passo que as coisas da lei são coisas definitivas e permanentes. A polícia se ocupa das coisas pequenas, ao passo que as leis se ocupam das coisas importantes. A polícia se ocupa perpetuamente dos detalhes[858]

A polícia, nesse sentido, age de pronto, de plano, de imediato, sem tardar. Ao passo que a justiça exibe um périplo, um ritmo e um procedimento bastante próprios, cadenciados e solenes, a polícia, ao contrário, será a instituição "das coisas de cada instante", a instituição da ação efetiva, detalhada e imediata (e talvez, justamente em decorrência disso, historicamente se perceba grande parcimônia na exigência de justificação de suas ações, militando em favor do agir da polícia, *e.g.*, uma "margem de apreciação" ou uma certa "discricionariedade"; a ação, no momento da tensão ou da necessidade – para fins de garantir a ordem ou a utilidade públicas –, exige efetividade, contundência, pujança e rapidez).

Operará a polícia, assim, não por meio da lei, mas através de outras espécies de atos normativos, que deem maior mobilidade, flexibilidade, rapidez e efetividade em seu agir; tratar-se-á das medidas administrativas, das ordenanças, dos regulamentos; atos administrativos infinitos, dotados de grande adaptabilidade e capacidade de mudança, que regulam as situações em detalhe e rapidamente, conformando os comportamentos. Despidos das exigências próprias ao processo legislativo formal, os atos, as portarias, as medidas, as ordens de serviço, os regulamentos, as resoluções regulam os indivíduos, *no todo e no detalhe* (e aí percebemos que o modelo pastoral não se encontra simplesmente abandonado, mas, poderíamos dizer, "conservado" em sua "superação"; ao passo que novas tecnologias de poder são adicionadas e, a partir de tais aperfeiçoamentos, uma nova racionalidade política surge, não se deixa de continuar agindo, quando apropriado, por meio do paradigma do "cuidado" sobre "todos e cada um", *omnes et singulatim)*.

---

[858] « Les règlements de la police sont d'une espèce tout à fait différente de celle des autres lois civiles. Les choses de la police sont des choses de chaque instant, alors que les choses de la loi sont des choses définitives et permanentes. La police s'occupe des choses de peu, alors que les lois s'occupent des choses importantes. La police s'occupe perpétuellement des détails », In: FOUCAULT (2004), p. 347-8. Senellart faz referência que estas determinações de Catarina II correspondem, de maneira praticamente literal, ao que dito por Montesquieu em *L'Esprit des lois* (Livro XXVI, capítulo 24, intitulado « Que les règlements de police sont d'un autre ordre que les autres lois civiles », é dizer, "Que os regulamentos de polícia são de uma ordem diferente das outras leis civis"): « Les matières de police sont des choses de chaque instant, et où il ne s'agit ordinairement que de peu : il ne faut donc guère de formalités. Les actions de la police sont promptes, et elle s'exerce sur des choses qui reviennent tous les jours : les grandes punitions n'y sont donc pas propres. Elle s'occupe perpétuellement de détails : les grands exemples ne sont donc point faits pour elle ». In: FOUCAULT (2004), p. 369. Em tradução nossa: "As matérias de polícia são coisas de cada instante, e nas quais não se trata ordinariamente senão do pouco: absolutamente não é preciso, então, formalidades. As ações da polícia são prontas, e ela se exerce sobre coisas que voltam a acontecer, todos os dias: as grandes punições então não são aí próprias. Ela se ocupa perpetuamente de detalhes: os grandes exemplos não são então feitos para ela".

No século XVIII, em uma época na qual a "instituição do golpe de Estado permanente" se apresenta fundamentalmente *urbana* e operante por meio de atos normativos, ordenanças e medidas administrativas reguladoras (os quais surgem em profusão; Catarina II dirá que "a polícia precisa mais de regulamentos do que de leis"), Foucault percebe aí uma tendência à disciplinarização generalizada da sociedade, apontando para o alerta, feito por M. Guillauté, no sentido de não se transformarem – por meio de tantas regulamentações – as cidades todas em conventos[859]. De fato, a ação da polícia dar-se-á pela via da medida administrativa, do regulamento, que é permanente, detalhado, rapidamente mutável e destacado de uma conexão com o agir judiciário; regula-se e age-se diretamente em escolas, presídios, exércitos, hospitais, age-se sobre o comércio, sobre a circulação das pessoas, sobre as relações entre as pessoas, e destas com os bens. Em um projeto de disciplinarização que almeja o regramento absoluto dos comportamentos, Foucault assevera que o sonho que permeia tal racionalidade seria, com efeito, fazer da cidade uma espécie de "quase-convento" e do reino uma espécie de "quase-cidade". *Comércio*, *cidade*, *regulamentação* e *disciplina*, estariam aí, na visão do filósofo *poitevin*, os elementos fundamentais sobre os quais agia a polícia, tal qual era compreendida no século XVII e início do século XVIII[860]; a "instituição das ordenanças", dos regulamentos, dos atos e das medidas administrativas é, a exemplo da razão de Estado, a *"instituição da política toda inteira"*, nada obstante o golpe de Estado pareça estar sempre à espreita e se encontrar nela permanentemente presente.

Examinemos, pois, nessa toada, a enigmática figura do "golpe de Estado", vértice no qual se exibe o ponto de contato entre soberania e governo, onde a razão de Estado não poderá mais deixar de sucumbir ao apelo sedutor que provém de uma "razão da violência".

---

[859] Guillauté « écrivait que la police devait donc être essentiellement réglementaire, mais, dit-il, faut-il encore éviter tout de même que le royaume ne devienne un couvent », ibid., p. 348; em tradução nossa: Guillauté "escrevia que a polícia devia, pois, ser essencialmente regulamentar, mas, diz ele, é preciso, de igual sorte, evitar ainda que o reino devenha um convento".

[860] Ibid., p. 349.

8 O GOLPE DE ESTADO: A RAZÃO DE ESTADO QUE MOSTRA SUA FACE VIOLENTA

« Qui a la force a souvent la raison en matière d'État ».
Richelieu

"É quando a casa incendeia que vemos a estrutura".
Romeo Castellucci

8.1 NECESSIDADE, VIOLÊNCIA E TEATRALIDADE

Notas iniciais. Foucault assevera que a expressão "golpe de Estado", no início do século XVII, não era interpretada no sentido de "confisco indevido" do Estado por parte de uns em detrimento de outros, de "despojamento" da posse do poder de uns em relação a outros (acepção que atualmente nos é bastante familiar). O golpe, conforme Foucault, será, em primeiro lugar, uma *suspensão*, uma *interrupção das leis e da legalidade*; o golpe de Estado é o que *excede o direito comum*[861]. Nesse sentido, na medida em que a razão de Estado não opera, de maneira uníssona e homogênea, em relação a um sistema de legalidade – devendo a razão de Estado comandar, não *segundo* as leis, mas, se se fizer necessário, deverá *comandar "as próprias leis"*, as quais devem se adequar ao *status reipublicae* –, o golpe de Estado, nesse passo, não seria um fenômeno oposto à razão de Estado, mas, em verdade, estaria com esta em franca *sintonia;* o golpe é algo que *excede* ou, de todo modo, *não se submete* à legalidade.

Nesse passo, a razão de Estado, nos momentos dramáticos, desconsidera as leis e põe o Estado em relação consigo mesmo. O golpe de Estado é a ação contundente e imediata, deflagrada por razões de urgência e necessidade, a fim de garantir a conservação, a salvação estatal. Trata-se de uma automanifestação do Estado, clamando por sua higidez e conservação[862]. Nesse sentido, a partir do estudo genealógico que empreende, Foucault assim expressa o pensamento teórico do século XVII em relação a esta inquietante figura jurídico-política:

> O Estado vai agir a partir de si sobre si, rapidamente, imediatamente, sem regras, na urgência e na necessidade, dramaticamente, e é isto o golpe de Estado. O golpe de Estado não é então confisco do Estado por uns em detrimento de outros. O golpe de Estado é a automanifestação do próprio Estado. É a afirmação da razão de Estado – [a razão de Estado] que afirma

[861] FOUCAULT (2004), p. 267.
[862] A justificativa para tanto seria encontrada no fato de que a preservação da higidez do Estado é também a conservação da vida de seus integrantes, nenhum bem sendo a tanto equivalente.

> que o Estado deve, de toda forma, ser salvo, sejam quais forem as formas a serem empregadas para poder salvá-lo. Golpe de Estado então como afirmação da razão de Estado, como automanifestação do Estado[863].

Assim, Foucault – valendo-se, nomeadamente, das teorias de Naudé, Sirmond, Chemnitz e Le Bret – recolhe três elementos fundamentais à caracterização dos golpes de Estado: (i) necessidade; (ii) violência; (iii) teatralidade. Quanto à *necessidade*, haveria uma necessidade que se colocaria acima da lei, uma *necessidade de Estado.* A única lei que valeria incondicionalmente e que estaria em consonância com esta necessidade é a que estabelece que a salvação do Estado deve prevalecer sobre o que quer que seja, sobre toda outra coisa. Trata-se da "lei da razão de Estado"; tal excede toda lei, todo direito, positivo, natural, divino. Para além de uma justiça diretamente relacionada às exigências *jurídicas*, haveria uma justiça política, *artificial*, seara adequada ao julgamento dos atos de natureza *política*. A política, nesse sentido, concerniria a outro âmbito, não ao jurídico, mesmo que ela se utilize das leis quando lhe convêm; a *política* tem a ver com a *necessidade*. Daí por que não se estaria, nesse caso, diante da articulação entre os binômios "governo-legalidade", mas antes entre o "Estado-necessidade"[864].

O segundo elemento é o da *violência*. Talvez não haja situação em que se afigure mais pertinente a análise de axiomas que advogam, p.ex., "o Estado detém o monopólio no uso legítimo da força", "o Estado é o legítimo detentor do uso da violência"... A natureza do golpe de Estado é ser violento. O golpe é o agir violento, por excelência, por parte da entidade estatal.

Foucault assevera que a razão de Estado, *a priori*, não é violenta. Ela respeita as leis, ou melhor, *"concede em respeitar"* as leis, ela "entra no jogo da legalidade", mas há momentos especiais, situações-limite, em que, por razões de necessidade, será imperioso desconsiderarem-se drasticamente as leis, varrerem-se as regras e agir-se com força para evitar o total comprometimento da ordem e a derrocada do Estado e, nesse momento, quando o Estado está a ponto de ruir, a razão de Estado – em nome da salvação do Estado – transmuda-se em ação violenta, pela via exatamente do golpe de Estado (nesse momento, a razão de Estado "vira a mesa", "altera as regras do jogo", faz sua própria regra e age

---

[863] Tradução nossa para o seguinte trecho: « L'État va agir de soi sur soi, rapidement, immédiatement, sans règle, dans l'urgence et la nécessité, dramatiquement, et c'est cela le coup d'État. Le coup d'État n'est donc pas confiscation de l'État par les uns aux dépens des autres. Le coup d'État, c'est l'automanifestation de l'État lui-même. C'est l'affirmation de la raison d'État – [la raison d'État] qui affirme que l'État doit de toute façon être sauvé, quelles que soient les formes que l'on emploie pour pouvoir le sauver. Coup d'État, donc, comme affirmation de la raison d'État, comme automanifestation de l'État », ibid., p. 268.

[864] Ibid., p. 269.

violentamente). O golpe se trata de uma evidente "afirmação da razão de Estado", uma "automanifestação do Estado" diante das mais adversas circunstâncias. Nesse momento, a razão de Estado é violenta; vai decotar, vai amputar, vai ferir, vai sacrificar, vai ser violadora, vai ser injusta, vai ser desrespeitosa e vai ser mortífera. Trata-se de outro paradigma, diverso daquele atinente ao poder pastoral, em que a salvação de todos era a salvação de um, e a salvação de um era a salvação de todos[865]. A lógica agora será outra: "para preservar a justiça nas coisas grandes às vezes é preciso desviar-se dela nas coisas miúdas"[866].

Chemnitz assevera que Carlos Magno, quando guerreou contra os saxões e tomou seus territórios, colocou juízes entre estes para dissipar as revoltas. Mas esses juízes (i) não eram conhecidos do povo; (ii) não conheciam previamente nada do que iam julgar e (iii) não se estabelecia um processo, um rito definido para a colheita de provas, para a instrução processual. Foucault assevera que Chemnitz teria achado uma forma polida de dizer que Carlos Magno teria posto assassinos para julgar os saxões, sentenciando-os, matando-se sem sequer dizerem o porquê, sem expressar qualquer justificativa ou motivação. Ou seja, o que importava era abafar as revoltas, as ações políticas estavam a tanto dirigidas, à necessidade do Estado com vistas a garantir sua própria preservação. Houve injustiças? Sem dúvidas, mas isto seria por um bem maior, e as revoltas logo esvaíram-se[867]. O golpe, pois, é violento. E como o golpe de Estado, segundo Foucault, não é outra coisa senão a razão de Estado, chegamos à conclusão (à primeira vista, paradoxal) no sentido de que *não há antinomia entre violência e razão*. A violência do Estado, neste diapasão, seria a manifestação repentina e impetuosa de sua própria razão. É nesse sentido que Foucault traz texto da primeira metade do século XVII, escrito sob determinação de Richelieu, no qual se sustenta que: "deve-se distinguir violência de brutalidade, porque as brutalidades são as violências 'cometidas não mais que pelo capricho dos particulares', ao passo que as violências que 'se cometem pelo concerto dos sábios' são os golpes de Estado"[868].

---

[865] Ibid., p. 269.

[866] Frase dita por Gabriel Naudé, valendo-se das palavras de Pierre Charron (*De la sagesse*): « Beaucoup tiennent que le Prince bien sage & aduisé, doit non seulement commander selon les loix : mais encore aux loix mesmes, si la necessité le requiert. Pour garder iustice aux choses grandes, dit Charron, il faut quelquefois s'en détourner aux choses petites & pour faire droit en gros, il est permis de faire tort en détail » (NAUDÉ, Gabriel. *Considérations politiques sur les coups d'État*. Roma, 1639. p. 10); em tradução nossa: "Muitos sustentam que o Príncipe bem sábio e prudente deve não apenas comandar *segundo* as leis, mas *as leis mesmas*, se a necessidade o requerer. Para preservar a justiça nas coisas grandes, diz Charron, é preciso às vezes dela se desviar nas coisas pequenas e, para fazer certo no geral, é permitido errar no detalhe".

[867] FOUCAULT (2004), p. 270.

[868] « Il faut distinguer entre violence et brutalité, car les brutalités, ce sont les violences qui 'ne se font que par le caprice des particuliers', tandis que les violences qui 'se font par le concert des sages', ce sont les coups d'État », ibid., p. 270.

O terceiro elemento que Foucault visualizará como fundamental aos teóricos do século XVII é a característica *teatral* de que deve se revestir o golpe de Estado. Tratando-se da manifestação irruptiva da razão de Estado, o golpe de Estado deve ser imediatamente reconhecido como tal. E para tanto, deve-se exaltar no golpe a necessidade que o dá justificação e que enseja a suspensão jurídica. Dessa forma, embora haja evidentemente a necessidade do segredo em suas estratégias e procedimentos, quando da sua detonação, ao contrário, o golpe deve ser imediatamente reconhecido, deve ser deflagrado "à luz do dia", com intensa publicidade, angariando prontamente a adesão pública, em uma aparição gloriosa; embora oculte planejamentos e ações, o golpe de Estado deverá mostrar, quando de sua efetivação, em todo o seu esplendor[869], os efeitos e as razões que o sustentam. Para tanto, deve fazer aparecer de imediato a razão de Estado que o produziu, deve revelar que a razão de Estado se sobrepõe à legitimidade. Daí a necessidade da máxima *encenação* do golpe[870].

Nesse sentido, Foucault aponta para a existência de uma prática teatral na política, que fundamentalmente revelaria a forma de manifestação do Estado e do soberano, o qual funciona enquanto depositário do poder estatal. Dessa forma, rituais, celebrações, a sagração no rito da coroação, por exemplo, a entrada na cidade, o funeral do rei, todos esses atos (gloriosos) trariam uma nuance teatral a confirmar a eminência estatal. Nesses eventos, estaria precisamente incluído, ademais, o golpe de Estado. Foucault atenta para existência, pois, de um *teatro político*[871]; e curiosamente o filósofo francês aponta que o teatro clássico vai se constituir em torno fundamentalmente do tema do golpe de Estado, sendo vários os exemplos a este respeito[872]. Nesse sentido, poderá dizer que: "Assim como na política a razão de Estado se manifesta numa certa teatralidade, o teatro, em contrapartida, se organiza em torno da representação dessa razão de Estado sob a forma dramática, intensa e violenta do golpe de Estado"[873]. Com sua acuidade de pensamento, Foucault, a propósito, aduzirá que a corte, tal qual concebida por Luís XIV, revelar-se-á precisamente no *ponto de articulação*, que teatraliza a razão de Estado (por meio de conluios, intrigas, decisões, engodos, mentiras, dissimulações, exclusões, discriminações) e se constitui no lugar por excelência em que o teatro vai representar o evento estatal[874].

---

[869] E aí vemos sinais da polícia...
[870] Ibid., p. 271.
[871] Penso que tal pode já ser entrevisto em Maquiavel.
[872] Ibid., p. 271.
[873] « Tout comme dans la politique la raison d'État se manifeste dans une certaine théâtralité, le théâtre, en revanche, s'organise autour de la représentation de cette raison d'État sous sa forme dramatique, intense et violente du coup d'État », ibid., p. 271.
[874] Ibid., p. 271.

Foucault ressalta que, neste início de século XVII – momento do florescimento das teorizações acerca da razão de Estado –, está-se diante de um tempo – como sabido – de intensas transformações. Se, de um lado, em um processo de desencantamento do mundo, a natureza vai perdendo seu misticismo, dando-se a conhecer como objeto da ciência, e a unidade do cosmos inicia um processo de fragmentação, havendo uma "desdramatização" dos eventos naturais, o filósofo francês encontra na política indícios de ocorrência de um fenômeno inverso. Consoante referido, a teoria de formação de um império universal, único, último, final, que reuniria todos os povos, tal doutrina está em franco declínio, avançando, de outra parte, concepções dirigidas à inexorável pluralidade de Estados, com existência indefinida e que estarão sempre e constantemente em disputa e concorrência. Em uma história que não é mais dotada de finalidade, que não está orientada a um termo, a um fim, uma história aberta e indefinida, sem esperança nem finalidade, em que os Estados estão, por imperativos de necessidade, permanentemente em luta e em jogo de forças, *o "trágico" se apresenta.* Foucault assevera que "Estado", "razão de Estado" e "golpe de Estado" constituirão, assim, um autêntico horizonte *trágico* na política e na história. Com a razão de Estado surge um trágico[875], que acompanha esta carência de fundamento que se instala, essencialmente, no momento em que o esteio religioso tem sua proeminência seriamente abalada (e o pensamento gauchetiano bem nos aponta tal questão). Este trágico atinente ao golpe de Estado é exposto, a propósito, com teatralidade e fineza por Gabriel Naudé, consoante ver-se-á na sequência.

8.2 A PERSPECTIVA DE GABRIEL NAUDÉ

8.2.1 Dados Biográficos do Teórico do Golpe de Estado

Gabriel Naudé nasce em Paris no ano de 1600. Inicia sua jornada tencionando devir médico, mas o gosto pela escrita e pela erudição o encaminha para a biblioteconomia. Vai a Roma, onde, em 1631, se torna bibliotecário do Cardeal de Bagni, homem de muita influência no âmbito eclesiástico, havendo exercido diversas funções diplomáticas, dentre as quais Meinecke destaca a atividade de núncio apostólico de Urbano VIII na França. Naudé permanece assessorando mencionado cardeal até a morte deste, dada em 1641. Em 1642, é chamado por Richelieu para administrar sua biblioteca; em tal ano coincidentemente

[875] Ibid., p. 272.

Richelieu falece, acabando Naudé por exercer as funções de bibliotecário em assessoria a Jules Mazarin, o que faz até sua morte, ocorrida em Abbeville, em 1653.

Extremamente erudito e detentor de um latim refinado, Naudé publicou diversos escritos, dos quais destacamos *Bibliographia politica*, livro que sai no ano de 1633, e suas *Considérations politiques sur les coups d'Etat*, a obra que aqui nos interessa, publicada em 1639, dedicada a seu mestre, Cardeal de Bagni, e que traz passagens intensas e sulfurosas que serão adiante expostas.

Na visão de Meinecke, a posição sócio-política de que desfrutava Naudé teriam lhe conferido as ferramentas apropriadas à promoção de uma análise bastante acurada e privilegiada sobre a ideia de "razão de Estado"; o parisiense se encontrava suficientemente próximo das práticas políticas, mas, ao mesmo tempo, suficientemente afastado, o que lhe deferia uma rara condição, viabilizadora a analisar, com grande perspicácia e certo distanciamento, os fenômenos que se lhe descortinavam[876].

Havendo permanecido por longo tempo em Roma, e assim assimilado os traços inerentes à política italiana, Naudé – consoante assevera Paul Janet – acabou por nutrir um grande apreço pelas teorias de Maquiavel, considerando-o como um autêntico mestre; Naudé apenas o repreende por haver sido o responsável por desvelar o segredo dos homens hábeis[877]. Mas Janet constata em Naudé um *"maquiavelismo de gabinete"*, muito menos temível que um "maquiavelismo de ação", próprio, *v.g.*, a Fra-Paolo Sarpi, o qual teria inspirado uma repulsão muito maior[878]. O historiador assevera que – a despeito de Naudé se vangloriar de ser um livre pensador, que não julgava conforme o que pensava a população e que reconhecia as malícias da grande política – referido teórico deixaria transparecer, em verdade, por seus

---

[876] MEINECKE, op. cit., p. 181.

[877] « on luy peut neantmoins sçavoir mauuais gré, de ce que *Floribus Austrum Perditus, & liquidis immisit fontibus Apros.* ayant le premier franchy le pas, rompu la glace, et profané, s'il faut ainsi dire par ses escrits, ce dont les plus iudicieux se servoient comme de moyens tres cachez & puissants pour faire mieux reüssir leurs entreprises », NAUDÉ (1639), p. 44-45; em tradução nossa: "Pode-se, entretanto, a ele não ser grato (...), tendo sido o primeiro a 'avançar o sinal', rompido o gelo e profanado, se é preciso assim dizer, por seus escritos, aquilo do que os mais judiciosos se serviam como os meios mais ocultos e poderosos para melhor lograr êxito em suas empreitadas" (Para a locução latina presente no texto, encontrei duas traduções: "Às flores o Austro, às fontes límpidas javali lancei, perdido", In: CARVALHO, Raimundo. Tradução da II Bucólica de Virgilio. *Contexto*. Vitória. n. 4, 1996, p. 204-205, e "Ha llevado un viento furioso entre las flores y há arrojado jabalíes en los claros manantiales", REY, Juan Carlos. In: NAUDÉ, Gabriel. *Consideraciones Políticas sobre los Golpes de Estado*. Tradução de Juan Carlos Rey. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1964. p. 94). A simpatia por Maquiavel é atestada por Gui-Patin, amigo de Naudé, conforme cita Janet: « Il prisait très fort Machiavel, et disait de lui : Tout le monde blâme cet auteur : or tout le monde le suit et le pratique, et principalement ceux qui le blâment » (JANET, Paul. *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*. 3 ed. Paris: Félix Alcan. 1887. p. 572); "Ele estimava muito fortemente Maquiavel e dizia dele: 'Todo mundo critica este autor: ora, todo mundo o segue e o pratica, e principalmente aqueles que o condenam'".

[878] Ibid., p. 572.

escritos, uma "inocência em seu coração", apesar de toda a contundência e crueldade que, pegando a pena, imprimia no papel[879].

8.2.2 O Ministro e o Secretário: a Arte de Falar e de Calar

Conforme Meinecke, Naudé entendia indispensável ao príncipe servir-se de um único ministro, o qual deveria ser escolhido sem discriminações e ser dotado de três atributos fundamentais: *(i) força*; *(ii) justiça*; *(iii) prudência*. Por *força* se entendia a firmeza; o ministro deveria ser firme, heroico, capaz de tudo ver e não se emocionar, viver na virtude e afastado do vício; ter um certo desprendimento em relação à realidade, à vida, permitindo-lhe analisar as situações com algum distanciamento. Serenidade, sinceridade, bondade e fidelidade seriam atributos aí correlatos. Tal pessoa deveria viver no mundo como se fosse de fora dele, viver sob o céu como se estivesse acima dele; viver na corte como que por acaso e se contentar com uma nobre pobreza; uma vida a serviço de seu senhor, seu mestre, aconselhando-o de modo a que este restasse livre de preocupações[880]. Quanto à *justiça*, importaria viver como homem de honra, conforme às leis divinas e da natureza. Tal virtude imporia que o ministro dissesse ao príncipe exatamente o que deveria ser feito, mesmo que a justiça demandasse atitudes duras e pouco amistosas, mesmo que se devesse recorrer à *justiça artificial, à justiça política*, promovendo práticas que, ao olhar leigo, pudessem parecer abjetas; aconselhar sempre no intuito do interesse público, da conservação estatal, da salvação do povo e do príncipe. A *prudência*, por fim, estaria ligada à virtude de *saber falar e saber calar*, falar por necessidade, e não por ambição, sabendo guardar a confidencialidade, fundamental para a prática política[881]. E é nesse sentido, a propósito, que Yves Charles Zarka vai acentuar a importância da função de *secretário* do príncipe e do primeiro ministro, função justamente desempenhada por Gabriel Naudé: "Depois do príncipe e do ministro vem o secretário, que dá ao uso político da escritura a figura de uma arte de escrever – arte de dizer e de esconder – essencialmente ligada aos negócios de Estado e que culmina na composição de discursos e de tratados políticos"[882].

---

[879] Ibid., p. 572.
[880] MEINECKE, op. cit., p. 185.
[881] Ibid., p. 186.
[882] « Après le prince et le ministre vient le secrétaire qui donne à l'usage politique de l'écriture la figure d'un art d'écrire – art de dire et de cacher – essentiellement lié aux affaires d'Etat et qui culmine dans la composition de discours et de traités politiques », ZARKA, Yves Charles. Raison d'État, maximes d'État et coups d'État chez Gabriel Naudé. In: ZARKA, Yves Charles (Org.). *Raison et déraison d'État*. Paris: PUF, 1994. p. 151.

Como dito, Naudé aponta haver sido Maquiavel aquele que primeiro "rompeu o gelo" e "profanou" a ação política, entregando ao público aquilo do que os mais hábeis indivíduos de Estado se serviam como meio para lograr êxito em suas empreitadas políticas. Naudé compreendia magistralmente a importância da publicidade e do segredo, alertando, por exemplo, Mazarin sobre as consequências de não haver levado a sério os perigos e a repercussão política ocasionados por conta da circulação do papel impresso: "Para mim, tenho por único autor de todas as infelicidades que ora se encontram na França, quem quer que seja ele, aquele que aconselhou Vossa Eminência a negligenciar os panfletos"[883]. O pensador parisiense compreendia a importância da publicidade política, mas, sobretudo, compreendia a importância de determinados assuntos restarem em segredo, de não serem publicizados, aí justamente estando abarcadas as informações concernentes às ações políticas mais importantes. Zarka aponta que Naudé sabe que "nem todas as verdades são necessariamente boas de serem ditas, que certas dentre elas devem restar secretas e que aquelas as quais é preciso manter confidenciais são, por excelência, verdades políticas"[884] – tratar-se-ia aí dos "segredos de Estado". A uma *arte de escrever* (ligada inextricavelmente a uma possibilidade – e por que não dizer mesmo "exigência"... – de publicação) corresponde – em termos de relevância do ato político de primeira ordem – uma *arte do segredo:* "Tudo então se passa como se a função política da arte de escrever, cuja eficácia está ligada a seu caráter público, tivesse por contrapartida uma arte do segredo, quando a escritura tratasse da verdade do político mesmo"[885].

Naudé assume como tarefa, por meio da confecção de suas *Considérations politiques sur les coups d'Etat*, justamente elucidar esta arte do segredo em matéria política, promovendo uma *desmistificação* da realidade e da ação política. Tal desmistificação, curiosamente, dar-se-ia *em segredo*, não podendo – pelo seu conteúdo devastador – estar, livre e francamente, acessível ao público, mas, sim, apenas a um pequeno grupo de escolhidos, razão pela qual, na primeira oportunidade, em 1639, de tal obra não foram impressos senão apenas doze exemplares – sequer constando o nome do autor, mas apenas as iniciais "G.N.P.", das quais deduzimos "Gabriel Naudé de Paris" ou "Parisiense".

---

[883] « Pour moy, je tiens pour seul Autheur de tous les malheurs qui sont maintenant en France, quiconque soit-il, qui a conseillé à Vostre Eminence de négliger les libelles », ibid., p. 153.
[884] « Toutes les vérités ne sont pas nécessairement bonnes à dire, que certaines d'entre elles doivent rester secrètes et que celles qu'il faut garder confidentielles sont, par excellence, des vérités politiques », ibid., p. 153.
[885] « Tout se passe donc comme si la fonction politique de l'art d'écrire, dont l'efficacité est liée à son caractère public, avait pour contrepartie un art du secret quand l'écriture porte sur la vérité du politique lui-même », ibid., p. 153.

8.2.3 O Golpe de Estado em Gabriel Naudé

Consoante Zarka, o termo "golpe de Estado" já era de uso corrente neste início de século XVII. A originalidade de Naudé encontrar-se-ia precisamente na *teorização* deste golpe de Estado, analisando, por meio da concepção da razão de Estado, uma *teoria da ação política* para situações não apenas ordinárias ou extraordinárias, mas *extremas*, em que verificada uma *"necessidade extraordinária e absoluta"*. Sublinhando operar, em Naudé, uma *racionalidade muito própria* em termos *políticos*, diversa da racionalidade comum, o filósofo tunisiano atenta, no caso, para uma correlação existente entre *ação política* e *necessidade de exceção*, enfatizando três pontos fundamentais no livro do parisiense: 1) as três ordens do político; 2) ação política e necessidade de exceção; 3) o abjeto e sua justificação política.

8.2.3.1 A Conceituação do Golpe de Estado e as Três Ordens do Político: uma Racionalidade Propriamente Política

Conforme já pudemos entrever dos ensinamentos de Foucault, Naudé entende que o *golpe* difere da *conjuração*. Esta se caracteriza pela tentativa ilegal de tomar o poder, ao passo que o golpe se trata de uma *ação do príncipe ou do Estado* (trata-se, segundo Naudé, de um « coup politique », golpe político, ou « coup fourré », algo como "conluio", "trama", "colusão", "maquinação" política). Nesse sentido, o golpe de Estado é conceituado como: "ações ousadas e extraordinárias, que os príncipes são forçados a executar nos casos difíceis e, igualmente, desesperados, contra o direito comum, sem preservar mesmo nenhuma ordem ou forma de justiça, arriscando o interesse do particular pelo bem do público"[886]. Percebe-se, pois, que, ao contrário da conjuração, para promover o golpe de Estado, seu agente precisa gozar de certo grau de *legitimidade* estatal, deve ter uma certa *dignidade*; em princípio, a autoridade deve nele repousar. É dizer, o golpe, *a priori*, não é uma medida ilegítima; muito ao contrário. E, da mesma forma que as *máximas de Estado*[887], o golpe de Estado excede,

---

[886] « *des actions hardies & extraordinaires, que les princes sont contraints d'exécuter aux affaires difficiles & comme désespérées, contre le droit commun, sans garder mesme aucun ordre ny forme de iustice, hazardant l'interest du particulier, pour le bien du public* », NAUDÉ (1639), p. 65.

[887] As máximas são aparentadas por Naudé à razão de Estado: « La seconde est proprement ce que les François appellent, *Maximes d'Estat*, & les Italiens, *Ragion di Stato*, quoy que Botero ait compris sous ce terme toutes les trois differences que nous voulons établir, disant, que *la Ragione di Stato, è notitia di mezzi atti, a fundare, conservare, è ampliare un Dominio* », ibid., p. 59; em tradução nossa: « A segunda é propriamente o que os franceses chamam *máximas de Estado* e os italianos, *razão de Estado*, embora Botero tenha compreendido sob

ultrapassa os limites impostos pelo direito comum, ordinário, justificando-se tal excesso na tutela do *bem comum*.

A diferença entre as "máximas de Estado" e os "golpes de Estado" está no fato de que, ao passo que, naquelas, a justificação do ato deve sempre *precedê-lo,* no golpe de Estado, a ação "vem antes"; a justificação, depois. Diz Naudé:

> Mas, para os distinguir das máximas, nós podemos ainda adicionar que o que se faz por máximas – as causas, razões, manifestos, declarações e todas as formas e modos de legitimar uma ação – precede os efeitos e as operações; ao contrário, nos golpes de Estado, vemos cair o relâmpago antes de ouvir o trovão rugir nas nuvens, fere antes que a chama brilhe; as matinas são ditas antes que sejam soadas; a execução precede a sentença, tudo aí é feito à judaica, repentina e inesperadamente; um recebe o golpe que pensava dar; outro, que pensava aí estar em segurança, morre; outro, que nem sonhava, padece; tudo aí se faz à noite, às sombras, por entre as névoas e trevas; a deusa Laverna os preside, e a primeira graça que a ela se pede é: "faça com que eles se enganem, faça com que eu pareça justo e santo, cubra com a noite meus pecados e com uma nuvem minhas fraudes"[888].

Planos e razões devem ser mantidos em sigilo até a perpetração dos atos do golpe. E, nesse contexto, o *sucesso* da ação é imprescindível para a *justificação* do golpe, o qual é analisado, portanto, a partir do viés de suas *consequências*. Nesse sentido, dois são os aspectos que, segundo Naudé, caracterizarão o golpe: (i) a *ação precede* a justificação, a legitimação, e (ii) o *segredo* é condição fundamental para o seu êxito.

Por conseguinte, como dito, é possível pensar-se em uma racionalidade *comum*, caracterizada pela prática dos atos administrativos ordinários, e em uma *racionalidade propriamente política*, desgarrada da moral, do direito, da religião, portadora de uma verdade (oculta) do político. Ingressa aí a categoria da *exceção* como uma dimensão exclusivamente política, ao passo que a religião e a moral acabam por assumir um caráter eminentemente *instrumental*, exercendo apenas um papel de *representação* e de *mistificação,* em ordem a auxiliar esta pura racionalidade política a lograr êxito em seus intentos. Nesse passo, não é

---

este termo todas as três diferenças que nós desejamos estabelecer, dizendo que a *Razão de Estado é o conhecimento dos meios aptos a fundar, conservar e ampliar uma dominação".*

[888] « Mais pour les mieux distinguer des Maximes, nous pouvons encore adiouster, qu'en ce qui se fait par Maximes, les causes, raisons, manifestes, declarations, & toutes les formes & façons de legitimer une action, precedent les effets & les operations ; ou au contraire és Coups d'Estat, on voit plûtost tomber le tonnere qu'on ne l'a entendu gronder dans les nuées, *antè ferit quàm flamma micet*; les Matines s'y disent auparavant qu'on les sonne; l'execution precede la sentence; tout s'y fait à la Iudaïque; l'on y est pris *de Gallico*, sur le vert, & sans y songer; tel reçoit le coup qui le pensoit donner, tel y meurt qui pensoit bien estre en seureté, tel en patit qui n'y songeoit pas ; tout s'y fait de nuit, à l'obscur, & parmy les broüillars, & tenebres ; la Deesse Laverne y preside, la premiere grace qu'on luy demande est, *Da fallere, da sanctum iustúm que videri, Noctem peccatis, & fraudibus obiice nubem ».* O último trecho em latim é traduzido por Zarka como *« fais qu'on se trompe et que je paraisse juste et saint, couvre mes péchés d'une nuit et mes fraudes d'une nuée (Horace) »,* NAUDÉ (1639), p. 65-6 e ZARKA (1994), p. 155.

mais suficiente uma razão de Estado (própria às máximas de Estado, em que a justificação precede a ação), havendo, isto sim, para além desta, a necessidade de uma *racionalidade de ação própria e exclusivamente política*, independente do direito, da moral e da religião.

Nessa toada, a *política*, vista como *teoria da ação*, dará azo a três ordens na prática do governo: (i) ordinária; (ii) extraordinária e (iii) excepcional. Para elucidar tal questão, Zarka se serve das críticas feitas por Naudé a Justus Lipsius, Giovanni Botero e Arnold Clapmar.

(i) Quanto a Justus Lipsius, Naudé critica a diferenciação feita por este entre prudência como virtude *moral* e prudência *misturada* (a *prudentia mixta*, que autorizaria a ação estatal calcada na fraude, na maquinação); tal prudência misturada, segundo Naudé, não permitiria a Justus Lipsius sequer sair da ordem *ordinária* da prática do governo, não logrando destacar, ainda que minimamente, a ação política do âmbito da moral. O pensador francês irá sugerir, em seu lugar, um conceito de *prudência instrumental e unificada* – de caráter extraordinário e oposta a uma prudência *ordinária* –, prudência instrumental esta que se cuidaria daquela virtude hábil a viabilizar o encontro dos melhores meios para a consecução das finalidades almejadas. A diferença dar-se-ia em outro âmbito, em outra ordem[889]: estratagemas, fraudes, dissimulações, enganos, maquinações são atos *inerentes a todo governo*, são cometidos diariamente pelos políticos, fazendo parte do cotidiano destes[890]; para Naudé, portanto, a diferenciação feita por Justus Lipsius não chegava no ponto, restando as definições deste limitadas ao âmbito político *ordinário* (é dizer, não é a fraude, o estratagema, a dissimulação que vão fazer a diferença e distinguir a ação política; em verdade, Justus Lipsius, com sua exposição, restringe-se à análise do âmbito ordinário da prática do

---

[889] « D'où il s'ensuit pareillement que comme ces affaires et divers moyens ne peuvent être que de deux sortes, les uns faciles et ordinaires, les autres extraordinaires, fâcheux et difficiles ; aussi ne doit-on établir que deux sortes de prudences : la première ordinaire et facile, qui chemine suivant le train commun sans excéder les lois et coutumes du pays ; la seconde extraordinaire, plus rigoureuse, sévère et difficile », ZARKA (1994), p. 158; a passagem está em NAUDÉ (1639), p. 33, em tradução livre: "Do que se deduz que, assim como estes diversos casos e meios não podem ser senão de dois tipos, uns fáceis e ordinários, outros extraordinários, desagradáveis e dificeis; da mesma forma, não se deve estabelecer senão dois tipos de prudências: a primeira ordinária e fácil, que segue o caminho comum, sem exceder as leis e costumes do país; a segunda, extraordinária, mais rigorosa, severa e difícil".

[890] « telles ruses sont tous les jours enseignées par les politiques, insérées dans leurs raisonnements, persuadées par les ministres, et pratiquées sans aucun soupçon d'injustice, comme étant les principales règles et maximes pour bien policer et administrer les Etats et empires » ZARKA (1994), p. 158; encontramos o excerto em NAUDÉ (1639), p. 36 ("Tais astúcias são ensinadas todos os dias pelos políticos, incluídas nos seus raciocínios, sugeridas pelos ministros, e praticadas sem nenhuma suspeita de injustiça, como sendo as principais regras e máximas para bem policiar e administrar os Estados e impérios"). Zarka assevera que « dissimulations, ruses, tromperies et finesses font partie de l'art ordinaire de régner » ("dissimulações, trapaças, enganos e maquinações fazem parte da arte ordinária de reinar) e cita Naudé : « Luis XI, le plus sage et avisé de nos rois, tenait pour maxime principale de son gouvernement, que qui ne sait pas dissimuler ne sait pas aussi régner », ZARKA (1994), p. 158; a partir de NAUDÉ (1639), p. 34 ("Luis XI, o mais sábio e prudente de nossos reis, tinha como máxima principal de seu governo: quem não sabe dissimular também não sabe reinar").

governo, de uma prudência *ordinária*). O âmbito *excepcional* vai além disso, e só poderia ser alcançado por esta *prudência extraordinária, instrumental*, completamente desgarrada da moral, que atentasse muito mais aos *meios* de execução do ato (com vistas ao perfeito cumprimento deste) do que propriamente à *natureza* deste em si. É dizer, enquanto Justus Lipsius, na análise da ação política, permanece engessado na análise dicotômica moral-imoral, Naudé aponta que este é meramente o âmbito ordinário do político, e que a ação política pode mesmo se operar em um âmbito *extra*-moral, para além de tal dicotomia, para além de uma moralidade (se assim podemos dizer).

(ii) Relativamente a Botero, a crítica é direcionada à própria adoção do termo *"ragion di Stato"*, que, segundo Naudé, seria utilizado pelo piemontês de uma forma tão ampla que inviabilizaria uma adequada diferenciação das ações políticas. Consoante já visto, a Botero, a razão de Estado seria "o conhecimento dos meios próprios a fundar, conservar e fazer crescer uma dominação ou um senhorio". Ora, a definição é tão ampla que apaga as diferenças, abarcando tanto o âmbito *extraordinário* quanto o *ordinário*, o que não seria aceitável a Naudé. Entendendo como equivalentes as noções *"maximes d'État"* e *"raison d'État"*, o parisiense vai asseverar que a ideia da razão de Estado deve se restringir aos casos de ultrapassagem, de derrogação do direito comum; a razão de Estado não é justificada pelo direito das gentes, civil ou natural, mas exclusivamente pela *utilidade pública*, pelo *bem comum*, em nome do que passa por cima do interesse particular[891]. As "máximas de Estado" seriam, conforme Zarka, aquelas regras de ações ou de costume que legitimam, *casualiter*, o ultrapassar do direito comum e a prática de atos desgarrados do âmbito ordinário. Naudé expõe uma hipótese de prática de atos segundo as máximas de Estado:

> Adicionemos ainda que o direito de guerra não permite que sejam, de nenhuma forma, ultrajados aqueles que colocam as armas ao chão para implorar a misericórdia do vencedor; e, entretanto, quando a quantidade de prisioneiros é tão grande que não se possa facilmente os manter, alimentar e colocá-los em lugar seguro, ou quando aqueles de seu partido não os quiserem resgatar, é permitido aniquilá-los por máxima, pois poderiam ocasionar fome a um exército, mantê-lo em desconfiança, favorecer as ações de seus companheiros e causar outras mil dificuldades[892].

---

[891] Ibid., p. 159.

[892] « Adioustons encore que le droit de guerre ne permet point, que ceux là soient en aucune façon outragez, qui mettent les armes bas pour implorer la misericorde du vainqueur ; & neantmoins lors que la quantité des prisonniers est si grande qu'on ne les peut facilement garder, nourrir & mettre en lieu de seureté, ou que ceux de leur party ne les veulent racheter, il est permis de les mettre tous bas par Maxime, d'autant qu'ils pourroient affamer vne armée, la tenir en défiance, fauoriser les entreprises de leurs compagnons, & causer mille autres difficultez », NAUDÉ (1639), p. 63.

(iii) A terceira ordem na prática da ação política, a *excepcional,* é explicada a partir da crítica à obra de Arnold Clapmar, precisamente o seu livro *De Arcanis rerum publicarum* (1615). Naudé diz que Clapmar não compreendeu sequer o sentido da expressão que colocou no título de seu livro. Os *arcana imperii*, conforme Naudé, dizem respeito aos segredos de Estado, mas são indevidamente tratados por Clapmar, em seu escrito, como "regras gerais da administração ordinária dos Estados e impérios fundadas na justiça e no direito de soberania"[893]. Mas assim o definindo, Clapmar teria, na visão de Naudé, ocultado um âmbito fundamental da atividade política. Tratar os *arcana imperii* como "regras gerais" da administração ordinária, seria aparentá-los ao campo da ciência. De fato, "regras gerais" estão afetas ao âmbito do entendimento, e, portanto, passíveis de se tornar objeto de cognição. Naudé não concorda com isso; aquilo que provém da ciência tem vocação a ser conhecido e entendido; todavia, o *arcanum*, o *secretum* é destinado a restar oculto; o *arcanum* é, por essência e natureza, o *não conhecido*. Sua vocação não é de dar-se a conhecer. Naudé, aqui, está atentando para a existência de *um âmbito político que refoge ao conhecimento científico*, que *escapa à possibilidade de prévia cognição*, que se *esquiva ao entendimento*, que se subtrai à possibilidade de se submeter à condição de objeto a ser desvelado, conhecido. Aí estamos, não diante do âmbito ordinário, e também não estamos apenas diante da dimensão das máximas ou razões de Estado, mas sim da seara mais profunda, concernente às práticas políticas mais extremadas, a seara do *golpe de Estado;* atos gestados e cogitados no segredo dos gabinetes e cometidos antes mesmo de se aportar a própria justificação:

> O que ressai do entendimento deve, por definição, ser conhecido, o que não é evidentemente o caso do segredo que apenas é tal se escapa ao conhecimento. Politicamente, o segredo não tem seu lugar senão no mais retirado dos gabinetes dos príncipes. Ora, aquilo que, na arte de governar, deve, por sua natureza mesma, permanecer oculto não é da ordem do entendimento, mas da ordem da ação. Os *arcana imperii* por excelência são os golpes de Estado, simplesmente porque, se lhes sobrevém de serem conhecidos antes de serem cumpridos, eles se negam a si mesmos. Um golpe de Estado descoberto não é mais um golpe de Estado, mas um fracasso de Estado[894].

---

[893] « des règles générales de l'administration ordinaire des Etats et empires fondées sur la justice et le droit de souveraineté », ZARKA (1994), p. 159.

[894] « Ce qui relève de l'entendement doit par définition être connu, ce qui n'est évidemment pas le cas du secret qui n'est tel que s'il échappe à la connaissance. Politiquement, le secret n'a son lieu que dans le plus retiré des cabinets des princes. Or ce qui dans l'art de gouverner doit, par sa nature même, demeurer caché n'est pas de l'ordre de l'entendement mais de l'ordre de l'action. Les *arcana imperii* par excellence sont les coups d'Etat, tout simplement parce que s'il leur advient d'être connus avant d'être accomplis, ils se nient eux-mêmes. Un coup d'Etat découvert n'est plus un coup d'Etat, mais un échec d'Etat ». Ibid., p. 159-160.

Trata-se, pois, não do âmbito da teoria, mas do âmbito da *pura ação política,* concernente a um outro gênero de racionalidade. Nesse sentido, não se está no campo dos princípios ordinários de governo; não se está, da mesma forma, no âmbito das exceções ao direito comum, praticadas segundo motivações bem e previamente estabelecidas; está-se diante de uma outra seara – própria aos segredos de Estado, aos *arcana imperii* –, em que a racionalidade reside não na justificação do ato (oculta até a perpetração deste), mas na obtenção do *resultado* almejado; o sucesso do golpe de Estado dá-lhe toda a justificação; as consequências exitosas da prática do golpe são sua inteira motivação e conferem sua mais irrestrita legitimação.

O fato de a justificação vir a lume apenas após a prática (exitosa) do ato não significa que o golpe não deva ser bem gestado, refletido, cogitado, planejado. O golpe deve, sim, ser preconcebido, preparado, premeditado. E o golpe deve ser bem refletido, preparado e executado antes *devagar* (a pequenos passos) do que de maneira açodada (a galopes): "Uma das precauções a tomar em matéria de golpe de Estado sublinha, com efeito, que se deve agir antes 'aos pequenos passos do que a galope, porque não há jamais atraso que seja longo demais quando está em questão fazer morrer um homem'"[895]. Nesse mesmo sentido se apoia Meinecke: "Seria preciso agir lentamente antes que a galope, não recorrer com demasiada frequência a este meio, escolher os procederes menos violentos, comportar-se com inteligência e não com paixão, à maneira do médico, e não do carrasco"[896].

Trata-se, portanto, de uma racionalidade própria, em cujo âmbito o golpe de Estado, enquanto medida de exceção extremada, ocupa o topo. Todavia, diante desta ideia-limite de perpetração de atos excepcionais, praticados por imperativos de necessidade e de bem público, em que as justificações são diluídas na consecução exitosa do resultado almejado, Zarka diagnostica e se pergunta – com toda razão – se uma tal conjuntura não acaba por afetar o âmbito do político como um todo, viabilizando um agir que, de outro modo, não obteria justificação.

---

[895] « L'une des précautions à prendre en matière de coup d'Etat souligne en effet que l'on doit agir plutôt "au petit pas qu'au galop, puisque : il n'y a jamais de retardement qui soit trop long quand il est question de faire mourir un homme" », ibid., p. 160. Referido excerto, no original, consta na seguinte passagem: « La troisiéme, que l'on marche plûtost en ces affaires au petit pas qu'au galop, puis que *Nulla vnquam de morte hominis cunctatio longa est.* & que l'on n'en fasse pas mestier & marchandise, crainte que le trop frequent vsage n'attire aprés soy l'iniustice », NAUDÉ (1639), p. 78.

[896] « il fallait agir lentement plutôt qu'au galop, ne pas recourir trop fréquemment à ce moyen, choisir les procédés les moins violents, se comporter avec intelligence et non avec passion, à la manière du médecin et non pas du bourreau », MEINECKE, op. cit., p. 183.

8.2.3.2 Ação Política e Necessidade

Consoante já asseverado, Naudé entende que a ação exclusiva e especificamente política não exsurge da moral, do direito ou da religião. E, tratando-se o golpe de Estado justamente de uma ação pura e genuinamente política, não estará nestas categorias o seu fundamento; seu fundamento se encontrará – na esteira do que dito por Foucault – na *necessidade*. A fim de que o golpe de Estado seja levado a bom termo, Naudé identifica algumas máximas a serem observadas, dentre as quais Zarka destaca duas: uma de caráter *cosmológico*; outra, *político-antropológico*.

(i) A primeira busca enfatizar que *nada é imutável, imortal ou permanente.* Daí ressaem duas inferências de ordem política: (a) sempre é possível destruir um Estado e estabelecer um novo (haveria uma lei de compensação, segundo a qual, enquanto determinados Estados se enfraquecem, outros crescem, nutrindo-se das forças evanescentes daqueles) e (b) não há lei, crença, comunidade capaz de fornecer uma verdade eterna, protetora. A única verdade é a lei do ciclo vital a que tudo está submetido neste mundo. Dessa forma, diante desse ciclo inafastável de nascimento, desenvolvimento e morte, os golpes de Estado exsurgiriam justamente como esses momentos inesperados, instantes pontuais, proeminentes, cujas ações provocam, auxiliam no surgimento, conservação ou derrocada dos Estados, consubstanciando-se, a partir da concepção cosmológica, a ideia de que justamente *"os golpes de Estado pontuam a vida das sociedades humanas"*[897].

(ii) No que concerne à máxima *político-antropológica*, Naudé assevera que não há por que movimentar um mundo inteiro para fins de se aplicar um golpe de Estado; "uma pequena coisa pode facilmente colocar abaixo grandes monarquias"[898]. Como acima referido, é recomendável que se aja antes por meio de *pequenos passos* do que a galopes. Nesse ponto, Zarka analisa a categoria fundamental do *povo*. O povo é visto por Naudé de uma forma pejorativa, depreciativa, como "ralé", "turba", "populaça", uma massa dotada de inconstância, absurdez, falsidade, inutilidade, loucura; mas que, por outro lado, é também dotada de *força*. Portanto, importante saber dominá-lo, e tal é feito por intermédio da sedução, do constrangimento, sobretudo pela *religião*. O medo dos castigos e o medo de Deus colocam a massa em adequação, e os golpes de Estado se encarregam disso[899].

---

[897] « les coups d'Etat ponctuent la vie des sociétés humaines », ZARKA (1994), p. 162.
[898] « une petite chose peut facilement renverser de grandes monarchies », ibid., p. 162. NAUDÉ (1639), p. 147.
[899] ZARKA (1994), p. 163.

É nesta conjuntura "cosmo-político-antropológica" que operará a *necessidade*, vetor de cunho *objetivo* do golpe de Estado, que a este, ao fim e ao cabo, dá suporte.

Zarka, nesse ponto, faz menção a duas teorias, por ele definidas como teoria das *precauções* e teoria das *ocasiões*. Assevera que, em Naudé, ao passo que a teoria das *precauções* advoga no sentido de *restringir* a adoção dos golpes, a teoria das *ocasiões*, a seu turno, acaba por fazer o inverso, *estendendo* a aplicabilidade do golpe a todos os âmbitos da arte de governar, praticamente generalizando a possibilidade de operação da medida extrema, em um evidente paradoxo doutrinário.

(i) Relativamente às *precauções*, Zarka pinça duas delas para exame. (a) A primeira diz respeito à *necessidade*. A necessidade, conforme Naudé indica, dita o rumo de todas as ações políticas, sejam elas ordinárias, extraordinárias ou extremas. A necessidade plasma a arte de governar em sua integralidade. Zarka lembra que, quando Naudé assevera que a *astúcia* e o *estratagema* são inerentes à atividade de governo, ele o justifica por razões de *necessidade*, inclusive, por vezes, esvaindo-se uma clara separação entre a necessidade inerente às máximas ou razão de Estado e aquela concernente ao golpe de Estado; nesse sentido as palavras de Naudé quanto à perpetração de certas execuções (grifamos):

> [elas] foram todas também legítimas e *necessárias* tanto *umas* quanto as *outras*, e, entretanto, as três primeiras devem ser relacionadas às máximas e razões de Estado, porque o processo foi instruído antes da execução; e todas as outras, aos segredos e golpes de Estado, porque o processo não se deu senão na sequência da execução[900].

Mas qual seria o estatuto dessa necessidade? A primeira questão importante a se apontar é que se trata de uma necessidade de *utilidade pública* ou do *bem público*. Todavia, a dúvida permanece: o que seria este "bem público"? Tratar-se-ia do bem público do rei ou do Estado? As afirmações de Naudé não saciam; ele assevera que os golpes de Estado devem ser levados a cabo "pela necessidade ou pela evidente e importante utilidade pública do Estado ou do príncipe"[901]. O filósofo tunisiano aponta aqui uma dificuldade comum entre pensadores que tratam da razão de Estado: um embaraço ao definir o interesse público. Mas Naudé dá uma pista de que haveria uma ideia de existência de um "bem de Estado", haveria uma regra que os soberanos jamais poderiam violar; esta regra (e aqui não podemos deixar de lembrar de

---

[900] Ibid., p. 164, a partir de NAUDÉ (1639), p. 67: « [elles] ont esté toutes aussi légitimes & necessaires les vnes que les autres; & toutesfois les trois premieres doiuent estre rapportées aux Maximes & raisons d'Estat, parce que le procés fut instruit auparauant l'exécution ; & toutes les autres, aux secrets et Coups d'Estat, parce que le procés ne fut fait qu'en suite de l'exécution ».

[901] « pour la nécessité, ou évidente et importante utilité publique de l'Etat ou du prince », NAUDÉ (1639), p. 77.

Gaines Post) é precisamente: *salus populi suprema lex esto*[902]. Está aí a justificação de todo excesso, de toda transgressão ao direito comum, de toda ultrapassagem (e mesmo *desconsideração* total e irrestrita) de exigências morais ou legais. *A salvação do povo é a lei suprema.* Mas, se, de um lado, a conservação do povo é a suprema lei (a lei última), por outro lado, Naudé assevera que o *príncipe* é o *mestre das leis* – e, portanto, aquele que, em última instância, decide acerca da verificação ou não da situação de utilidade pública, "aquele que decide quando é necessário que um homem morra pelo povo, a fim de que toda a nação não pereça"[903].

(b) A segunda questão, atinente às precauções, é a relativa à *raridade*. Naudé assevera que o que é fantástico, maravilhoso, aterrorizante, extraordinário, não acontece o tempo todo, a todo momento; dilúvios, erupções, terremotos, passagens de cometas, enchentes, tais eventos são dotados de raridade, não ocorrem todos os dias. Da mesma forma, o golpe de Estado, porque eminente, deve ser raro. Mas Zarka aponta que Naudé não chega a precisar se a raridade diria respeito à situação objetiva de necessidade ou à ação mesma própria à perpetração do golpe; aparentemente, o filósofo parisiense trata tais elementos como correspondentes[904].

(ii) Por outro lado, se a teoria das precauções, ou exceções, busca reduzir o âmbito de ação do golpe, a teoria das *ocasiões* parece ir em sentido diametralmente oposto. Cinco são os casos principais que poderiam ensejar a tomada da medida extrema (pontos estes, veremos, que parecem abarcar praticamente todos os casos inerentes à vida do Estado e à atividade política do soberano). Os golpes podem legitimamente ser levados a efeito para fins de: (a) estabelecer ou transformar um Estado; (b) conservá-lo ou restaurá-lo; (c) assegurar a vontade de anular privilégios de que desfrutam súditos, em detrimento da autoridade do príncipe; (d) fazer frente à necessidade de destruir um poder externo que não se pode abater por meios ordinários; (e) fazer frente à necessidade de arruinar um poder interno prejudicial ao Estado. Como se percebe, praticamente todos os principais passos da arte de governar estão abarcados nesses pontos, justificando, *a priori*, lançar-se mão do golpe de Estado.

---

[902] Ibid., p. 77.

[903] « celui qui décide quand il est nécessaire qu'un homme meure pour le peuple, afin que toute la nation ne périsse pas », ZARKA (1994), p. 165. Vale atentar para a ideia de *decisão* aqui presente e recordar os ensinamentos de Carl Schmitt, retomados por Agamben, segundo o qual soberano é aquele que *decide* sobre o estado de exceção (SCHMITT, op. cit., p. 13 e AGAMBEN (2007a), p. 11). Giacoia nos observar que, em Schmitt, "A soberania como suprema *potestas* não se define pelo monopólio da força, mas pelo monopólio da *decisão*" (GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Agamben. Por uma ética da vergonha e do resto*. São Paulo: n-1 edições, 2018. p. 149).

[904] ZARKA (1994), p. 165.

Tal situação acaba por revelar o que Zarka afirma ser uma *verdade mais geral em matéria política:* o fato de que a ação política, em verdade, é movida por meio do *engano* e da *violência*, os quais se encontram presentes em todas as esferas (seja no âmbito ordinário, extraordinário ou excepcional). Nesse sentido, *o estratagema, a trapaça, a maquinação, a dissimulação e a violência são inerentes à ação política.* E, porque o engodo e a violência ocorrem em todos os dias da ação de governo, o golpe de Estado, nesse passo, não será senão a *concentração*, em um *instante eminente*, da maquinação e da violência estarrecedoras, produzindo-se efeitos e consequências monumentais. O golpe é a cristalização[905], em um momento excepcional, da ação política ardilosa e violenta, produtora de cáusticas consequências, em nome da preservação do Estado; trata-se do condensar, em um instante sublime, do mais puro e autêntico conteúdo da arte de governar.

8.2.3.3 O Abjeto e sua Justificação Política

Mas como justificar, não pelo viés da iniquidade, uma obra como esta? E como tais *Considérations politiques sur les coups d'État* poderiam, ainda por cima, ser dedicadas a um homem da Igreja, Cardeal de Bagni[906], sem que restassem objurgadas exigências de caráter moral e religioso? Como não verificar aí um paradoxo dilacerador ou o mais refinado cinismo? Como falar das ações políticas do soberano nestes termos sem conspurcar a consciência? Naudé se dirige ao cardeal da seguinte forma:

> Não há falar que esta doutrina se choque, por pouco que seja, com vossa piedade ou perturbe o repouso e a integridade de vossa consciência, como o pareceria à primeira vista; que estes três versos de Lucrécio queiram vos persuadir: o sol propaga sua luz sobre as coisas as mais vis e abjetas sem restar por elas corrompido ou obscurecido; embora, por seus raios, ele possa tocar a lama, ele não fica, por este motivo, dela sujo; a luz não se suja quando toca coisas sujas (...). Os teólogos não são menos religiosos por saber em que consistem as heresias; nem os médicos menos honrados, por conhecer a força e a composição dos venenos[907].

---

[905] Ibid., p. 166.

[906] Lemos na primeira página do livro "A monseignevr l'eminentissime Cardinal de Bagni, mon tres-bon et tres-honoré maistre. *Non equidem hoc studeo, bullatis vt mihi nugis; Pagina turgescat, dare pondus idonea fumo, Secreti loquimur, tibi nunc hortante Camœna, Excutienda damus prœcordia"*, NAUDÉ (1639), p. 1. Em tradução nossa: "A Monsenhor o eminentíssimo Cardeal de Bagni, meu boníssimo e honorabilíssimo mestre. *Não me esforço, certamente, em preencher minhas páginas com fábulas vãs, que só são fumaça aos olhos; quero, ao contrário, falar-te em confiança, agora, enquanto a Musa me empurra a abrir-te o fundo da minha alma"* – versei ao português o trecho em latim a partir da tradução realizada por Juan Carlos Rey, em NAUDÉ (1964), p. 45.

[907] ZARKA (1994), p. 167, a partir de NAUDÉ (1639), p. 8: « Il ne faut point apprehender que cette doctrine heurte tant soit peu vostre piété, ou trouble aucunement le repos & l'intégrité de vostre conscience, comme il

Mas, para além de tratá-los como ações meramente "abjetas", "sujas", como "venenos", Naudé vai entender os golpes de Estado, sobretudo, como medidas, não apenas toleradas, mas, sim, eminentemente *justas, razoáveis, legítimas* e *necessárias* (dá-se aí o verdadeiro tom de que golpes de Estado são *inerentes ao âmbito político*). Com efeito, neste século XVII, a compreensão sobre o conceito "golpe de Estado" se dava em outros termos; tratavam-se os golpes de um elemento integrante – e fundamental – da atividade soberana, era o modo por meio do qual o monarca, diante das mais extremas circunstâncias, por razões de necessidade, agia radicalmente com o fito de preservar o Estado, sua autoridade real e fazer tudo retornar à sua ordem. Os golpes eram *inerentes* à ação política, com ela sintonizavam-se, dela faziam parte[908]. Além disso, vale lembrar que, de acordo com a compreensão naudeana, na seara política, está a operar uma outra espécie de racionalidade: uma racionalidade estritamente política, a se diferenciar de uma racionalidade dos particulares, comum, moral, religiosa, e mesmo jurídica. Nesse sentido, a fim de justificar este abjeto, próprio ao golpe de Estado, em Naudé, Zarka vai apontar para dois procedimentos:

(i) O primeiro procedimento é distinguir uma *justiça política artificial* de uma justiça natural dos particulares. Naudé, a fim de explicar seu ponto de vista, se apoia em Charron:

> Para melhor o compreender, é preciso saber, como diz Charron, que a justiça, virtude e probidade do soberano, encaminha-se um pouco de outra forma, em comparação com aquela dos particulares; ela tem suas andaduras mais largas e mais livres, em virtude do grande, pesado e perigoso fardo que ele carrega; é por isso que convém a ele marchar em um passo que pode parecer aos outros descontrolado e desregulado, mas que lhe é necessário, leal e legítimo[909].

---

semble de premier abord, que ces trois vers de Lucresse le veüillent persuader : le Soleil épand sa lumière sur les choses les plus viles & abjectes sans en estre gasté ou noircy, *Nec quia fortè lutum radiis ferit, est ideo ipse Fœdus, non sordet lumen quum sordida tangit* [bien que de ses rayons il puisse toucher de la boue, il n'en est pas pour cela souillé ; la lumière ne se souille point quand elle touche des choses sales, cfe. Zarka, p. 167]. Les Theologiens ne sont pas moins religieux, pour sçavoir en quoy consistent les heresies ; ny les Medecins moins preud'hommes, pour connoistre la force & la composition des venins ».

[908] Sobre a concepção do golpe de Estado no século XVII, em comparação com a compreensão reinante na atualidade sobre o conceito: NIGRO, Roberto. Quelques considérations sur la fonction et la théorie du coup d'État. *Rue Descartes*. n. 77, 2013. p. 69-81 (sobretudo nas duas primeiras páginas e a partir da página 73). Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2013-1-page-69.htm>. Acesso em: 9 fev. 2019; além de FOUCAULT (2004), p. 267.

[909] « Ce que pour mieux comprendre, il faut savoir comme dit Charron, que la justice, vertu et probité du souverain, chemine un peu autrement que celle des particuliers ; elle a ses allures plus larges et plus libres à cause de la grande, pesante et dangereuse charge qu'il porte, c'est pourquoi il lui convient de marcher d'un pas qui peut sembler aux autres détraqué et déréglé, mais qui lui est nécessaire, loyal et légitime », Zarka (1994), p. 167; o excerto encontra-se em NAUDÉ (1639), p. 34.

Nesse sentido, a justiça própria à razão de Estado e, sobretudo, aos golpes de Estado caminha de uma forma diferente. O Estado, encontrando-se em perigo, não medirá os meios para promover a sua conservação e a preservação de sua autoridade, estando em jogo o bem comum. Nessa visão, a conservação do Estado é primordial à conservação dos indivíduos que estão sob seu pálio, e para tanto justos são *todos* os atos a tanto necessários. Assim, algo que, à primeira vista, em uma análise comum, poderia parecer *abjeto* torna-se – a partir desta ótica – *necessário, justo* e *legítimo*, dentro dos limites especiais desta racionalidade estritamente política, justamente porque aí está em questão a *utilidade pública*, o *bem comum*. Dessa forma, está aberto o caminho para – de maneira tranquila, harmônica, segura – extrapolarem-se limites outrora tidos como estabelecidos e intransponíveis.

(ii) O segundo procedimento é pensar o golpe de Estado a partir do sucesso de suas *consequências*. É aqui que entra o ponto, possivelmente, mais polêmico da interpretação de Naudé: é dessa forma, analisando o golpe sob o exclusivo viés do sucesso de suas consequências, que Naudé vai compreender o massacre da Noite de São Bartolomeu como uma ação necessária, justa e legítima[910]. Meinecke, a propósito, dirá que Naudé, no ponto, nos fornece um exemplo dos mais completos sobre o que o historiador alemão concebe como um "maquiavelismo racional"[911].

Trata-se a Noite de São Bartolomeu, como sabido, de um dos grandes derramamentos de sangue da história francesa, tendo como algumas de suas causas (a) a celebração do tratado de paz de Saint-Germain-en-Laye, em 8 de agosto de 1570, entre o monarca francês Charles IX e o almirante Gaspard de Coligny, líder huguenote, pondo fim à terceira guerra de religião; (b) o casamento de Henrique de Navarra – o qual, posteriormente, deviria Henrique IV – com Margarida de Valois, em 18 de agosto de 1572 e (c) a tentativa de assassinato de referido almirante Gaspard de Coligny em 22 de agosto de 1572, Coligny acabando por ser morto, logo após, na Noite do Massacre, em sua casa, no número 144 da Rua Béthizy, por ordem do rei[912].

---

[910] ZARKA (1994), p. 167.

[911] MEINECKE, op. cit., p. 183.

[912] A hesitação de Catarina de Médicis e de seu filho Henrique de Anjou (à época chefe do exército), até o último momento, transparecendo ter havido, inclusive, um certo arrependimento (que, no entanto, teria chegado tarde demais para evitar que a tragédia tomasse a envergadura que tomou), é narrada por Philippe Erlanger, o qual fala da primeira tentativa frustrada de assassinato de Gaspard de Coligny e da posterior ordem para a sua execução (em 24 de agosto), evento que parece ter sido, efetivamente, decisivo para a Noite de São Bartolomeu haver assumido tamanhas proporções: « La nuit avance. On est déjà au dimanche 24 août, jour de la Saint-Barthélemy et le Louvre où résonne seulement le pas des sentinelles parait dormir. Paris qui s'arme sans bruit montre le même calme. C'est une belle nuit d'été. Catherine de Médicis et Henri d'Anjou se glissent hors de leurs appartements. Ils veulent voir le début de l'exécution et se rendent 'au portail du Louvre joignant le Jeu de Paume, en une chambre qui regarde sur la place de la basse-cour'. Là, le silence, la fraîcheur leur rendent une

O Massacre tem lugar na noite de 24 de agosto de 1572, dia de São Bartolomeu, tratando-se de uma ação política organizada pelos integrantes católicos do Estado francês, os quais buscavam fazer frente à ameaça huguenote de tomada do poder. A ação política é comandada por Catarina de Médici e Carlos IX, os quais, pressentindo a ameaça protestante e temendo uma deposição, resolvem antecipadamente agir e atacar. Nesse sentido, a ação objetivava, inicialmente, o assassinato apenas dos líderes protestantes; todavia, tal evento terminou por tomar proporções inauditas e insuflar a massa, acabando por causar milhares de mortes[913], durando diversos dias e se alastrando por várias cidades do Estado francês.

---

lucidité pratiquement perdue depuis l'attentat manqué. Les conséquences d'une entreprise à laquelle, reconnaîtra Henri, *pour dire vrai, nous n'avions jusqu'alors guère pensé*, ces conséquences leur sautent brusquement aux yeux. En lâchant la bride à Guise et à la populace, ils se jettent dans une aventure pire encore que celle dont la crainte les avait égarés. 'Épris de terreur et d'appréhension', ils mesurent quels 'grands désordres' ils vont provoquer. Ils se regardent, s'interrogent, et, à ce moment précis, un coup de pistolet éclate comme un signal. Pourtant, aucun lambeau de jour ne pâlit l'horizon, pas une cloche ne sonne. Cette détonation insolite achève de dégriser, d'épouvanter la mère et le fils. Une de leurs gentilshommes, appelé en toute hâte, reçoit l'ordre de rejoindre Guise 'pour lui dire et expressément commander qu'il se retirât en son logis et qu'il se gardât bien de rien entreprendre sur l'Amiral, ce commandement faisant cesser tout le reste'. Le gentilhomme s'élance, mais ne tarde pas à revenir. M. de Guise s'excuse : le commandement est arrivé trop tard, l'Amiral est mort » (ERLANGER, Philippe. *Le massacre de la Saint-Barthélemy*. Paris: Gallimard, 1960. p. 155-6); em tradução nossa: "A noite avança. Estamos já no domingo 24 de agosto, dia da São Bartolomeu, e o Louvre, onde ressoa apenas o passo das sentinelas, parece dormir. Paris que se arma sem ruído mostra a mesma calma. É uma bela noite de verão. Catarina de Médicis e Henrique de Anjou deslizam de seus apartamentos. Eles querem ver o início da execução e vão até 'o portal do Louvre contíguo ao Jeu de Paume, em um quarto do qual se olha para o lugar do celeiro'. Aí, o silêncio, o frescor lhes fornecem uma lucidez praticamente perdida desde o atentado frustrado. As consequências de uma empreitada para a qual, reconhecerá Henrique, *para dizer a verdade, nós não tínhamos até então absolutamente pensado*, estas consequências lhes saltam bruscamente aos olhos. Deixando as rédeas da situação a Henrique de Guise e ao populacho, eles se lançam em uma aventura pior ainda que aquela cujo medo lhes tinha induzido ao erro. 'Tomados de terror e de apreensão', eles percebem quão 'grandes desordens' eles vão provocar. Eles se entreolham, se interrogam e, neste preciso momento, um tiro de pistola explode como um sinal. Entretanto, nenhuma centelha de dia brilha, mesmo que tenuemente, no horizonte, e nenhum sino toca. Esta detonação insólita acaba por desiludir e apavorar mãe e filho. Um de seus gentis-homens, chamado com toda pressa, recebe a ordem de ir ao encontro de Guise 'para lhe dizer e expressamente ordenar que ele se retirasse para os seus aposentos e que se certificasse de que nada fosse feito em relação ao Almirante, este comando fazendo cessar todo o resto'. O gentil-homem sai impetuosamente, mas não tarda a voltar. Senhor de Guise se desculpa: a ordem chegou tarde demais, o Almirante está morto".

[913] « Quel était le nombre des victimes ? On en discute depuis le premier jour du massacre et rarement avec sang-froid. La plus forte exagération est celle de Péréfixe, précepteur de Louis XIV, puis archevêque de Paris, qui parla de 100.000 morts. Bossuet, écrivant à peu près à la même époque, donna le chiffre le moins élevée : 6.000. 60.000, déclarait Sully, 40.000 dont 10.000 à Paris, affirmait de Thou, 4.000 à Paris et 25.000 en province, comptait le jésuite Bonami, dépassant le protestant Crespin en son *Martyrologue* (15.000) que l'abbé Novi de Caveirac devait contredire méticuleusement et sans impartialité. Papyre Masson, historiographe du Roi, Conon, Geizkofer et les rapports contenus dans les archives anglaises parvinrent à de conclusions très voisines : 2.000 à 3.000 huguenots égorgés à Paris, 10.000 environ à travers les provinces. Petruci et Zuniga parlèrent de 3.000 à Paris. Selon Brantôme, Charles IX 'pris fort grand plaisir à voir passer sous ses fenêtres plus de quatre mille corps de gens tués ou noyés qui flottait au val de la rivière'. (...) En vérité, la confusion reste telle que l'historien objectif, n'osant trancher, se rappelle les derniers vers d'une *Chanson nouvelle à l'encontre des huguenots* publiée peu après l'événement : *De savoir le nombre des morts / C'est une chose impossible ; Sans fin, sans cesse les corps / Pendant la fureur terrible ; Tant des mâles que des femelles / Étaient tous jetés dans l'eau / Pour emporter les nouvelles / Jusques à Rouen sans bateau »*, ibid., p. 193-5. Em tradução nossa: "Qual foi o número de vítimas? Discute-se desde o primeiro dia do massacre, e raramente a sangue frio. O maior exagero é o de Péréfixe, preceptor de Luís XIV e, após, arcebispo de Paris, que falou de 100.000 mortos. Bossuet, escrevendo, aproximadamente, na mesma época, deu a cifra menos elevada: 6.000. 60.000, declarava Sully, 40.000, dos quais 10.000 em Paris, afirmava de Thou, 4.000 em Paris e 25.000 na província, contava o jesuíta

Naudé vê, aí, nesta ação, uma verdadeira *"jogada de mestre"*, um agir justo e necessário, orientado à preservação do Estado, à conservação da autoridade e à manutenção da ordem e ao retorno da quietude. Paul Janet promove uma contundente crítica ao pensamento naudeano; afirma que, por vezes, se buscou justificar a Noite de São Bartolomeu sob o argumento religioso; mas Naudé não justifica o massacre por essa via, na medida em que, conforme o historiador, não seria um crente fervoroso, muito ao contrário, um libertino[914]. Nesse sentido, malgrado suas afirmações tendencialmente em prol dos católicos, poderíamos concluir da leitura de Janet que Naudé iria além do argumento religioso, explicando a ação (que ele adjetiva de *justa* e *necessária*) sobretudo sob o ponto de vista *político*. Naudé compreenderia, assim, a Noite de São Bartolomeu, para além do aspecto religioso (à época, entretanto, impossível de ignorar e quase que inafastável), como um ato eminentemente "político", um "admirável golpe de Estado"[915] (tendo, deveras, este golpe, como finalidade última, preservar o Estado, a autoridade soberana, manter a ordem, o repouso...). Janet, a fim de justificar seu ponto de vista, cita Naudé, promovendo alguns destaques na seguinte passagem (de modo a que se possa perceber a relativização quanto ao aspecto religioso e a proeminência do aspecto político), eis o excerto:

> Para mim, ainda que a São Bartolomeu seja, neste momento, igualmente condenada pelos protestantes *e pelos católicos*, eu não temeria, entretanto, em dizer *que esta foi uma ação muito justa e muito notável*, e cuja causa era mais do que legítima... Parece-me uma grande covardia tantos historiadores franceses haverem abandonado a causa do rei Carlos IX[916].

Naudé, dessarte, iria além da reprovação da ação (reprovação esta desferida por protestantes *e por católicos*) e acentuaria a justeza, a necessidade e a respeitabilidade de

---

Bonami, ultrapassando o protestante Crespin, em seu *Martyrologue* (15.000), que o abade Novi de Caveirac haveria de contradizer meticulosamente e sem imparcialidade. Papyre Masson, historiógrafo do Rei, Conon, Geizkofer e os relatórios contidos nos arquivos ingleses chegaram a conclusões muito aproximadas: 2.000 a 3.000 huguenotes enforcados em Paris, 10.000 aproximadamente através das províncias. Petruci e Zuniga falaram de 3.000 em Paris. Segundo Brantôme, Charles IX 'foi tomado de grande prazer ao ver passar sob suas janelas mais de quatro mil corpos de pessoas assassinadas ou afogadas que flutuavam no vale do rio'. (...) Em verdade, a confusão permanece tal que o historiador objetivo, não ousando fechar questão e decidir categoricamente a respeito, lembra-se dos últimos versos de uma *Canção nova contra os huguenotes*, publicada pouco depois do evento: *Saber o número de mortos / É uma coisa impossível; sem fim, não cessam os corpos / Durante o furor terrível; Tanto homens quanto mulheres / Eram todos jogados na água / Para levar as novidades / Até Rouen sem barca*".

[914] No entanto, podemos relativizar, em certa medida, esta afirmação de Janet, uma vez que, conforme pudemos perceber, Naudé chega mesmo a dedicar suas *Considérations* a seu "boníssimo e honorabilíssimo mestre", Cardeal de Bagni... Seriam suas palavras dedicatórias puro cinismo ou reflexo de uma incontornável piedade?

[915] JANET, op. cit., p. 573.

[916] « Pour moi, encore que la Saint-Barthélemy soit à cette heure également condamnée par les protestants *et les catholiques*, je ne craindrai pas toutefois de dire *que ce fut une action très juste et très remarquable*, et dont la cause était plus que légitime... C'est une grande lâcheté, ce me semble, à tant d'historiens français d'avoir abandonné la cause du roi Charles IX », ibid., p. 573, o excerto encontra-se em NAUDÉ (1639), p. 109-110.

referido golpe de Estado, em termos políticos. A única questão que incomodava Naudé é que o massacre não tivesse sido feito por completo, não tivesse verdadeiramente chegado ao seu termo, parando na metade; lastimava, assim, a incompletude de tal ação política:

> Haveria um grande motivo de louvar esta ação, como o único recurso às guerras, que foram desde este tempo e que se seguirão talvez até o fim da monarquia, se não se tivesse desrespeitado o axioma de Cardan: *Numquam tentabis, ut non perficias [você não deveria começar um trabalho, a menos que possa terminá-lo].* Era preciso imitar os cirurgiões peritos, que, enquanto a veia está aberta, retiram o sangue até o desfalecimento. Não adianta largar bem, se não se completa a corrida: o prêmio está no final da disputa, e o fim sempre regula o começo[917].

Janet então, a respeito, apõe sua lancinante crítica:

> O que significam todas estas metáforas? Que não se assassinaram huguenotes o suficiente na São Bartolomeu. (...) Mas por que esta ação tão grande e tão útil foi universalmente condenada? "Eu atribuo a causa disso, diz Naudé, *ao fato de ela não ter sido realizada senão pela metade; se se tivesse feito 'mão-baixa' a todos os hereges, não restaria agora nenhum, ao menos na França, para a condenar,* e os católicos, da mesma forma, não teriam motivo de o fazer, vendo a grande tranquilidade e o grande bem que ela lhes teria trazido". Malgrado sua admiração pela São Bartolomeu, o autor dos *Golpes de Estado* é obrigado a reconhecer que ela foi a origem de um grande mal, *do qual ninguém poderia duvidar;* porque todas as cidades que fizeram a São Bartolomeu foram as primeiras a começar a Liga. Eis a que serviu este grande golpe![918]

Creio – a partir da leitura de tais passagens – que poderíamos dar razão, de maneira *parcial,* a Janet. Parece-nos, por tais excertos, que, em Naudé, as razões *políticas* vão

---

[917] « Il y avait un grand sujet de louer cette action, comme le seul recours aux guerres qui ont été depuis ce temps-là et qui suivront peut-être jusqu'à la fin de la monarchie, si l'on n'eût point manqué à l'axiome de Cardan : *Numquam tentabis, ut non perficias.* Il fallait imiter les chirurgiens experts, qui, pendant que la veine est ouverte, *tirent le sang jusqu'aux défaillances.* Ce n'est rien de bien partir si l'on ne fournit la carrière : le prix est au bout de la lice, et la fin règle toujours le commencement », JANET, op. cit., p. 573, a partir de NAUDÉ (1639), p. 111. É de se observar a metáfora organicista utilizada por Naudé, comparando o Estado a um enfermo, que, naquele momento, deveria ser tratado pelos meios necessários, embora severos. Conforme aponta Eugênio Mattioli Gonçalves, tal analogia médica, que permeia a obra naudeana, "parece derivar de uma sentença de Hipócrates mencionada por Naudé mais adiante: *extremis siquidem malis extrema remedia adhibenda sunt* (a males extremos se devem aplicar remédios extremos)", GONÇALVES, Eugênio Mattioli. *Prudência e razão de Estado na obra de Gabriel Naudé.* 2015. 111 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2015. f. 42.

[918] « Que signifient toutes ces métaphores ? Que l'on n'a pas tué assez de huguenotes à la Saint-Barthélemy. (...) Mais pourquoi cette action si grande et si utile a-t-elle été universellement blâmée ? "J'en attribue la cause, dit Naudé, *à ce qu'elle n'a été faite qu'à demi ; si l'on eût fait main-basse sur tous les hérétiques, il n'en resterait maintenant aucun, au moins en France, pour la blâmer*, et les catholiques pareillement n'auraient pas sujet de le faire, voyant le grand repos et le grand bien qu'elle leur aurait apporté". Malgré son admiration pour la Saint-Barthélemy, l'auteur des *Coups d'État* est obligé de reconnaître qu'elle a été l'origine d'un grand mal, *dont nul ne pouvait se douter* ; car toutes les villes qui firent la Saint-Barthélemy ont été les premières à commencer la Ligue. Voilà à quoi a servi ce grand coup ! », JANET, op. cit., p. 574.

de par com as razões *religiosas* (podemos ver isso, *v.g.*, na exortação à causa de Carlos IX e à dizimação dos hereges, com vistas a se lograr um grande repouso e um grande bem; nesse sentido, ao que nos revela, a argumentação política está inextricavelmente ligada ao motivo religioso). Se a situação fosse inversa – os huguenotes no poder, determinando um massacre aos católicos –, talvez Naudé não exprimisse sua aprovação de maneira tão efusiva...

Assim, promovendo defesa aberta ao massacre, Naudé aponta *três objeções* que poderiam ser endereçadas ao golpe de Estado desvelado na Noite de São Bartolomeu, por meio das quais se poderia adjetivá-lo de abjeto e vergonhoso (e em seguida responde a tais objeções): (i) a *ilegitimidade* do procedimento levado a efeito; (ii) a completa ausência de razoabilidade e *desproporcionalidade* na ação intentada; (iii) a morte de inúmeros *inocentes*, o que seria insustentável e inaceitável. Eis as respostas de Naudé:

(i) A primeira objeção é respondida por Naudé a partir do argumento de que a dissimulação, a maquinação, o engodo e a violência são justificáveis quando se está diante de uma ameaça ao bem comum e quando se trata de preservar o Estado diante das mais adversas circunstâncias[919]. Na visão de Naudé tratavam-se os huguenotes de fontes de males sem fim na França[920]. Trazendo um poderoso argumento de autoridade, assevera que "não lemos em Platão que aqueles que comandam, é dizer, os Soberanos, podem, por vezes, enganar e mentir quando disso resulta um bem notável a seus súditos?"[921]; nesse sentido, Naudé deseja mostrar que tal estratégia de ação política já vem de há muito, não havendo "nada de novo no front". Dessa forma, a mentira deflagrada contra os responsáveis por espalhar a heresia pela França tratar-se-ia de uma mínima mazela, se comparado ao grande benefício deflagrado por esta ação política em prol do bem público e do Estado. Naudé, nesse sentido, aponta que, se não fossem os católicos a tomar a dianteira e, avançando, massacrar os huguenotes, seriam os huguenotes, em contrapartida, que o fariam, na mesma moeda. Janet critica ironicamente o

---

[919] A propósito, Erlanger, narrando, sob o ponto de vista de Catarina de Médicis, os dias de agosto que antecederam o massacre, assim aponta as motivações da florentina: « Les leçons de son maître, Machiavel, revenaient à sa mémoire : le Prince n'est pas cruel lorsqu'il emploie la cruauté à 'l'utilité du peuple' ; il ne doit pas hésiter devant la mort *d'un* homme si cette mort épargne à ses sujets des maux infinis », ERLANGER, op. cit., p. 125. Em tradução nossa: "As lições de seu mestre, Maquiavel, retornavam à sua memória: o Príncipe não é cruel quando ele emprega a crueldade com vistas à 'utilidade do povo'; ele não deve hesitar diante da morte de *um* homem, se esta morte poupa seus súditos de males infinitos".

[920] "Mais pour y satisfaire ie répondray à ce qui est de la premiere, qu'il faut entendre là dessus nos Theologiens lors qu'ils traitent *de fide Hæreticis seruanda*, & cependant ie diray de mon chef, que les Huguenots nous l'ayant rompuë plusieurs fois, & s'estans efforcez de surprendre le Roy Charles à Meaux & ailleurs, on pouuoit bien leur rendre la pareille", NAUDÉ (1639), p. 111-112 ; em tradução nossa: "Para dar satisfação, eu respondo no que diz respeito à primeira objeção, que é preciso escutar, acima de tudo, nossos teólogos, quando tratam *de fide Hæreticis servanda* [se se deve manter a fé na palavra dada aos hereges] e adicionarei, por minha conta, que os huguenotes, de sua parte, tendo rompido diversas vezes a palavra que nos haviam dado, esforçando-se para surpreender o rei Carlos em Meaux e em outros lugares, nós bem que podíamos pagá-los na mesma moeda".

[921] « & puis ne lisons nous pas dans Platon, que ceux qui commandent, c'est à dire les Souverains, peuvent quelquefois fourber & mentir quand il en doit arriver un bien notable à leurs suiets ? », ibid., p. 112.

pensamento de Naudé: "Suposição provável, com efeito, que os huguenotes teriam resolvido massacrar todos os católicos, é dizer, toda a França"[922].

(ii) quanto à segunda objeção, de que a efusão de sangue teria sido tamanha e desproporcionalmente desnecessária, a resposta de Naudé é dada em termos práticos, asseverando o pensador parisiense que, colocando na balança, existiram massacres muito maiores, a exemplo das Batalhas de Coutras, Saint-Denis e Moncontour. Júlio César e Carlos Martel, por exemplo, de sua parte, levaram a cabo conflitos muito mais agressivos[923]. Nesse sentido, arremata que a São Bartolomeu nem foi das mais sangrentas, tendo sido, por outro lado, das mais justas, legítimas e necessárias. Tal posicionamento é assim contestado por Janet: "Sofisma que salta aos olhos; porque o sangue derramado em uma batalha não é o mesmo que o sangue derramado em uma emboscada"[924].

(iii) ao terceiro argumento, de que teriam sido mortos inúmeros inocentes, Naudé concede ser o argumento mais difícil de contraditar. Todavia, tal estaria justificado em nome de um bem maior, da utilidade e da necessidade públicas. Providências políticas dessa envergadura, almejando a preservação do Estado, naturalmente determinarão o desencadear de alguns efeitos colaterais, sendo a partir de tal argumento justificado por Naudé o morticínio de inocentes[925].

---

[922] « Supposition vraisemblable en effet, que les huguenots eussent résolu de massacrer tous les catholique, c'est-à-dire toute la France », JANET, op. cit., p. 574.

[923] No original, lemos: « Quant à ce qui est de l'effusion de sang qu'on dit y auoir esté prodigieuse, elle n'égaloit pas celle des iournées de Coutras, de saint Denys, de Moncontour, ny tant d'autres tueries desquelles ils auoient esté cause. Et quiconque lira dans les Histoires, que les habitans de Cesarée tuerent quatre-vingts mille Iuifs en vn iour; qu'il en mourut vn million deux cens quarante mille en sept ans dans la Iudée; que Cesar se vante dans Pline, d'auoir fait mourir un million cent nonante & deux mille hommes en ses guerres estrangeres ; & Pompée encore dauantage : Que Quintus Fabius enuoya des Colonis en l'autre monde, de cent mille Gaulois, Caius Marius de deux cens mille Cimbres, Charles Martel de trois cens mille Theutons; que deux mille Cheualiers Romains, & trois cens Senateurs, furent immolez à la passion du Triumuirat; quatre legions entieres à celle de Sylla, quarante mille Romains à celle de Mithridate : Que Sempronius Gracchus ruina trois cens villes en Espagne, & les Espagnols toutes celles du nouveau monde, avec plus de sept ou huit millions d'habitans »; em tradução nossa: "Quanto ao que concerne à efusão de sangue que, segundo se diz, foi prodigiosa, ela não se igualou àquela das jornadas de Coutras, de Saint-Denis, de Moncontour, nem a de tantas outras matanças das quais eles foram responsáveis. E qualquer um lerá nas Histórias que os habitantes de Cesareia mataram oitenta mil judeus em um dia; que morreram um milhão, duzentos e quarenta mil deles em sete anos na Judeia; que Cesar se vangloria, segundo Plínio, de haver matado um milhão, cento e noventa e dois mil homens em suas guerras estrangeiras; e Pompeu mais ainda; que Quinto Fábio enviou colônias ao outro mundo, cem mil gauleses, Caio Mário duzentos mil cimbros, Carlos Martel, trezentos mil teutões; que dois mil cavaleiros romanos e trezentos senadores foram imolados à paixão do Triunvirato; quatro legiões inteiras à de Sila, quarenta mil romanos à de Mitrídates; Semprônio Graco arruinou trezentas cidades na Espanha e os espanhóis todas as do Novo Mundo, com mais de sete ou oito milhões de habitantes", NAUDÉ (1639), p. 113-4.

[924] « Sophisme qui saute aux yeux ; car le sang versé dans une bataille n'est pas le même que le sang versé dans un guet-apens », JANET, op. cit., p. 574.

[925] « Pour la troisiéme difficulté elle semble assez considerable, veu que beaucoup de Catholiques furent enuelopez dans la mesme tempeste, & seruirent de curée à la vengeance de leurs ennemis ; mais il ne faut que la maxime de Crassus dans Tacite, pour luy fournir en deux mots de response, *habet aliquid ex iniquo omne magnum exemplum, quod contra singulos utilitate publica rependitur* » (NAUDÉ, op. cit., p. 114), em tradução nossa: "Quanto à terceira dificuldade, ela parece bastante considerável, uma vez que muitos católicos se viram

Nesse sentido, em Naudé, a racionalidade puramente política é uma racionalidade *instrumental*, medida à luz do grau de sucesso das consequências ocasionadas[926]. De todo modo, Naudé tem consciência de que as ações políticas de exceção se tratam de uma faca de dois gumes, que podem tanto promover a cura quanto ferir[927]. Nesse sentido, são expostos por Zarka os cinco princípios adotados por Naudé para o bom uso dos golpes de Estado: (a) utilizá-los antes para fins de *defesa* e de *conservação* do Estado, do que para ataque; (b) devem se revestir do atributo da *necessidade*; (c) deve-se satisfazer o requisito da *raridade*; (d) imperioso evitar-se a perpetração de *crueldades inúteis*; (e) o príncipe deve praticar as ações do golpe de Estado não sem *lamento*. Meinecke, a propósito, assevera: "Não se deve enfim decidir por esta ação senão com lamentos e suspiros, como quando é preciso arrancar um dente de alguém. – E que, sobretudo, se sopese, cuidadosamente, tudo o que poderia evitar a se recorrer a este meio, ou ao menos temperá-lo"[928].

Exsurge da doutrina de Naudé, portanto, conforme explica Zarka, uma razão superior, que legitima, justifica, mas que também *oculta* (e "se oculta"[929]); uma razão

---

envoltos na mesma tempestade, e serviram de carniça à vingança de seus inimigos; mas basta a máxima de Crasso, em Tácito, para que, em duas palavras, tenhamos a resposta: *todo grande exemplo de punição tem alguma tintura de injustiça em detrimento dos particulares, mas tal é compensado pela utilidade pública que fornece"*.

[926] « Pourquoi donc sera-t-il défendu à un grand politique de savoir hausser ou baisser, produire ou resserrer, condamner ou absoudre, faire vivre ou mourir, ceux qu'il jugera expédient de traiter de la sorte, pour le bien et le repos de son Etat ?», ZARKA (1994), p. 168; excerto retirado de NAUDÉ (1639), p. 9 ("Por que, então, seria proibido a um grande político de saber elevar ou baixar, produzir ou restringir, condenar ou absolver, fazer viver ou morrer, aqueles que ele julgar apropriado assim tratar, pelo bem e pelo repouso de seu Estado?").

[927] No original, resta disposto: « Ie viens maintenant à ce qui est de plus essentiel à ce discours, & puisque les bons & sages Medecins n'ordonnent iamais les remedes dangereux, & violents, sans prescrire quant & quant toutes les precautions moyennant lesquelles on s'en peut legitimement seruir ; il faut aussi que ie fasse le mesme en cette occasion. Et ie le feray d'autant plus volontiers, que ces Coups d'Estat sont comme vn glaive duquel on peut vser & abuser, comme la lance de Telephe qui peut blesser & guerir, comme cette Diane d'Ephese qui auoit deux faces, l'vne triste & l'autre ioyeuse ; bref comme ces medailles de l'inuention des Heretiques, qui portent la face d'vn Pape & d'vn diable sous mesme contours & lineamens ; ou bien comme ces tableaux qui representent la mort & la vie, suiuant qu'on les regarde d'vn costé ou d'autre »; em tradução nossa: "Entro agora no que é mais essencial neste discurso e, assim como os médicos bons e sábios jamais receitam os remédios perigosos e violentos sem prescrever, detalhadamente, todas as precauções por meio das quais se pode legitimamente deles servir, é preciso que também eu, nesta ocasião, faça o mesmo. E o farei tanto mais de bom grado, uma vez que estes Golpes de Estado são como uma espada da qual se pode usar e abusar, como a lança de Télefo que pode ferir e curar, como a Diana de Éfeso que tinha duas faces, uma triste e outra alegre; enfim, como estas medalhas inventadas pelos hereges, que exibem a face de um Papa e de um diabo sob os mesmos contornos e lineamentos; ou como estes quadros que representam a morte e a vida, segundo os olhamos de um lado ou de outro", NAUDÉ (1639), p. 75-6.

[928] MEINECKE, op. cit., p. 183: « On ne doit enfin se résoudre à cette action qu'avec regrets et soupirs, comme quand il faut arracher une dent à quelqu'un. – Et que, surtout, on pèse soigneusement tout ce qui pourrait éviter de recourir à ce moyen, ou du moins le tempérer ».

[929] Zarka assevera que a obra naudeana leva-nos invariavelmente à reflexão acerca de onde pode desembocar uma racionalidade instrumental, política, que acaba por não ter como ponto de referência senão ela mesma. Nesse sentido, o pensador tunisiano conclui que não apenas os golpes de Estado, mas a própria *teoria* dos golpes de Estado termina por se constituir em um autêntico *arcana imperii:* "On comprend donc que non seulement les coups d'Etat, mais également la théorie des coups d'Etat, aient le statut d'*arcana imperii*", ZARKA (1994), p. 169.

diametralmente oposta, estranha à razão comum (para além da moralidade). E sua necessidade e legitimidade, para a ação política e para a arte de governar, são patentes em Naudé, aí estando inerentes a dissimulação, a mentira, a ação abjeta, em nome da preservação estatal e do bem comum. Neste sentido, poderíamos resumir a lição de Naudé na seguinte máxima: "são as grandes ações, entendamos os grandes ataques pérfidos, que fazem o que denominamos os grandes homens"[930].

8.3 LIMIAR

Conforme nos aponta Zarka, a originalidade de Naudé está no fato de ele ter sido o primeiro a, efetivamente, *teorizar* sobre o golpe de Estado; uma teoria da *ação política* para as situações *extremas*. Na leitura naudeana, tratar-se-iam os golpes das ações ousadas, decisivas, extremas, extraordinárias, violentas que os monarcas são forçados a executar nos casos difíceis, desesperadores, atropelando o direito comum, ultrapassando toda forma ou ordem jurídica, comprometendo e menoscabando o interesse particular, em vista da salvação do bem do público. Roberto Nigro chama a atenção para o fato de haver uma *continuidade* entre *golpe de Estado* e *razão de Estado;* nesse passo, o golpe não se afiguraria uma suspensão da lógica da razão de Estado, mas, ao contrário, a sua execução, a sua realização, o seu cumprimento[931].

O golpe, nesse sentido, não se trata de uma ação ilegítima, mas de uma providência, vinda *de cima*, por aquele que ostenta *legitimidade*, é dizer, o soberano. A fim de se levar a cabo o golpe de Estado, é necessário se ter legitimidade. Ao contrário do sentido que a locução "golpe de Estado" adquirirá, sobretudo a partir da Revolução Francesa e também de John Locke[932], levando o golpe a uma acepção de de conjuração, de "usurpação" do poder, no século XVII, trata-se o golpe de uma medida absolutamente *legítima* (e necessária); o golpe inscreve-se no âmbito de legitimidade do detentor da autoridade soberana. Nigro aponta que o golpe, nessa acepção, não põe em questão a ordem estatal, mas exsurge justamente no momento de crise, no momento excepcional, com a finalidade de reforçar a máquina estatal, quando esta é sacudida, abalada por situações perigosas, ameaçadoras[933].

---

[930] "ce sont les grandes actions, entendons les grands coups fourrés, qui font ce qu'on appelle les grands hommes", Ibid., p. 169.
[931] NIGRO, op. cit., p. 75.
[932] Conforme NIGRO, op. cit., p. 73 e 74.
[933] Assim se pronuncia Nigro, em interessante passagem: « C'est sur les périodes de crise que se greffent les lois d'exceptions ; elles sont le produit de périodes de crise politique. Le coup d'État ne met pas en cause l'ordre

Além da *legitimidade*, vale mencionar que o golpe é uma ação ousada, extraordinária, violenta, perpetrada pelo príncipe ante uma situação extrema, uma situação de *necessidade*. Age-se, portanto, com força, e por razões de *necessidade*. No golpe, há uma correlação entre *ação política* e *necessidade de exceção*. É sob o argumento da necessidade que se lançará mão do golpe de Estado. O golpe de Estado – assim como o estado de exceção – fundamentar-se-á na *necessitas;* ultrapassa-se a lei por razões de necessidade, na medida em que *necessitas legem non habet.*

Nesse sentido, parece-nos apropriado abrirmos um pequeno parêntese e promovermos um singelo *excursus* sobre o conceito de *necessidade*, tão fundamental aos golpes de Estado e às ações excepcionais.

Em breves lineamentos, vale mencionar que Franck Roumy, apoiando-se em Tomasz Giaro, assevera que o direito romano ignorava o brocardo *necessitas legem non habet*, não havendo elaborado um corpo de normas ou uma "teoria geral" da necessidade[934]. Isso não quer dizer que a *necessitas* fosse algo ali completamente inexistente; muito ao contrário. Conforme Roumy, o argumento da *necessitas* traduzia-se em um dos pontos efetivamente relevantes da retórica latina na época clássica, sobretudo no que respeitante à retórica judiciária[935]. Todavia, a aplicação da *necessitas* dava-se de maneira *casuística*, diante das circunstâncias de cada caso concreto, não se havendo desenvolvido um conjunto normativo ou doutrinário atinente a tal conceito e à sua utilização. O axioma *necessitas legem non habet,* nesse passo, aparece, *per se*, efetivamente, no direito canônico medieval[936]; nada obstante, consoante se percebe, a *ideia*, a *concepção* subjacente a esta máxima lhe tenha sido muito anterior.

étatique, il vise plutôt à renforcer et à constituer la machine étatique, lorsqu'elle vient d'être bouleversée, secouée par des menaces, par des dangers. À l'âge classique, nous avons vu, le coup d'État était une mesure de la raison d'État. Mais de cette époque nous avons peut-être hérité de nombreux éléments. Le coup d'État est une mesure politique qui suspend le fonctionnement juridique de l'État, et en tant que tel il se situe dans une zone d'ombre assez particulière, car il est une mesure censée renforcer l'État de droit ou la législation juridique tout en suspendant le fonctionnement normal de la loi », Ibid., p. 77. Em tradução nossa: "É nos períodos de crise que são introduzidas as leis de exceção; elas são o produto de períodos de crise política. O golpe de Estado não põe em causa a ordem estatal, ele visa antes reforçar e constituir a máquina estatal, no momento em que ela é abalada, sacudida por ameaças, por perigos. Na época clássica, nós vimos, o golpe de Estado era uma medida da razão de Estado. Mas desta época nós herdamos, talvez, numerosos elementos. O golpe de Estado é uma medida política que suspende o funcionamento jurídico do Estado e, enquanto tal, ele se situa em uma zona obscura bastante particular, porque ele é uma medida que, supostamente, reforça o Estado de direito ou a legislação jurídica, ao suspender o funcionamento normal da lei".

[934] ROUMY, Franck. L'origine et la diffusion de l'adage canonique *Necessitas non habet legem* (VIIIe–XIIIe s.). In: *Medieval Church Law and the Origins of the Western Legal Tradition*: A Tribute to Kenneth Pennington. SOMMAR, Mary E. e MULLER, Wolfgang P. (Org). Washington: Catholic University of America Press, 2006. p. 302.

[935] Ibid., p. 302.

[936] Ibid., p. 303.

Nesse diapasão, consoante ressalta Roumy, o brocardo está presente, por exemplo, em uma decretal de Inocêncio III, elaborada em 19 de novembro de 1199 e dirigida a Lucius, sacerdote em Constantinopla. Algumas décadas antes, encontra-se o axioma no Decreto de Graciano (por volta de 1140), o qual teria retomado as ideias contidas em uma pseudo-decretal, mesmo bem anterior, de autoria atribuída ao papa Félix IV (466-530). Roumy sublinha, outrossim, um documento intitulado *De reguli iuris*, referente às decretais de Gregório IX, em que se cita excerto atribuído a Beda, o Venerável (673-735), o qual já expressa a ideia: *"Quod non est licitum lege, necessitas facit licitum"*, é dizer, "o que não é permitido pela lei, é permitido pela necessidade"[937]. Antes ainda, é possível vislumbrar-se, nas *Controvérsias* de Sêneca, por exemplo, o argumento: "a necessidade faz lançar a carga de um navio para deixá-lo mais leve, a necessidade faz demolir as casas para se apagarem os incêndios; a necessidade é a lei do momento"[938]. Da mesma forma, nas *Sentenças* de Públio Siro (primeiro século antes de Cristo), lê-se que "a necessidade faz a lei, mas não está submetida a esta"[939]. Na disciplina eclesiástica, mesmo que ausente o brocardo, propriamente dito, a concepção de que a necessidade pode modificar a ordem das regras estabelecidas pode ser vista por meio de uma decretal do papa Leão I, enviada em 11 de junho de 451 ao bispo Teodoro de Fréjus, por meio da qual o chefe da Igreja afirma que "aqueles que, em caso de necessidade ou de perigo iminente, imploram a proteção da penitência e, em seguida, a reconciliação, não podem ver recusado este favor nem negada a reconciliação"[940]. Nesse

---

[937] Ibid., p. 302.

[938] Sêneca trata do caso de um soldado, que, havendo perdido suas armas em combate, toma aquelas de um guerreiro já morto e sepultado. Sobre o problema de o soldado, mesmo que vencedor no combate, poder ser acusado de violação de sepultura, Sêneca argumenta em favor do combatente da seguinte forma: « Pendant une guerre, dans une cité, un brave soldat, ayant perdu ses armes au combat, en prit au tombeau d'un brave éprouvé. Il accomplit une action d'éclat, puis remit les armes à leur place. Après avoir été récompensé, il est accusé de violation de sépulture. [Pour le brave]. J'avais à peine touché ces armes : elles m'ont suivi. — Si je les prends, ce sont des armes ; si je les laisse, des dépouilles < pour l'ennemi >. On aurait vu réellement violer ce tombeau, si l'ennemi était venu jusque-là. — Nous nous sommes prêté mutuellement ce qui nous manquait : lui des armes à un brave, moi un brave à ces armes. L'État y a beaucoup gagné, le brave éprouvé n'y a rien perdu. La nécessité fait jeter la charge d'un navire pour l'alléger ; la nécessité fait démolir les maisons pour éteindre les incendies ; la nécessité est la loi du moment », SÊNECA. *Controverses et suasoires*. Tradução de Henri Bornecque. Paris: Garnier Frères, 1902. v. 1. p. 249-250. Em tradução nossa: "Durante uma guerra, em uma cidade, um bravo soldado, havendo perdido suas armas em combate, tomou as armas da tumba de um valente experimentado. Ele realiza uma ação brilhante e, em seguida, devolve as armas ao seu lugar. Depois de ter sido recompensado, ele é acusado por violação de sepultura. [Em favor do bravo]: Eu mal toquei nestas armas: elas me seguiram. – Se eu as tomo, são armas; se eu as deixo, despojos [para o inimigo]. Ter-se-ia visto realmente violar esta sepultura, se o inimigo tivesse chegado até ela. Nós nos emprestamos mutuamente aquilo que a cada um faltava: quanto a ele, armas a um bravo; quanto a mim, um bravo a estas armas. O Estado com isto muito ganhou e o bravo experimentado com isso nada perdeu. A necessidade faz lançar a carga de um navio para deixá-lo mais leve, a necessidade faz demolir as casas para se apagarem os incêndios; a necessidade é a lei do momento".

[939] "Necessitas dat legem, non ipsa accipit" (SIRO, Públio. *Sententiae*. London: Cambridge University, 1895. p. 26).

[940] « ceux qui, en cas de nécessité ou de péril imminent, implorent la protection de la pénitence et, peu après, la réconciliation, ne peuvent se voir refuser cette faveur ni dénier la réconciliation ». In: ROUMY, *op. cit.*, p. 305.

sentido, Roumy aponta que a promoção da relativização da lei em virtude da superveniência de uma situação de exceção parece ser um fato que remonta aos primeiros tempos da Igreja:

> A ideia de uma flexibilidade da regra canônica condicionada por circunstâncias excepcionais é então extremamente precoce e parece ter tomado forma a partir do século V, no momento mesmo em que começava a emergir um conjunto de disposições jurídicas consideradas como próprio à Igreja cristã[941].

Giorgio Agamben, de sua parte, aponta como Graciano e Tomás de Aquino cuidam da questão com muita acuidade. No já citado Decreto de Graciano, Agamben encontra duas ocorrências da ideia. A primeira delas diz que "por necessidade ou por qualquer outro motivo, muitas coisas são realizadas contra a regra"; na segunda, lê-se que "é preferível não cantar nem ouvir missa a celebrá-la nos lugares em que não deve ser celebrada; a menos que isso se dê por uma suprema necessidade, porque a necessidade não tem lei"[942]. Agamben enfatiza, a propósito de tais passagens, que, para além de tornar *lícito* o que é *ilícito*, estar-se-ia aqui diante de uma *justificativa* para o *cometimento de uma violação*, para a perpetração de uma *transgressão* da regra em um *caso específico*, diante do aparecimento de uma *exceção*[943].

Já quanto ao escólio de Tomás de Aquino, ao responder à questão se é permitido agir fora dos termos da lei, referido pensador assim se manifesta:

> Se a observação literal da lei não oferece um perigo imediato, ao qual seja necessário se opor de pronto, não é dado a ninguém interpretar o que é útil ou inútil à cidade. Isto compete aos príncipes, que têm autoridade para dispensar a lei em casos que tais. Entretanto, se o perigo é premente, não havendo tempo suficiente para que se possa recorrer ao superior, a necessidade mesma traz com ela a dispensa, porque a necessidade não tem lei. [E adiciona:] Aquele que, em caso de necessidade, age independentemente do texto da lei, não julga a lei ela mesma, mas somente um caso singular, no qual ele vê que não se deve observar a letra da lei[944].

---

[941] « L'idée d'une flexibilité de la règle canonique conditionnée par des circonstances exceptionnelles est donc extrêmement précoce et semble avoir pris forme dès le Ve siècle, au moment même où commençait à émerger un ensemble de dispositions juridiques considérées comme propre à l'Église chrétienne », ROUMY, Franck. *op. cit.*, p. 306.

[942] AGAMBEN (2007a), p. 40; AGAMBEN (2018b), p. 194.

[943] AGAMBEN (2007a), p. 40-1; AGAMBEN (2018b), p. 194: "Più che rendere lecito l'illecito, la necessità agisce qui come giustificazione di una trasgressione in un singolo caso specifico attraverso un'eccezione".

[944] « si l'observation littérale de la loi n'offre pas un danger immédiat, auquel il faille s'opposer aussitôt, il n'appartient pas à n'importe qui d'interpréter ce qui est utile ou inutile à la cité. Cela revient aux princes, qui ont autorité pour dispenser de la loi en des cas semblables. Cependant, si le danger est pressant, ne souffrant pas assez de délai pour qu'on puisse recourir au supérieur, la nécessité même entraîne avec elle la dispense; car nécessité n'a pas de loi » ; « Celui qui, en cas de nécessité, agit indépendamment du texte de la loi, ne juge pas la loi elle-même, mais seulement un cas singulier où il voit qu'on ne doit pas observer la lettre de la loi », AQUINO, Tomás de. *Somme Théologique*. Disponível em: <http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/2sommetheologique1a2a.htm>. Acesso em: 11 fev. 2019.

A necessidade, nas situações expostas, portanto, não é fonte genérica e originária de lei, tampouco suspende, em sentido próprio, *a lei;* ela se limita a subtrair *um caso particular* à aplicação literal da norma. Agamben assevera que o fundamento último da exceção, aqui, não é propriamente a *necessidade* em si, mas o princípio de que a lei está ordenada à *salvação comum dos homens;* faltando esta no caso particular, a lei deverá ser desconsiderada (Agamben fala aqui em uma teoria da *dispensatio*)[945]. Nesse sentido, não se trata de uma questão atinente à ordem jurídica enquanto tal, mas à situação de que, em *um caso concreto, específico*, a necessidade determina o afastamento da força obrigatória da lei, porque a finalidade da salvação dos homens vem a faltar. Podemos ler, nessa mesma ótica, o seguinte trecho de referida obra de Tomás de Aquino: "Toda lei está ordenada à salvação comum dos homens, e é somente nesta medida que ela adquire força e razão de lei; na medida em que, ao contrário, isto lhe falta, ela perde sua força de obrigação"[946].

Nesse sentido, o importante a se reter em relação aos tempos antigo e medieval, é que o excepcionar da regra dava-se diante de um *caso específico*, de uma *situação concreta, casualiter* (como, a propósito, pôde-se observar a partir dos ensinamentos de Gaines Post). Até o início da Modernidade, soava estranha a ideia de uma suspensão da ordem jurídica enquanto tal, ao argumento da necessidade.

Na Modernidade, segundo Agamben, perceber-se-á um movimento de inflexão. Ao passo que, na Idade Média, o sistema se abre para abarcar um *caso particular específico*, caso este não contemplado, ou mesmo transgressor da regra, o filósofo italiano constata que, na Modernidade, haverá a tentativa de se incluir na ordem jurídica, enquanto tal, *a própria exceção* (independentemente de uma casuística concreta). Na mesma medida em que o fundamento da salvação do povo vai se esmaecendo, ganhando força, a seu turno, a ideia de preservação do Estado, por meio da manutenção da ordem pública, vai aparecendo, então, a concepção de *suspensão da ordem jurídica enquanto tal*, com vistas a garantir sua própria conservação, ideia esta, evidentemente, estranha ao pensamento medieval (mas que parece já poder ser, ao menos, entrevista na figura do golpe de Estado).

Neste sentido, o filósofo italiano cita, a propósito, o renomado jurista Santi Romano (1875-1946) que, em seu texto *"Sui decreti-legge e lo stato di assedio in ocasione del terremoto di Messina e di Reggio-Calabria"*, sustenta ser a necessidade *fonte primária e*

---

[945] AGAMBEN (2007a), p. 41; AGAMBEN (2018b), p. 194.

[946] "Toute loi, avons-nous dit, est ordonnée au salut commun des hommes, et c'est seulement dans cette mesure qu'elle acquiert force et raison de loi; dans la mesure, au contraire, où elle y manque, elle perd de sa force d'obligation », AQUINO, op. cit. Acesso em: 11 fev. 2019.

originária de direito, devendo todas as demais fontes a ela se adequarem. Com efeito, assevera o estudioso do direito:

> O fato verdadeiro é que não devemos nos esquecer de um princípio que parece de senso comum, se resta mesmo enquadrado no aforismo que se tornou vulgar: "necessitas non habet legem". A necessidade da qual nos ocupamos deve se conceber como uma condição de coisas que, ao menos em regra e de modo acabado e, na prática, eficaz, não pode ser disciplinada a partir de normas precedentemente estabelecidas. Mas se esta não tem lei, faz a lei, como diz uma outra expressão usual; o que quer dizer que constitui esta uma verdadeira e própria fonte de direito. E note-se bem que seu valor não está restrito ao caso especial dos poderes de urgência do Governo, mas é bem mais amplo e tem manifestações bem mais importantes e gerais. A necessidade se pode dizer que seja a fonte primeira e originária de tudo quanto é o direito, de maneira que, em relação a esta, as outras devem ser consideradas, de certo modo, como derivadas. No ordenamento, que tem uma tão longa evolução e que alcançou um grau tão notável de completude, dos Estados hodiernos, a produção normal do direito é, somente, fixada em uma norma escrita. Assim, quando se indaga sobre o fundamento obrigatório de uma lei, tal fundamento se encontra em uma lei precedente que estabelece os órgãos competentes a emaná-la e os seus respectivos poderes. Mas está claro, nesta pesquisa, que deveremos, em um certo ponto, nos deter em uma primeira lei, a qual terá obtido sua força somente na necessidade que a determinou. E na necessidade deve-se rastrear a origem e a legitimação do instituto jurídico por excelência, é dizer, do Estado, e em geral do seu ordenamento constitucional[947].

A partir de tal leitura, não apenas o Estado parece retirar seu fundamento da necessidade, mas, ademais, o outro lado da moeda, o estado de exceção, exsurge também como autêntica figura da necessidade ("se a necessidade não tem lei, ela faz a lei"; "a necessidade é fonte primeira e originária de tudo quanto é o direito"; "na necessidade deve-se rastrear a origem e legitimação do Estado"). Mesmo que *"ilegal"*, fora da lei, o estado de exceção – além de fático – nos aparece, então, também como *jurídico*, amparado que está na

---

[947] "Il vero si è che non bisogna dimenticare un principio che sembra di senso comune, se esso è persino rinchiuso nell'aforisma divenuto volgare: "necessitas non habet legem". La necessità di cui ci occupiamo deve concepirsi come una condizione di cose che, almeno di regola e in modo compiuto e praticamente efficace, non può essere disciplinata da norme precedentemente stabilite. Ma se essa non ha legge, fa legge, come dice un'altra espressione usuale; il che vuol dire che costituisce essa medesima una vera e propria fonte di diritto. E si noti bene che il suo valore non è ristretto al caso speciale dei poteri d'urgenza del Governo, ma è ben più largo ed ha manifestazioni ben più importanti e generali. La necessità si può dire che sia la fonte prima ed originaria di tutto quanto il diritto, in modo che rispetto ad essa, le altre sono a considerarsi in certo modo derivate. Nell'assetto, che ha una così lunga evoluzione e che ha raggiunto un grado cosi notevole di completezza, degli Stati odierni, la produzione normale del diritto è di solito fissata da una norma scritta. Così quando s'indaga il fondamento obbligatorio di una legge, tale fondamento si rinviene in una legge precedente che stabilisce gli organi competenti ad emanarla e i loro poteri. Ma è chiaro in questa ricerca dovremo ad un certo punto arrestarci arrivando ad una prima legge, la quale avrà ricavata la sua forza solo dalla necessità che l'ha determinata. E nella necessità deve rintracciarsi l'origine e la legittimazione dell'istituto guiridico per eccellenza, cioè dello Stato, e in genere del suo ordinamento costituzionale", ROMANO, Santi. Sui decreti-legge e lo stato di assedio in ocasione del terremoto di Messina e di Reggio-Calabria. *Rivista di diritto pubblico e della pubblica amministrazione in Italia*, Roma, v. I, 1909. p. 260-1.

fonte por excelência do direito: a necessidade. Ilegal, mas ao mesmo tempo jurídico. Provindo o estado de exceção diretamente da *situação de necessidade*, descortina-se nele, então, o complexo cenário em que *o fato devém direito* ("*ex facto oritur jus*", "do fato nasce o direito"), mas, ao mesmo tempo e em contrapartida, o direito devém suspenso, esvaindo-se de fato. Resta aí forjado um âmbito em que direito e fato atenuam-se reciprocamente[948].

O princípio segundo o qual a necessidade determinaria a perda da *vis obligandi* da lei, em função da situação concreta (em que não mais presente a *salus populi*), sendo isto precisamente o que quer dizer o brocardo *necessitas legem non habet*, acaba por deslocar-se, na Modernidade, para a ideia da necessidade enquanto *fundamento último e própria fonte da ordem jurídica* (o que, hodiernamente, de maneira privilegiada, se pode ver nos decretos com força de lei emanados do poder executivo, nos atos administrativos elaborados ao arrepio da lei, nos estados de urgência e de exceção, nas medidas de caráter excepcional, todos amparados no argumento da necessidade, fonte na qual encontrariam toda sua legitimidade; e estariam hábeis a excepcionar, em uma só tacada, não apenas uma lei – ante um caso concreto –, mas diversas garantias e, no limite, o próprio ordenamento jurídico[949]).

Nesse contexto, Agamben mostra que a necessidade, inicialmente tomada em conta de forma pontual e casuística, acaba por sofrer um deslocamento e a se constituir em autêntica fonte primeira e originária do direito, por um lado, e a se confundir com o próprio conceito de exceção, por outro. Nesta ordem de ideias, ante uma necessidade não mais aplicada pontualmente, *casualiter*, mas entendida como fonte primeira e originária de todo o ordenamento jurídico, ante um cenário em que direito se funda na necessidade, ele não poderá ter como irmã gêmea senão a própria exceção; um direito que retira da necessidade (da situação excepcional) a sua legitimidade mais profunda forçosamente terá, nas suas próprias bases constitutivas, elementos excepcionais; daí por que Agamben pode apontar que, em sua

---

[948] AGAMBEN (2007a), p. 46; AGAMBEN (2018b), p. 197: "L'essenziale è, in ogni caso, la produzione di una soglia di indecidibilità in cui *factum* e *ius* sfumano l'uno nell'altro".

[949] Nesse sentido, a título de exemplo, as medidas provisórias brasileiras que, diante da relevância e da urgência, permitem a desconsideração, pelo poder executivo, do processo legislativo ordinário, tais medidas havendo sido inspiradas diretamente do artigo 77 da Constituição italiana, o qual prevê que "Nos casos extraordinários de necessidade e de urgência, o Governo poderá adotar, sob sua responsabilidade, medidas provisórias com força de lei"; na Espanha, percebemos as "disposições legislativas provisórias", adotadas em casos de "extraordinária e urgente necessidade"; na Alemanha, o instituto do "estado de necessidade legislativa"; na França, os decretos-lei de urgência e necessidade; na Argentina, decretos-lei por necessidade súbita; da mesma forma, o decreto mexicano com força de lei, adotado pelo Executivo em situações especialíssimas para preservar a estabilidade econômica e a saúde pública. De fato, a necessidade se tornou o alicerce por excelência sobre o qual repousa todo o edifício da ordem jurídica moderna.

ótica, direito e exceção não são mais do que dois lados de uma mesma moeda; ou que a exceção é *constitutiva* do direito; o direito provindo do caso de necessidade, da exceção[950].

Roberto Nigro nos ensina que "são as necessidades que reclamam o recurso ao golpe de Estado. O que está na base do Estado de exceção e do golpe de Estado é o conceito de 'necessidade': *Necessitas legem non habet*"[951]. Mas o pensador se pergunta qual seria a "natureza" desta necessidade. Tratar-se-ia de um fenômeno objetivo, de um fato, perfeitamente identificável, ou de uma avaliação subjetiva? Assim se indaga:

> Mas como interpretar a necessidade? Qual é a sua natureza? É ela uma situação objetiva, um fato, uma fatualidade? Ou implica ela um julgamento e uma avaliação subjetiva? É ela um dado objetivo ou bem toda situação declarada como tal deve ser considerada como necessária e excepcional?[952]

É nesse sentido que Agamben vai denunciar uma *aporia máxima* que faz com que a necessidade se afigure, ainda assim, claramente *insuficiente* para uma definição do estado de exceção. Tal aporia diz respeito à própria *natureza* do conceito de "necessidade". O filósofo aponta que, longe de se tratar de uma situação objetiva, a aferição da necessidade demandará uma avaliação de ordem *subjetiva* (moral, política...): necessárias e excepcionais serão aquelas situações e aquelas medidas *declaradas como tais*, acabando por se resvalar para a teoria schmittiana da *decisão sobre o estado de exceção: quem decide sobre a situação de necessidade, sobre o estado de exceção é, precisamente, o soberano*. Competirá assim à autoridade soberana a fundamental tarefa de *decidir* sobre o reconhecimento da situação de necessidade, sobre o que é ou não necessário, sobre a adoção (ou não), em decorrência disso, de medidas excepcionais, no fim das contas, sobre a manutenção ou ruína de um ordenamento jurídico. A *decisão*, na ótica de Schmitt, permitirá a inscrição da necessidade, do estado de exceção, no contexto jurídico, sua gerência sendo cometida ao soberano.

Mas, dando razão a Walter Benjamin – o qual, contrapondo-se à tese schmittiana, vai asseverar que, ao se pensar dessa forma, longe se estaria de um *"milagre da decisão soberana"*, mas, em verdade, muito mais próximo de uma rematada *"catástrofe"* da decisão soberana, ante uma *impossibilidade* de o soberano efetivamente *decidir* a respeito –,

---

[950] É nesse sentido que Schmitt vai poder dizer que "A exceção é mais interessante do que o caso regular. O último não prova nada; a exceção prova tudo. A exceção não faz apenas confirmar a regra; a regra, enquanto tal, vive apenas da exceção" (conforme GIACOIA JUNIOR, op. cit., p. 132).

[951] « Ce sont des nécessités qui réclament le recours au coup d'État. Ce qui est à la base de l'État d'exception et du coup d'État est le concept de "nécessité" : *Necessitas legem non habet* », NIGRO, op. cit., p. 70.

[952] « Mais comment interpréter la nécessité ? Quelle est sa nature ? Est-elle une situation objective, un fait, une factualité ? Ou implique-elle un jugement et une évaluation subjective ? Est-elle une donnée objective ou bien toute situation déclarée comme telle doit-elle être considérée comme nécessaire et exceptionnelle ? », ibid., p. 70.

Agamben assim assevera: "Não só a necessidade se reduz, em última instância, a uma decisão, como também aquilo sobre o que ela decide é, na verdade, algo indecidível de fato e de direito"[953]. É nesse sentido que podemos secundar tal conclusão com o pensamento de Zarka, o qual, como vimos, observa que, a partir de Naudé, a ação do golpe de Estado *está para além de justificações, de prévios conhecimentos, de conhecimentos científicos*, está-se aí no âmbito da *pura ação política,* diante do *imprevisível;* a decisão com conhecimento de causa encontra aí, nitidamente, um sério limite.

É exatamente nesse espaço do indecidível, de mescla entre o fático e o jurídico que operará o estado de exceção e agirá o soberano. No estado de exceção – enquanto categoria fundamental à própria sobrevivência do edifício jurídico –, buscar-se-á preencher esta fratura basilar por meio da integração da exceção na ordem jurídica[954], situação em que a lei vigorará a partir da sua própria *"desaplicação"*. Ante a "suspensão" da lei, é destacada desta a sua *força*, que agirá, então, com vistas à preservação da ordem (o italiano assevera que *a lei "aplica-se, desaplicando-se";* que se torna eficaz na sua revogação, na sua suspensão; retira-se da lei sua roupa legal, ficando apenas sua *força*, uma "lei nua" que apontará esta força, em toda a sua crueza e contundência, em direção à vida humana, que se tornará *nua, separada de sua forma*, juridicamente despojada – Agamben fará referência aí a uma *vida matável*). Neste limiar, na interpretação agambeniana, o fático e o jurídico, o direito e a vida vão se confundir e ingressar em uma zona de indistinção, em que a autoridade soberana deixará de compor, de conceder observar a lei e não mais encontrará limites em seu agir tempestuoso, ordenado e fundamentado, *a priori*, na conservação estatal e na preservação da ordem, a qualquer preço[955].

Notamos, assim, que a *necessidade* plasma não só a arte de governar, mas também a soberania; e soberania e governo encontram aí seu ponto de articulação, precisamente no *golpe de Estado*. O golpe de Estado é *amálgama de soberania e governo*, vértice em que ambos os polos se encontram, em um processo que nos leva ao vazio, à indistinção, a uma impossibilidade de decisão. Nesse centro da máquina bipolar, em que opera o golpe, encontra-se apenas a engrenagem e uma indecidibilidade – um ilocalizável. O golpe é o momento eminente em que a razão de Estado se torna violenta e se mostra não apenas enquanto

[953] AGAMBEN (2007a), p. 47; AGAMBEN (2018b), p. 198: "Non soltanto la necessità si riduce in ultima istanza a una decisione, ma ciò su cui essa decide è, in verità, un indecidibile di fatto e diritto".

[954] Agamben, a propósito desta tentativa obstinada de integração da exceção no ordenamento, nos ensina que a busca de uma topologia no interior do sistema jurídico é uma tarefa que não pode senão se revelar infrutífera. Observa-nos que, quando, em nossa época, se tencionou, de todas as formas, atribuir a este "indiscernível", a este "ilocalizável", uma localização precisa, visível e permanente, o resultado disso foi o *campo de concentração,* conforme AGAMBEN (2018a), p. 32.

[955] Tais ideias serão retomadas no derradeiro capítulo da tese.

governo, mas também enquanto impetuoso agir soberano. Na maquinação, na teatralidade, na arte do calar e do falar, no segredo, aí encontramos o agir governativo; na brutal execução que não encontra limites, nos surpreendemos com a ação soberana. Aí estaria, a nosso juízo, uma interpretação procedente para o entendimento, já mencionado, de Zarka, que percebe, no golpe de Estado, uma correlação bastante evidenciada entre a *ação política* e uma *necessidade de exceção;* revelam-se aí, com efeito, governo e soberania. Naudé, a propósito, refletirá tal indiscernibilidade, ao apontar a compreensão de que a astúcia, a mentira, a maquinação, o estratagema e a ação violenta afiguram-se inerentes à atividade de governo, à ação política, e serão justificados por razões de necessidade; uma necessidade orientada à utilidade pública, ao bem público; uma necessidade de Estado e do rei[956].

A partir das leituras de Gabriel Naudé e Michel Foucault, perceberíamos, assim, no golpe de Estado, a ação de três elementos fundamentais: além da *necessidade* e da *violência*, encontraríamos, nesta ação política extremada, como vimos, também o elemento da *teatralidade*. Ante a constatação da necessidade, o Estado agirá com força, por meio da *representação* manifesta de sua autoridade soberana, em todo o seu esplendor. E, nesta *encenação*, própria ao agir estatal – e sobretudo ao golpe de Estado – opera uma tensão entre o calar e o falar, entre o publicizar e o esconder, mostrando-se inafastável aí o elemento do *segredo*. Exige-se saber falar e saber calar; surge aí, pois, a *prudência* como grande virtude política, categoria paradigmática à operabilidade da razão de Estado; vale lembrar que "*nem todas as verdades são boas para serem ditas*" – não por outra razão Naudé aponta que o bom ministro é aquele que fala por necessidade, não por ambição, aquele que sabe guardar a confidencialidade nos assuntos políticos.

A teatralidade e a prudência vão de par com outra concepção fundamental, a da *oportunidade*. É nesse sentido que Naudé observa que se deve ter uma boa compreensão do tempo, deve-se aguardar o momento certo, é preferível agir lentamente, a pequenos passos antes que a galopes. Deve-se aproveitar adequadamente a ocasião[957]. Nessa toada, vale

---

[956] Na medida em que depositário da dignidade e da autoridade soberana fundamentais à preservação da ordem pública – é dizer, preservar a autoridade soberana, preservar a coroa, preservar a *dignitas* real é questão de ordem pública – como já explicitado em Gaines Post.

[957] A propósito, assim se expressa Naudé: « veu qu'il falloit tout d'vn coup en tirer cette regle generale, quæ casus obtulit in sapientiam vertenda, puis que non seulement aux trahisons, & aux mutineries, mais en toutes autres sortes d'affaires, & de rencontres, mos est hominibus, comme dit Cassiodore, *occasiones repentinas ad artes ducere*. Ainsi lisons nous que Christophle Colomb, aprés auoir supputé le temps auquel vne grande eclipse deuoit arriuer, il menassa certains habitans du nouueau Monde, de couertir la Lune en sang, & de la leur oster entierement, s'ils ne luy fournissoient les rafraischissemens dont il auoit besoin, & qui luy furent incontinent enuoyez, dés aussi tost que l'eclipse commença de paroistre. I'ay remarqué cy-dessus que Ferdinand Cortez fit croire aux habitans de Mexique, qu'il estoit le Dieu Topilchin, pour entrer plus facilement dans leur Royaume ; & que François Pizarre se seruant du méme stratageme en la conqueste du Peru, se faisoit nommer le Viracoca.

lembrar Sêneca, para quem a necessidade é a *lei do momento;* tal pensamento encontra aqui grande consonância. Assim, chegado o momento, a oportunidade, prudentemente reconhecida a necessidade, então se fará exsurgir do segredo a ação política extrema e se agirá com toda força e pujança, de maneira esplendorosa e suntuosa, manifestando-se, por meio de uma representação gloriosa, o poder do Estado. Aí está a conjunção entre soberania e governo. E a conservação da ordem se dará, então, *a qualquer preço.*

Zarka, a partir da interpretação naudeana, vai apontar que *os golpes de Estado pontuam a vida das sociedades humanas;* quem sabe mesmo *ditam o ritmo de tais sociedades?* E, a propósito deste "ditar o ritmo" da sociedade, vale perceber a proximidade

---

Ce fut encore par ce moyen que Mahomet chãgea son epilepsie en ecstase, & que Charles V se seruit de l'heresie de Luther, pour diuiser & affoiblir les Princes d'Allemagne, qui pouuoient en demeurant vnis controller l'authorité qu'il vouloit auoir dans l'Empire, & empescher le proiet qu'il auoit dressé d'vne Monarchie vniuerselle. Disons encore que le mesme Empereur, n'ayant plus l'esprit & le iugement assez fort pour gouuerner vn Estat si grand qu'estoit le sien, & voyant d'ailleurs que la fortune naissante de Henrique II mettoit des bornes à la sienne, se mocquoit de son *plus vltra*, & saisoit dire aux Pasquinades, Siste pedem Metis, hæc tibi meta datur. Il couurit toutes ces disgraces, du voile de Pieté & de Religion, s'enfermãt dans vn cloistre, où il eut pareillement la commodité de faire penitence du peché secret, qu'il auoit commis en la naissance d'vn fils bastard, qui luy estoit aussi neueu. Ainsi Philippe II prit suiet de casser tous les Priuileges extraordinaires des Arragonois, sur la protection qu'ils voulurent donner à Antonio Perez ; & ie treuue entre nos Roys de France que Philippe premier augmenta beaucoup son Royaume, & le deliura s'il faut ainsi dire de la Tutele des Maires du Palais, pendant que tous les Princes de la France, & son frere mesme estoient occupez à combattre les Sarrasins, sous la conduite de Godefroy de Boüillon ; & pendant la troisiéme Croisade, on pourroit dire que Phillipe Auguste abandonna le Roy Richard d'Angleterre, pour s'en reuenir en France broüiller les affaires des Anglois, parce qu'en matiere d'Estat, *quædam nisi fallacia vires assumpserint, fidem propositi non inueniunt, laudémque occulto magis tramite quàm via recta petunt* », NAUDÉ (1639), p. 181-4. Em tradução nossa: "uma vez que era necessário, ao mesmo tempo, lançar mão desta regra geral: *quæ casus obtulit in sapientiam vertenda* [é preciso aproveitar-se de tudo o que nos apresenta a ocasião], já que não só nas traições e nos motins, senão também em toda outra classe de negócios e ocasiões, *mos est hominibus* [é costume dos homens], como diz Cassiodoro, *occasiones repentinas ad artes ducere* [servir-se habilmente das ocasiões fortuitas que se apresentam]. Assim, lemos que Cristóvão Colombo, depois de haver calculado o momento em que um grande eclipse ia acontecer, ameaçou certos habitantes do Novo Mundo de converter a lua em sangue e de retirá-la deles inteiramente, se não fornecessem a ele os refrescos de que necessitava, e que lhe foram imediatamente enviados, tão logo o eclipse começou a se produzir. Assinalei anteriormente que Ferdinand Cortez fez crer aos habitantes do México que era o deus Topilchin, para entrar mais facilmente no reino deles, e que Francisco Pizarro, servindo-se do mesmo estratagema na conquista do Peru, fazia-se chamar o Viracocha. Foi também por este meio que Maomé transformou sua epilepsia em êxtase e que Carlos V se serviu da heresia de Lutero para dividir e debilitar os príncipes da Alemanha, os quais, se permanecessem unidos, poderiam limitar a autoridade que ele tinha no Império e impedir seu projeto de uma monarquia universal. Digamos, ainda, que o mesmo Imperador, quando não teve o espírito e o juízo fortes o bastante para governar um Estado tão grande como o seu e ao ver, ademais, que a fortuna nascente de Henrique II limitava a sua, desdenhava seu *plus ultra* e fazia dizer aos pasquins *Siste pedem Metis, hæc tibi meta datur* [Fique em Metz, porque aí foram assinalados os teus limites]. Ele cobriu todas estas desgraças sob o véu da piedade e da religião, encerrando-se em um claustro no qual ele teve, igualmente, ocasião de fazer penitência do pecado secreto que havia cometido de fazer nascer um filho bastardo que também era seu sobrinho. Igualmente, Felipe II encontrou pretexto para quebrar todos os privilégios extraordinários dos aragoneses na proteção que eles desejaram dar a Antonio Perez e eu encontro, entre nossos reis da França, que Felipe I aumentou muito seu reino e o libertou, se assim se pode dizer, da tutela dos mordomos do palácio, enquanto todos os príncipes da França e seu irmão mesmo estavam ocupados em combater os sarracenos sob as ordens de Godofredo Boüillon; e, durante a Terceira Cruzada, se pode dizer que Felipe Augusto abandonou o rei Ricardo da Inglaterra para retornar à França e agitar os assuntos dos ingleses, porque em matéria de Estado, *quædam nisi fallacia vires assumpserint, fidem propositi non inueniunt, laudémque occulto magis tramite quàm via recta petunt* [algumas coisas só têm êxito mediante algum engano e só são louvadas, recorrendo-se a vias tortuosas e oblíquas]".

entre os *golpes de Estado* e uma instituição por excelência governamental: a *força policial*. Não por acaso Foucault definiu a polícia como o "golpe de Estado permanente"; e Agamben, a seu turno, observou que "governar é promover uma série de pequenos de golpes de Estado". Vemos, de fato, na polícia, elementos como o segredo, a decisão, a encenação, o esplendor, a inafastável utilização da violência, a providência efetiva, pujante e inegável, direcionada especificamente à preservação do Estado e à manutenção da ordem; são todos elementos, com efeito, evidentes de conexão com o golpe de Estado.

Nigro assevera que, na perpetração do golpe de Estado, o Estado retorna ao momento da violência originária, ao momento de sua fundação[958]. E a propósito deste momento fundacional, parece-nos judicioso, com efeito (antes de retornar, no capítulo final, ao tema da polícia – analisando como tal instituição do "golpe de Estado permanente" se desenvolveu ao longo dos séculos XIX e XX –, chegando ao conceito – e à atuação securitária – que hoje nos é tão familiar), terminar este périplo genealógico (e nada nos parece mais justo), analisando a razão de Estado a partir das lentes daquele que revolucionou o pensamento filosófico-político, recebendo, com propriedade, o título de pai da filosofia política moderna, e cuja teoria contratualista flagrantemente irradia seus efeitos em pensamentos e instituições, mesmo em nossos dias. Analisemos, pois, Thomas Hobbes naquilo que identificamos de consoante entre sua teoria e o conceito da razão de Estado. Hobbes, enquanto teórico – por excelência – da soberania, poderá nos fornecer luzes que nos possibilitem aprimorar nossa compreensão acerca da concepção de razão de Estado também

---

[958] Talvez, a propósito, não seja por acaso que, na imagem do frontispício do Leviatã de Hobbes, enquanto todos os indivíduos estão fora da cidade e, neste momento fundacional, compõem a figura do corpo do soberano, na cidade, vazia, além de dois médicos com máscaras a bico (que caminham próximo à igreja), veem-se alguns guardas marchando, expressão deste golpe de Estado que se exerce em permanência. Vejamos, nessa toada, a interpretação de Giorgio Agamben a respeito da imagem do frontispício: "Avevamo evocato la curiosa presenza, nella città vuota, delle guardie armate e di due personaggi, la cui identità è ora tempo di svelare. Francesca Falk ha richiamato l'attenzione sul fatto che le due figurine che stanno in piedi di fronte alla cattedrale portano la caratteristica maschera a becco dei medici della peste. Il particolare era stato notato da Bredekamp, che non ne aveva tratto alcuna conseguenza; Francesca Falk sottolinea invece a ragione il significato politico (o biopolitico) che i medici acquistavano durante un'epidemia: la loro presenza nell'emblema ricorda 'la selezione e l'esclusione e la prossimità nell'immagine fra epidemia, sanità e sovranità'. La moltitudine irrappresentabile, simile alla massa degli appestati, può essere rappresentata solo attraverso le guardie che ne sorvegliano l'obbedienza e i medici che la curano. Essa dimora nella città, ma solo come oggetto dei doveri e delle cure di coloro che esercitano la sovranità", AGAMBEN (2018b), p. 283. Em tradução nossa: "Nós havíamos evocado a presença curiosa, na cidade vazia, dos guardas armados e de dois personagens cuja identidade agora é tempo de revelar. Francesca Falk chamou a atenção para o fato de que as duas figuras que se encontram em pé, em frente à catedral, portam a máscara a bico, característica dos médicos da peste. Este detalhe tinha sido notado por Horst Bredekamp, o qual daí não retirou nenhuma conclusão; Francesca Falk, em contrapartida, sublinha com razão o significado político (ou biopolítico) que os médicos adquiriam durante uma epidemia: sua presença no emblema lembra 'a seleção e a exclusão, bem como a aproximação, na imagem, entre epidemia, saúde e soberania' (Falk, 2011, p. 73). A multidão irrepresentável, similar à massa de apestados, somente pode ser representada pelos guardas que fiscalizam sua obediência e pelos médicos que a cuidam. Ela permanece na cidade, mas somente como objeto dos deveres e dos cuidados daqueles que exercem a soberania".

sob o viés do poder soberano. Após o pêndulo da máquina bipolar agambeniana chegar ao centro, na zona de indiscernibilidade entre os dois polos, é o momento de movimentar-se em retorno ao flanco do poder soberano. Coincidentemente, a época em que Hobbes surge é também aquela em que as obras sobre o conceito de razão de Estado começarão a escassear. Estaríamos aí diante de uma mudança de paradigma? Buscaremos tencionar compreender este fenômeno e apontar se se trata de um conceito que finalmente, em Hobbes, chegou ao seu paroxismo ou, quiçá, ao revés, desembocou em um franco declínio e fastio teórico, chegando mesmo à sua dissipação.

9 A RAZÃO DE ESTADO E O CONTRATUALISMO HOBBESIANO: O DECLÍNIO DE UM CONCEITO?

"Convenants, without the sword, are but words,
and of no strenght to secure a man at all".
Thomas Hobbes (Leviathan)

9.1 NOTAS INICIAIS

Aquela ideia – inaugurada, em escrito, por Della Casa e Guicciardini e consagrada por Botero, em contraponto à difusão do terremoto chamado Maquiavel – tem seu arrefecimento na segunda metade do século XVII, tempo que marca o declínio das discussões sobre o conceito da razão de Estado. Não que a razão de Estado tenha deixado de existir, muito ao contrário: consoante já se pôde perceber da exposição, entendemos que os principais elementos da razão de Estado seguiram em operação na ação política e mesmo chegaram até os nossos dias em grande vigor, sobretudo por conta das exigências próprias aos imperativos de segurança. Readequado em alguns aspectos, o núcleo do conceito da razão de Estado é percebido operante mesmo hodiernamente, e alguns de seus elementos são fundamentais na tentativa de investigação e compreensão das ameaças mais presentes nesta estatalidade contemporânea que se presume ainda seguir sendo – a justo título – adjetivada de jurídico-democrática. Nada obstante tal presença (ousamos dizer, até certo ponto, "silenciosa") da razão de Estado – cujos temas persistem a permear a política atual –, faz-se sentir – conforme nos apontam Rodolfo de Mattei e Friedrich Meinecke – um desuso, um esquecimento progressivo do conceito a partir do século XVII, no que tange à sua utilização e evocação mais explícitas. Com efeito, não se fala mais, explicitamente, em "razão de Estado" (ao contrário, a propósito, das "razões de segurança"...).

Meinecke (que indisfarçavelmente aproxima a razão de Estado ao polo da soberania) sublinha que a razão de Estado adquiriu, sobretudo, um sentido eminentemente *histórico*, destinando-se nomeadamente à compreensão de como se forjou e foi levada a efeito a *politique de puissance* – nada obstante o historiador assevere que a ideia central do conceito segue operante, sendo imperioso, para tencionar compreendê-la, atentar para temas como "interesse de Estado", "política de forças", *"politique de puissance"*, e *"État de*

puissance"[959]. O fato, com efeito, é que houve um evidente arrefecimento nas discussões, nos círculos especializados, sobre a razão de Estado; o debate explícito desaparece. E, depois de tão figadais e acalorados debates, uma inflexão tão surpreendente, de tamanhas proporções no rumo das discussões políticas – com o declínio ou, quiçá dizer-se mesmo, o *esquecimento* de um conceito que reinou durante quase dois séculos – foi aparentada, por Rodolfo de Mattei, a uma calmaria que se instalou depois da tempestade[960].

Para Benedetto Croce, o desenvolvimento das teorias respeitantes aos direitos naturais e ao próprio Estado teriam ensejado esta mudança de rota, mas, nomeadamente, Croce diagnostica, como causa para o esvaimento das publicações italianas sobre o conceito, a existência de um cansaço, um natural fastio decorrente de "disputas pedantes e estéreis" em torno de "vazias definições", passando-se de tais debates para o trato de conceitos que poderiam aportar maior objetividade e tangibilidade às discussões políticas[961]. Mattei, todavia,

---

[959] "O termo 'razão de Estado' não foi mais senão raramente empregado no século XIX, e não o é muito mais nos nossos dias. Absolutamente, não damos a ele mais do que um sentido histórico e restrito para designar o espírito particular que tinha a política de potência no século XVII. A ciência que dele menos se serve é aquela a quem a noção central da razão de Estado seria mais necessária: é a ciência política geral. Entretanto, sob outros termos, a coisa mesma ainda sobrevive tanto na prática quanto na teoria. Problema da potência, política de potência, ideia do Estado de potência tais são as expressões empregadas preferencialmente hoje para o mesmo objeto, e que é preciso bem aceitar, mesmo que elas não designem, tão claramente, a essência íntima daquilo que é a artéria vital, a um só tempo natural e racional, do Estado. Sob reserva de conservar sempre presente no espírito esta realidade profunda, nós utilizamos também o termo de ideia do Estado de potência". No original, lemos: « Le terme de 'raison d'État' n'a plus été que rarement employé au XIXe siècle et ne l'est pas davantage de nos jours. On ne lui donne plus guère qu'un sens historique et restreint pour désigner l'esprit particulier qu'avait la politique de puissance au XVIIe siècle. La science qui s'en sert le moins est celle à qui la notion centrale de la raison d'Etat serait le plus nécessaire : c'est la science politique générale. Néanmoins, sous d'autres termes, la chose même survit encore en pratique comme en théorie. Problème de la puissance, politique de puissance, idée de l'Etat de puissance telles sont les expressions employées aujourd'hui de préférence pour le même objet, et qu'il faut bien accepter, quoiqu'elles ne désignent pas aussi clairement l'essence intime de ce qui est l'artère vitale, à la fois naturelle et rationnelle, de l'Etat. Sous réserve de garder toujours présente à l'esprit cette réalité profonde, nous avons utilisé aussi le terme d'idée de l'Etat de puissance » (MEINECKE, op. cit. p. 371).

[960] "Non, beninteso, che si fosse definitivamente smesso di parlare, in giro, di 'ragion di Stato' (ché si hanno testimonianze del durare di spicciole discussioni fin, si può dire, all'ultimo scorcio del secolo XVII); ma è in sede di apposita discettazione che l'impegno viene nettamente meno. Estinzione, quella di un così fitto e parossistico dibattito, che a tutta prima può sorprendere, e dare addirittura l'impressione di una quiete dopo la tempesta" (MATTEI, op.cit., p. 278). Em tradução nossa: "Não, certamente, que se tivesse definitivamente parado de falar sobre 'razão de Estado' (há evidências da persistência de pequenas discussões até, digamos, o final do século XVII), mas é no debate especializado que o empenho se afigura claramente menor. Extinção esta de um debate tão denso e paroxístico que pode, a princípio, surpreender, e mesmo dar a impressão de uma calmaria depois da tempestade".

[961] "I dibattiti intorno alla ragion di stato e ai rapporti di politica e morale vennero cessando in Italia circa la metà di quel secolo, e poco dopo nella restante Europa, sostituiti dalle costruzioni razionalistiche del diritto naturale e degli stati, a cui, tra gli esuli italiani, Alberico Gentili aveva dato inizio col suo *De iure belli* (1598), precedendo il Grozio: il che è apparso effetto di sazietà e fastidio onde le menti si staccavano da vuote definizioni e dispute pedantesche e sterili per passare a più vivi e agili concetti sociali e politici. Ma forse la vera ragione di quel distacco era nell'esaurimento del dibattito", CROCE, Benedetto. *Storia dell'età barocca in Italia.* Bari: Laterza, 1929. p. 97. In: MATTEI, op.cit., p. 279. Em tradução nossa: "Os debates em torno da razão de estado e das relações entre política e moral cessaram na Itália por volta da metade daquele século, e pouco depois na Europa restante, substituídos pelas construções racionalistas do direito natural e dos estados, às quais, entre os exilados italianos, Alberico Gentili havia dado início com seu *De iure belli* (1598), precedendo Grotius: o que pareceu

não compactua com esta explicação de Croce, apontando que os autores que cuidaram do conceito de razão de Estado fizeram tal ideia se revestir de fundamental importância para a história e para a filosofia, não se podendo chamar, pura e simplesmente, estas discussões sobre a razão de Estado de discussões "estéreis" ou "vazias"[962].

Na visão de Mattei, uma multiplicidade de causas teria determinado este declínio. A primeira questão importante é que não apenas o debate em torno da razão de Estado, mas a tratadística política em geral – na qual, à evidência, inserto o estudo de tal conceito – perde fôlego no decorrer deste século XVII. E Ferrari, na leitura de Mattei, percebeu tal questão, apontando que, em um dado momento do século XVII, houve o declínio da ciência política, "como uma moda, um uso, um capricho, repudiado pelas novas gerações"[963]. Ferrari contabiliza a decadência da seguinte forma: entre 1576 e 1650, trezentos e oito escritores teriam publicado sobre o conceito na Itália, ao passo que, entre 1650 e 1724, tão-somente cento e vinte e um trabalhos cuidam do tema[964]. Tal declínio da produção acerca do assunto é vislumbrado também fora da Itália:

> Se consultarem a bibliografia, durante os setenta e quatro anos de guerras das religiões, de 1576 a 1650, vocês contam trezentos e oito políticos; mas nos setenta e quatro anos seguintes, isto é, de 1650 a 1724, contam aí apenas cento e vinte e um; estamos quase no terço. A literatura estrangeira, que serve como de cortejo à nossa e dela recebe a influência, cresce na mesma proporção, e enquanto no período das guerras de religiões, quero dizer sempre de 1576 a 1650, produz trezentos e cinco políticos, assinada a paz de Vestfália, de 1650 a 1724, dá somente cento e vinte e sete. Esta diferença é grandíssima se se reflete que, depois de 1650, o número de livros aumenta prodigiosamente em todos os gêneros do conhecimento e que, em espécie, a imprensa política dá imortalidade a mil discussões antes deixadas ao domínio da conversação privada. Mais tarde, de 1710 a 1789, os escritos de teorias políticas, na Itália, se reduziram a noventa e nove, no exterior, a setenta e três, enquanto que inúmeros jornais saem a comentar toda pequena fofoca de Londres ou de Paris[965].

---

efeito de saciedade e fastio, em que as mentes se cansaram de definições vazias e disputas pedantes e estéreis e passaram a conceitos sociais e políticos mais vivos e ágeis. Mas talvez a verdadeira razão para este afastamento tenha sido no exaurimento do debate".

[962] MATTEI, op. cit., p. 279.

[963] "come una moda, un uso, un capriccio, ripudiato dalle nuove generazioni", MATTEI, op. cit., p. 280, citando Ferrari. E segue afirmando Mattei: "Col colorito linguaggio che gli era proprio, il Ferrari notava che era arrivato il momento in cui non si credeva più alla 'necromanzia politica'", ibid., p. 280; em tradução nossa: "Com a linguagem colorida que lhe era própria, Ferrari notava que havia chegado o momento no qual não se acredita mais na 'necromancia política'".

[964] « Ainsi finit ce mouvement politique, qui donna plus de quatre cent vingt-quatre écrivains à la littérature italienne et qui remplaça sur la terre des Pontifes le libre examen de Luther et de Descartes » (FERRARI, Giuseppe. *Histoire de la raison d'État*. Paris: Michel Lévy Frères, 1860. p. 354).

[965] "Se consultate la bibliografia, durante i settantaquattro anni delle guerre di religione, dal 1576 al 1650, voi contate trecent'otto politici; ma nei settantaquattro anni successivi, cioè dal 1650 al 1724, ne contate appena centoventuno; siamo quasi al terzo. La letteratura straniera, che serve come di corteggio alla nostra e ne riceve l'influenza, cresce nella stessa proporzione, e mentre nel periodo delle guerre di religione, voglio dire sempre dal

Mattei conclui, a partir de Ferrari, que não apenas em quantidade se percebeu um declínio na segunda metade do século XVII, mas também em qualidade as discussões se esvaíram. Os tratados políticos, cada vez mais, minguam em vigor, o que é observado por Mattei não só a partir da perda de interesse em relação ao tema, ante as novas publicações que se seguiram nesta segunda metade de dito século, mas pelo fato de que começam a ser publicados – a partir de rascunhos e escritos dos teóricos políticos precedentes – coletâneas e repertórios sobre o assunto, os quais "aparecem geralmente quando todos os frutos de uma estação chegaram à maturidade, e não resta senão coletá-los e classificá-los"[966]. O desalento de Ferrari, assim, é apontado nas seguintes linhas:

> Mas se, bibliograficamente falando, os políticos diminuem de número, considerados sob o aspecto de seu valor intrínseco, se pode afirmar que cessaram (...) Não me resta então senão mostrar-lhes como desaparecem gradativamente as escolas italianas e de que modo esta Itália tão profundamente política no final da metade dos trezentos devém ao fim silenciosa passado o ano de 1650. De pouco relevo por si mesmos, os escritores, dos quais ainda devemos falar, agora nos servirão apenas para nos mostrar as diferentes fases pelas quais a tradição representada por eles declina e desaparece. (...) Quais homens encontramos nós na escola da Razão de Estado que antes tão orgulhosamente dominava? (...) a escola da Razão de Estado não existe mais[967].

Vale mencionar, ademais, que, para Ferrari (e Meinecke também parece concordar), o Tratado de Vestfália acabou por conferir um duríssimo golpe aos estudiosos que tratavam da razão de Estado, fazendo-os desaparecer; *a paz das religiões teria matado a 'ragion di Stato'*[968]. O sonho acalentado em torno à ideia do estabelecimento de uma teocracia

---

1576 al 1650, produce trecentocinque politici, sottoscritta la pace di Westfalia, dal 1650 al 1724, ne dà solamente centoventisette. Questa differenza è grandissima se si riflette che dopo il 1650 il numero de' libri aumenta prodigiosamente in ogni genere dello scibile e che in ispecie la stampa politica dà l'immortalità a mille discussioni per lo innanzi lasciate nel dominio della conversazione privata. Più tardi, dal 1710 al 1789, gli scritti di teorie politiche in Italia si riducono a novantanove, all'estero a settantatrè, nel mentre che innumerevoli giornali sopravvengono a commentare ogni menomo pettegolezzo di Londra o di Parigi" FERRARI (1862). Disponível em: <http://www.filosofia.unina.it/ars/primasito.html>. Acesso em: 18 nov. 2018.

[966] MATTEI, op. cit., p. 280.

[967] "Ma se bibliograficamente parlando i politici diminuiscono di numero, considerati sotto l'aspetto del loro intrinseco valore, si può affermare che hanno cessato (...) Non mi resta dunque se non di mostrarvi come scompaiano gradatamente le scuole italiane e in qual modo quest'Italia sì profondamente politica fino dalla metà del trecento diventi alla fine silenziosa passato il 1650. Di poco rilievo per sè stessi, gli scrittori, di cui dobbiamo ancora parlare, ci serviranno oramai solo ad indicarci le diverse fasi attraverso le quali la tradizione da essi rappresentata declina e svanisce. (...) Quali uomini incontriamo noi nella scuola della Ragion di Stato che già prima sì orgogliosamente grandeggiava? (...) la scuola della Ragion di Stato più non esiste", FERRARI (1862). Disponível em: <http://www.filosofia.unina.it/ars/primasito.html>. Acesso em: 18 nov. 2018.

[968] FERRARI (1860), p. 351: « La paix des religions tue la raison d'État (...) A la signature du traité de Westphalie, on dirait qu'on touche une détente et que tous les ressorts de la politique italienne se relâchent en même temps ; les écrivains de la raison d'État disparaissent comme par enchantement » ; em tradução nossa: "A

na Europa se dissipa, dissipando-se, decorrentemente, uma almejada confusão entre poder e moral; a fratura evidenciada no *Príncipe* parece ganhar inevitável tangibilidade e, ao indisfarçado advento de uma moral política, os políticos acabam por devir *"virtuosos"*[969]. Na sequência, Veneza, de sua parte, assiste à sua ruína, com sua convolação em tirania, e à perda de sua condição de farol político[970]. Conforme Ferrari, os derradeiros escritos que se servem da estrutura dos *miroirs du prince* caem no ridículo, da mesma forma que não mais repercutem teses como a exposta em *Politique tirée de l'Écriture sainte,* de Jacques-Bénigne Bossuet[971]. Tácito deixa de causar entusiasmo, despencando em esquecimento, e a guerra obstinada contra Maquiavel (que reflete a própria guerra em torno do conceito da *ragion di Stato*), da mesma forma, encerra-se[972] (e parece, a nosso juízo, que, ao menos em grande medida, o vencedor do combate está em Florença...).

Outrossim, elementos teóricos em relação aos quais se costumava, até então, discorrer sob o guarda-chuva chamado *ragion di Stato* começam a ganhar tratados próprios, acabando assuntos de governo como "ministros", "conselheiros de Estado", "embaixadores", "exército", "defesa" etc. por serem teorizados em obras específicas[973], dada a sua escalada em importância a este Estado que se encontra, agora, em acelerado desenvolvimento. Neste sentido, à medida que temas específicos de governo, de administração, ganham

---

paz das religiões mata a razão de Estado (...) À assinatura do tratado de Vestfália, diríamos que se toca em uma distensão e que todas as energias da política italiana se relaxam ao mesmo tempo; os escritores da razão de Estado desaparecem como que por encantamento". Um esgotamento natural nas discussões, mas também a Paz de Vestfália são apresentados, da mesma forma, por Meinecke como elementos fundamentais neste arrefecimento das discussões italianas em torno da ideia de razão de Estado: « On pourrait s'étonner que la production des auteurs italiens traitant de la 'ragione di stato', qui paraissait inépuisable au début du XVIIe siècle, ait presque entièrement disparu dans la seconde moitié de ce siècle et n'ait été représentée alors que par une arrière-garde insignifiante. Il semble qu'on n'avait plus rien à dire de nouveau. On s'était formé une somme d'idées définitives dont on n'aurait pu sortir pour aborder d'autres problèmes que si des événements importants avaient apporté de nouveaux stimulants à la pensée, - et ce n'était pas le cas. Les grandes tensions de la guerre de Trente Ans, qui s'étaient fait sentir moralement en Italie, s'apaisaient, l'Espagne retombait du haut de sa puissance, d'où elle avait tenu l'Italie en haleine, et devenait, comme celle-ci un simple jouet des événements mondiaux, la vie publique de l'Italie sombrait dans la convention ; telles furent sans doute les raisons profondes qui expliquent le relâchement de l'esprit politique »; em tradução nossa: "Poderíamos nos espantar que a produção dos autores italianos que lidavam com a 'ragione di stato', que parecia inesgotável no início do século XVII, tenha quase que inteiramente desaparecido na segunda metade deste século e não tenha sido então representada senão por uma retaguarda insignificante. Parece que não havia mais nada de novo a se dizer. Estava formada uma soma de ideias definitivas das quais não se poderia sair para abordar outros problemas senão quando eventos importantes pudessem aportar novos estimulantes ao pensamento – e não era o caso. As grandes tensões da Guerra dos Trinta Anos, que se tinham feito sentir moralmente na Itália, se pacificavam, a Espanha recaía do alto de sua potência, donde ela havia mantido a Itália em exercício, e devinha, como esta, um simples brinquedo dos eventos mundiais, a vida pública da Itália esvaía-se na convenção, tais foram sem dúvidas as razões profundas que explicam o relaxamento do espírito político" (MEINECKE, op. cit. 120-121).

[969] FERRARI (1860), p. 351.

[970] Ibid., p. 352-353.

[971] Ibid., p. 353-354.

[972] MATTEI, op. cit., p. 282.

[973] Ibid., p. 283-5.

aprofundamento teórico, o conceito da razão de Estado, inevitavelmente de amplitude mais geral, termina por entrar em esvaecimento. Dessa forma, a "calmaria", com o escassear dos tratados em que se dissertava acerca da razão de Estado, se deveu, na leitura de Mattei, ao próprio aprimoramento do conceito e dos elementos que lhe eram correlatos.

Um fenômeno que, quiçá, decorre desta compartimentalização teórica dos elementos de governo, conferindo-lhes estudos específicos, e que contribui para uma diminuição na importância dos trabalhos que tratam diretamente do conceito da razão de Estado, é a apropriação dos assuntos a esta inerentes por outras áreas do conhecimento. Ammirato, segundo Mattei, já percebe esta questão, asseverando que "simples doutores da lei" não podem, por meio de seus estudos, adequadamente analisar e compreender as sendas da *prudência;* tal, na sua visão, seria matéria eminentemente afeta ao *filósofo político*[974]. Com efeito, outras áreas do conhecimento, nomeadamente o direito, entravam em cena e começavam a se imiscuir e tencionar compreender conceitos provenientes da razão de Estado e da política; os temas respeitantes a tais domínios do saber não poderiam deixar de despertar grande interesse entre os juristas, sobretudo do âmbito do direito público. E o fato é – aponta Mattei – que, ao passo que o jurista lê e compreende o filósofo político, este, a seu turno, salvo raras exceções, não logra compreender tecnicamente o jurista, acabando este por levar uma certa vantagem em relação àquele:

> Em verdade, estes "juristas" infames são mais sensíveis ao problema político do que deixam transparecer e mais do que os "filósofos políticos" suspeitam. Sem contar que existe já uma superioridade, frágil, mas não negligenciável, dos primeiros em relação aos segundos. Ao passo que os "filósofos políticos" não estão verdadeiramente em condições (salvo em raros casos) de citar um Bartolo ou um Baldo ou qualquer outro jurista contemporâneo ou estrangeiros, os "juristas" sabem suficientemente o que os "filósofos políticos" escrevem[975].

---

[974] "l'Ammirato s'era lasciato andare a proclamare che le vie della 'prudenza' non possono essere conosciute da 'semplici dottori di legge, la cui professione riguarda i piati civili e criminali, ma dal filosofo politico il qual sia disceso alla pratica dall'istoria, la quale, scrivendo le azioni de' principi e de' popoli grandi, insegna come le Republiche e come i Principi nelle cose di Stato s'abbiano a governare'" (MATTEI, op. cit., p. 285); em tradução nossa: "Ammirato proclamava que as vias da 'prudência' não podem ser conhecidas por 'meros doutores das leis, cuja profissão concerne aos pratos civis e criminais, mas pelo filósofo político o qual desceu à prática da história, a qual, escrevendo os feitos dos príncipes e dos grandes povos, ensina como a República e como os Príncipes, nas coisas de Estado, devem governar'".

[975] "In verità, questi malfamati 'legisti' sono sensibili alla problematica politica più di quanto essi stessi lascino apparire, e più di quanto i 'filosofi politici' sospettino. Intanto, esiste già una piccola ma non trascurabile superiorità dei primi sui secondi. Mentre i 'filosofi politici' non sono davvero in grado (salvo quale rara eccezione) di citare un Bartolo o un Baldo o un qualsiasi giurista contemporaneo, italiano o straniero, i 'legisti' conoscono sufficientemente ciò che i 'filosofi politici' scrivono", ibid., 286.

Nesse diapasão, de um estudo relacionado à *prudenza* e ao conhecimento dos *arcana imperii*, passa-se a um estudo *"científico"* próprio ao conhecimento dos elementos e das estruturas indispensáveis ao funcionamento estatal; de algo que – talvez forçosamente – desbordasse da norma, analisando-se sob o viés do bem comum, da *publicae utilitatis*, passa-se ao enquadramento legal, ao amoldamento ao sistema[976]; do *miroir du prince* vai-se aos tratados da administração do Estado; de uma razão de Estado desloca-se ao estudo do direito público, a uma *razão pública*[977]. Interessante perceber, aliás, que, ao passo que a administração vai se desenvolvendo, há, da parte dos juristas, a tentativa de se promover um enquadramento legal, de se encerrar o poder em determinados lindes legais (trabalhando-se, no ponto, sobretudo, com elementos associados ao polo da soberania[978]). Parece-nos, nesse passo, desenvolverem-se, neste cenário, concomitantemente, *atributos de governo* e, também, *atributos jurídico-políticos.* Esse parece ser o caso, inclusive, na medida em que Mattei nos ressalta que a assunção, pelo direito, de um papel protagonista, inclusive, não fará mesmo esvaírem-se – como se poderia à primeira vista suspeitar – as ideias de contornos absolutistas. O absolutismo, cuja concepção se afigura bastante presente nos debates afetos à razão de Estado (relacionado, pois, ao âmbito da soberania), assumirá novos contornos, tornar-se-á *legalizado,* um poder exercido a partir de uma administração estatal, com apoio no direito. Sobre o absolutismo legal assim se manifesta Mattei:

---

[976] "Se i 'politici' si riferivano a una 'ragion di Stato' quale gestione di governo legittimata dalla pubblica utilità, consentendo deroghe alle leggi, ecco che i giuristi fissano sempre più i confini sia della pubblica utilità sia dell'azione derogatoria, inquadrando in sistema possibilmente articolato i rapporti tra il principe e le città, tra il principe e la Chiesa, tra il principe e i sudditi, feudatari, congiurati, ribelli, oltre che tra il principe guerriero e i suoi nemici"; em tradução nossa: "Se os 'políticos' se referiam a uma 'razão de Estado' como gestão de governo, legitimada por utilidade pública, consentindo a derrogação da lei, eis que os juristas fixam sempre mais os limites seja da utilidade pública seja da ação derrogatória, enquadrando em sistema possivelmente articulado as relações entre o príncipe e a cidade, entre o príncipe e a Igreja, entre o príncipe e os súditos, senhores feudais, conspiradores, rebeldes, da mesma forma que entre o príncipe guerreiro e seus inimigos"), MATTEI, op. cit., p. 289.

[977] Em um sentido indisfarçadamente boteriano, o Cardeal Giovanni Battista de Luca, da mesma forma, a propósito de falar nessa "razão pública", acaba por identificar a razão de Estado com a "política inteira": "Questa parola *Politica* è sinonima e dinota l'istesso che la ragione di stato; posciaché la parola Ragione abbraccia tutto quello che di giusto e di ragionevole dalle leggi divina, naturale, delle genti, positiva e di conseguenza si dispone, overo si richiede anche tra privati; onde vi si accoppia l'altra parola di Stato, per dinotare una ragione publica, e singolare del Principe e della Republica in universale" ; "... Quella politica che è l'istesso che la Ragion di Stato..." LUCA, Giovanni Battista de. *Il principe cristiano pratico*. Roma: Stamperia della Reverenda Camera Apostolica, 1680. p. 66-7 e 113. Disponível em: <https://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs3/object/display/bsb10688067_00001.html>. Acesso em: 15 mar. 2019. Em tradução nossa: "Esta palavra *Politica* é sinônimo e designa o mesmo que a razão de Estado; uma vez que a palavra *Razão* engloba tudo o de justo e de razoável da lei divina, natural, das gentes, positiva e, de consequência, se dispõe, ou é igualmente requerida, entre os particulares; donde se acopla a outra palavra de Estado, para denotar uma razão pública e singular do príncipe e da República universalmente"; "... aquela política que é o mesmo que a Razão de Estado...".

[978] E, a propósito, este processo tendente à promoção de um atrelamento e de um abarcamento totais e irrestritos do âmbito público-político pelo Estado e, sobremaneira, pelo *direito* (o que, contemporaneamente, se afigura bastante visível) é que será tão fortemente combatido por G. Agamben.

> Com isso, teríamos a impressão de voltar ao ponto de partida, se o termo "política" não tivesse agora atraído novo significado, novo conteúdo, nova profundidade. Isto é, não mais "política" como uma pequena arte de governo inferida de filósofos e historiadores, mas como um aparato normativo, como administração de um Estado. A "razão do Estado" aspira a devenir "razão pública".
> Estamos já na órbita deste Estado de "polícia", o que será talvez, até mesmo, uma confirmação do absolutismo, mas de um absolutismo legal. E é nesse outro sentido que, nos tratados mais qualificados, o doutrinarismo político encontrará sua orientação mais moderna e menos abstrata[979].

Jacarandá aponta, nessa toada, que este momento no qual toma vigor e se organiza uma nova forma de teorizar a ciência política, a partir de novos elementos, em um reaparelhamento estatal, coincide com o momento em que se estabelece a hegemonia francesa e implementam-se operações administrativas inerentes ao *État de police*[980]. Observa referido autor que, afora Jean Bodin, os teóricos políticos ligados ao tema da razão de Estado encontravam-se no exterior da França (nomeadamente na Itália), havendo as ações políticas do cardeal Richelieu sido pautadas antes no calor dos acontecimentos, a partir de um ponto de vista essencialmente *prático*, e por meio da propaganda política, do que propriamente a partir da seara teórica; tratava-se muito mais de um assunto dos "homens de Estado", cujas ações se mostravam *teoricamente inconfessáveis*[981], do que tema afeto aos teóricos franceses do século XVII. Daí por que, mesmo diante da ebulição das ações de Richelieu, tal não desborda do contexto de decadência teórica respeitante aos debates em torno da *ragion di Stato*. Nesse sentido, ao final do século XVII, portanto, o movimento chamado razão de Estado – que

---

[979] "Col che si avrebbe l'impressione di ritornare al punto di partenza, se il termine 'politica' non avesse ora attinto nuovo significato, nuovo contenuto, nuovo spessore. Non più, cioè, 'politica', come spicciola arte di governo desunta dai filosofi e dagli storici, ma come apparato normativo, come amministrazione di uno Stato. La 'ragione di Stato' aspira a diventare 'ragion pubblica'. Siamo già nell'orbita di quello Stato di 'polizia', che sarà magari, ancor esso, conferma di assolutismo, ma di un assolutismo legale. Ed è ques'altro senso che, presso la trattatistica più qualificata, il dottrinarismo politico troverà il suo più moderno, e meno astratto, orientamento" (MATTEI, op. cit., p. 293). Esse é o diagnóstico, a propósito, de Rodolfo Jacarandá, ao comentar referida passagem de Mattei: "Não que com a proximidade do direito, com certa apropriação do direito sobre os temas da razão de Estado, aquele absolutismo soberano que havia sido uma de suas principais idéias tenha deixado de existir. Na verdade, com os juristas do fim de século XVII, insiste Mattei, e com uma nova onda de influência da teologia moral embutida no direito natural, o poder eminente do soberano se torna *legalizzato*. Não se está mais nesse momento no terreno da "política" como arte modificada de governo decorrente da filosofia e da história, mas como aparato normativo, *come amministrazione di uno Stato. La "ragione di Stato" aspira a diventare "ragion pubblica"*. Segundo Mattei, aquele seria o momento do *Stato di polizia*, que será a corroboração do absolutismo, *ma di un assolutismo legale"*, JACARANDÁ, Rodolfo de Freitas. *Pelas razões do Estado* – o maquiavelismo e os arcanos da estatalidade moderna. 2008. 431 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Campinas, 2008. p. 328.

[980] Tal ponto se afigura fundamental para tencionar compreender o que Agamben denomina como "Estado de segurança".

[981] A tanto vale lembrar dos ensinamentos de Gabriel Naudé.

conferiu à Itália mais de quatrocentos e vinte autores políticos – se encontra em seus últimos estertores.

É nesse permeio que nos parece sumamente interessante pensarmos a filosofia de Thomas Hobbes, a qual se insere precisamente nesta metade do século XVII, quando estão a escassear as discussões e os tratados respeitantes à *ragion di Stato*. Friedrich Meinecke reconhece a importância do pensador inglês e a ele dedica, em seu *magnum opus*, algumas das páginas, no que chama de um *"coup d'œil"* sobre o filósofo que, como é sabido, iria receber nada menos do que o título de pai da filosofia política moderna. Com efeito, Hobbes nasce no momento em que as discussões sobre o conceito encontravam-se em ebulição; Botero, a propósito – suspeitamos –, conferia os últimos arremates ao seu *Della ragion di Stato*, situando-se, nessa toada, a teoria do pensador inglês no ponto de inflexão em que os debates sobre a razão de Estado começavam a desidratar. Tido, por uns, como o autor que marca o *ápice do conceito;* por outros, como aquele que assinala – ante a forma como teoriza sua filosofia política, afastando, em tese, as principais premissas inerentes a tal debate – o irreversível declínio deste conceito, fechando as cortinas das discussões a este inerentes, Hobbes traduz-se em ponto importante nesta tecelagem teórica, motivo pelo qual se afigura valioso tratar-se, mesmo que brevemente, de referido autor, de sua teoria política e do impacto que esta teve (sob óticas distintas, conforme os comentadores) na discussão deste conceito que muito ainda repercute e dita as ações políticas, mesmo em nossos dias.

Vale observar que, levando-se em conta a máquina bipolar governamental de Agamben, está-se, em Hobbes, diante de uma inegável volta do pêndulo ao âmbito jurídico, novamente se dirigindo, de maneira preponderante, em direção ao polo da soberania[982].

A propósito de alguns *elementos biográficos*. Em 1588, havia zarpado do porto de Cádiz uma frota de 130 navios da Armada Espanhola do rei Filipe II (a chamada *Invencível Armada*), em direção à Inglaterra, com o objetivo de destronar a rainha Isabel I e derrotar o protestantismo. Tal acontecimento provoca profunda apreensão, e a possibilidade de uma iminente invasão espanhola faz com que uma humilde senhora da pequena aldeia de Westport, próxima à cidade inglesa de Malmesbury, entre em trabalho de parto antes do tempo, acabando por dar à luz, de forma prematura, aquele que viria a ser considerado o pai

---

[982] Luc Foisneau observa que, em Hobbes, a "disciplina dos indivíduos não é objeto de uma análise em termos de governo de si e dos outros. Hobbes reconhece o fenômeno da dominação sob a forma de uma dupla raiz da república por aquisição, mas ele não coloca em nenhum momento esse fenômeno em relação com a questão do governo. Sem dúvida, isso se deve a que, para ele, a dominação é vista desde um ponto de vista de uma teoria dos direitos e não sob a perspectiva de uma teoria da conduta dos sujeitos" (FOISNEAU, Luc. *Governo e soberania: o pensamento político moderno de Maquiavel a Rousseau*. Tradução de Wladimir Barreto Lisboa. Porto Alegre: Linus, 2009. p. 123).

da filosofia política moderna. Não só um pensador à frente do seu tempo, mas Hobbes mesmo *nasce antes do tempo*, em uma Sexta-Feira Santa[983]. Noventa anos depois, o pensador afirmaria, em sua autobiografia, que, neste dia, teria nascido "um pobre verme"[984] e que sua mãe teria dado à luz gêmeos: *Hobbes e o medo*[985]; medo este que o acompanharia em sua obra, vindo a se tornar uma categoria central em seu pensamento político. A data? 5 de abril do ano de 1588, momento em que já estava a fervilhar o enérgico debate em torno da razão de Estado.

O menino tinha "ascendência duplamente plebeia", razão pela qual seu tio, Francis Hobbes – um fabricante de luvas que devém o tutor do garoto após o pai, um eclesiástico também de nome Thomas Hobbes, haver chegado às vias de fato com outro clérigo, o que lhe teria forçado a sair da cidade –, vislumbra talvez um futuro melhor a Thomas filho na vida eclesiástica[986]. Por esse motivo, o envia (a este momento, contando quatorze anos) ao Magdalen Hall, Universidade de Oxford, para estudar o que hoje conhecemos como Filosofia[987].

Por volta de 1620, Hobbes exerce funções de secretário a Francis Bacon, o qual lhe introduz no convívio de grandes personalidades do tempo; na década de 1630, ao viajar pela Itália, conhece Galileu Galilei, cuja filosofia natural muito lhe impressionará. A partir de 1636, em retorno à Inglaterra, tenciona elaborar seu sistema filosófico, o qual seria composto de três partes, o *corpo*, o *homem* e o *cidadão*. Todavia, os anos seguintes não seriam muito tranquilos. O final da década de 1630 é marcado pela revolta dos escoceses contra Carlos I. O rei inglês vai ao Parlamento, solicitar liberação de dinheiro para fazer frente ao conflito, pedido este que é negado. Janine Ribeiro aponta que esta guerra "externa" acaba por se converter em uma guerra "interna", no interior mesmo da própria Inglaterra, terminando por

---

[983] Renato Janine Ribeiro nos aponta, a propósito, que alguns simpatizantes de Hobbes teriam concluído que "no mesmo dia em que Nosso Senhor nos deixou, Hobbes veio – para nos salvar do caos e da guerra civil" (RIBEIRO, Renato Janine. Hobbes, Thomas. In: BARRETTO, Vicente de Paulo e CULLETON, Alfredo (Org.). *Dicionário de Filosofia Política*. São Leopoldo: Unisinos, 2010. p. 260).

[984] OSTRENSKY, Eunice. Hobbes. In: PECORARO, Rossano (Org.). *Os Filósofos:* clássicos da Filosofia. Petrópolis: Vozes e Rio de Janeiro: PUCRio, 2009. v. 1. p. 190.

[985] Janine Ribeiro assevera que tal não quer dizer que Hobbes fosse "o medo", mas, ao contrário, Hobbes seria a *esperança:* "Esse verso de sua autobiografia latina não quer dizer que ele fosse o igual do medo, mas exatamente o contrário: medo e esperança são, desde a Antiguidade, gêmeos. Hobbes se iguala à esperança. Trabalha, assim, na sua teoria dos corpos, na dos corpos humanos, e na dos homens em sociedade – física, psicologia e política – com oposições como atração e repulsa, apetite e aversão, esperança e medo. Não nega que sentisse medo (na mesma obra diz que, diante das ameaças que começavam a pairar sobre o rei Carlos I, foi 'o primeiro a fugir'), mas procura construir as bases de uma esperança de pôr fim à guerra de todos contra todos, melhor dizendo, à guerra civil" (RIBEIRO, op. cit., p. 260).

[986] OSTRENSKY, op. cit., p. 190.

[987] DIDEROT, op. cit.

desembocar na guerra civil que, mais tarde, levaria Carlos ao cadafalso. Hobbes "foge para a França antes mesmo de Carlos hastear seu estandarte de guerra em Oxford"[988].

Então em Paris, participa do círculo de intelectuais organizado pelo influente padre Marin Mersenne, que põe Hobbes em contato com René Descartes, ambos ingressando em divergências teóricas inconciliáveis. Nesta época, ademais, Hobbes relacionar-se-á com alguém que se tornará um particular amigo, o padre Pierre Gassendi[989]. Em 1642, o filósofo de Malmesbury publica o livro que idealizou localizar na terceira parte de seu sistema: *De Cive*. Estava-se, então, de fato, a ponto de explodirem os sangrentos conflitos na Inglaterra, momento em que, diante de um contexto como tal, Hobbes escreve seu *Leviathan*, obra que, nos dizeres de Diderot, "despertou poucos leitores, alguns defensores e muitos inimigos"[990]. Nela, como sabido, o inglês defende um poder absoluto, ao qual inclusive o poder eclesiástico estaria submetido, e se posiciona contra a possibilidade de ocorrência de sedições e de questionamentos ao poder legitimamente constituído. Diderot pinça, a propósito, a seguinte passagem:

> Nada de segurança sem a paz; nada de paz sem um poder absoluto; nada de poder absoluto sem as armas; nada de armas sem impostos; e o medo das armas não estabelecerá a paz, se um medo mais terrível que o da morte excita os espíritos. Ora, tal é o medo da danação eterna. Um povo sábio começará então por convir com coisas necessárias à salvação[991].

Nesse sentido, ao passo que "homens de sangue" incitavam o povo à rebelião, a uma "doutrina assassina dos reis", distribuindo armas e punhais, para que as pessoas se digladiassem, proclamando a desobediência civil, a quebra do pacto e as rebeliões, Diderot relembra, nesse diapasão, o grito de paz, proferido por Hobbes, alertando para quem são, em realidade, os concidadãos e quem são os inimigos:

---

[988] RIBEIRO, op. cit., p. 261.

[989] « Gassendi disoit d'Hobbes qu'il ne connoissoit guère d'ame plus intrépide, d'esprit plus libre de préjugés, d'homme qui pénétrât plus profondément dans les choses », DIDEROT, op. cit. Em tradução nossa: "Gassendi dizia a respeito de Hobbes que ele absolutamente não conhecia alma mais intrépida, espírito mais livre de preconceitos, homem que penetrasse mais profundamente nas coisas".

[990] Havendo caído em suas mãos *De Cive* e Leviathan, Descartes vai considerar seu autor como alguém muito vinculado ao seu rei e a sua pátria e avesso às rebeliões, e com efeito, Diderot vai apontar a propósito o pensamento de Hobbes nas seguintes linhas: « Quoi de plus naturel à l'homme de lettres, au philosophe, que les dispositions pacifiques ? Qui est celui d'entre nous qui ignore que point de philosophie sans repos, point de repos sans paix, point de paix sans soumission au-dedans, & sans crédit au-dehors ? », ibid. ; em tradução nossa: "O que de mais natural ao homem de letras, ao filósofo, do que as disposições pacíficas? Quem dentre nós ignora que não há filosofia sem repouso, não há repouso sem paz, não há paz sem submissão no interior e sem crédito no exterior?"

[991] « Point de sûreté sans la paix ; point de paix sans un pouvoir absolu ; point de pouvoir absolu sans les armes ; point d'armes sans impôts ; & la crainte des armes n'établira point la paix, si une crainte plus terrible que celle de la mort excite les esprits. Or telle est la crainte de la damnation éternelle. Un peuple sage commencera donc par convenir des choses nécessaires au salut », ibid.

> Meus amigos, meus concidadãos, escutem-me: não é admiração de vocês, nem seus elogios que eu procuro; é o bem de vocês, é de vocês mesmos que eu me ocupo. Eu gostaria de esclarecê-los sobre verdades que os poupariam dos crimes: eu gostaria que vocês concebessem que tudo tem seus inconvenientes e aqueles do seu governo são bem menores do que os males que vocês preparam a vocês mesmos. Eu sofro com impaciência ante homens ambiciosos que abusam de vocês e buscam cimentar a elevação deles a partir do sangue de vocês. Vocês têm uma cidade e leis; é a partir das sugestões de alguns particulares ou do bem comum de vocês que vocês devem estimar a justiça de suas condutas? Meus amigos, meus concidadãos, parem, considerem as coisas e vocês verão que aqueles que pretendem se subtrair à autoridade civil, afastar deles a porção do fardo público e, entretanto, aproveitar da cidade, serem por ela defendidos, protegidos e viver tranquilos à sombra de suas muralhas, não são concidadãos de vocês, mas inimigos de vocês; e vocês não vão acreditar estupidamente no que eles têm a impudência e a temeridade de lhes anunciar, publicamente ou em segredo, como a vontade do céu e a palavra de Deus[992].

E Hobbes direcionava um ataque especial e mais duro aos *parricidas,* que, por seu ato, *rompem o vínculo que liga o povo ao seu soberano e o soberano ao seu povo,* e àqueles que propõem que o rei possa estar submetido às leis, tal qual os súditos, e que pode ser julgado, condenado e punido, considerado, assim, como culpado[993].

Ostrensky observa que esta metade do século XVII é o momento mais turbulento na história da Inglaterra. Em 1649, um rei legítimo, Carlos I, estava vencido, julgado e condenado ante a acusação de trair as leis inglesas e tencionar implementar um regime tirânico no país. Um governo republicano, pela primeira (e última) vez, é instaurado na Inglaterra; todavia questionava-se sua legitimidade, na medida em que não havia sido instituído pelo direito, mas a partir da força[994]. Nesse sentido, Diderot vai asseverar que *as circunstâncias fizeram o pensamento de Hobbes;* vendo uma nação dilacerada, uma monarquia que estava a ruir, os conflitos sangrentos e os desentendimentos generalizados, acabou por concluir que *a natureza do homem seria má,* a partir daí construindo sua filosofia política:

---

[992] « Mes amis, mes concitoyens, écoutez-moi : ce n'est point votre admiration, ni vos éloges que je recherche ; c'est de votre bien, c'est de vous-même que je m'occupe. Je voudrois vous éclairer sur des vérités qui vous épargneroient des crimes : je voudrois que vous conçussiez que tout a ses inconvéniens, & que ceux de votre gouvernement sont bien moindres que les maux que vous vous préparez. Je souffre avec impatience que des hommes ambitieux vous abusent & cherchent à cimenter leur élévation de votre sang. Vous avez une ville & des lois ; est-ce d'après les suggestions de quelques particuliers ou d'après votre bonheur commun que vous devez estimer la justice de vos démarches ? Mes amis, mes concitoyens, arrêtez, considérez les choses, & vous verrez que ceux qui prétendent se soustraire à l'autorité civile, écarter d'eux la portion du fardeau public, & cependant jouir de la ville, en être défendus, protégés & vivre tranquilles à l'ombre de ses remparts, ne sont point vos concitoyens, mais vos ennemis ; & vous ne croirez point stupidement ce qu'ils ont l'impudence & la témérité de vous annoncer publiquement ou en secret, comme la volonté du ciel & la parole de Dieu », Ibid.

[993] Ibid.

[994] OSTRENSKY, op. cit., p. 192.

> Entretanto, o parlamento estava dividido da corte, e o fogo da guerra civil se acendia por toda parte. Hobbes, defensor da majestade soberana, provocou o ódio dos democratas. Então, vendo as leis pisoteadas, o trono vacilante, os homens arrastados, como por uma vertigem geral, às ações mais atrozes, ele pensou que a natureza humana fosse má, e daí toda sua fábula ou sua história do estado de natureza. As circunstâncias fizeram sua filosofia; ele tomou alguns acidentes momentâneos por regras invariáveis da natureza e se tornou o agressor da humanidade e o apologista da tirania[995].

Em 1655, publica *De corpore* e, em 1658, *De homine*, completando, assim, as três partes de seu sistema filosófico. Na fase de sua velhice avançada, a produção ainda é profícua. Na década de 1670, traduz seu *Leviathan* para o latim, e, nada obstante o mal de Parkinson que lhe acomete já à idade de noventa anos, traduz, em verso, *Ilíada* e *Odisseia*, publica seu *décaméron* sobre fisiologia e termina sua história sobre a guerra civil, *Behemoth*[996]. Em outubro de 1679, Hobbes é acometido de paralisia de seu lado direito, o que lhe retira a fala. Em 4 de dezembro, falece aos noventa e um anos de idade.

9.2 HOBBES E A RAZÃO DE ESTADO: APOGEU OU DECLÍNIO DO CONCEITO?

Consoante alhures asseverado, Hobbes nasceu no tempo em que as discussões acerca da razão de Estado encontravam-se em ebulição. Os ventos que sopravam a partir da tempestade que provinha de Florença, desde a publicação, em 1532, de *O Príncipe,* deixavam os contrarreformistas em alerta. Com efeito, temiam o evento que se prenunciava: diante deles se descortinava a manifesta cisão entre organização política e eclesiástica, entre Estado e Igreja, e as discussões em torno do conceito de razão de Estado habitavam o coração de tal fenômeno. Conforme supomos, à época daquela Sexta-Feira Santa em que Hobbes vinha ao mundo, Botero meditava e conferia os derradeiros ajustes ao seu *Della Ragion di Stato*, buscando, enquanto homem da Igreja, marcar clara posição contra a aspiração de erigir-se um Estado que se passasse da *Ecclesia*, entendimento que acabaria por indevidamente instituir uma religião de todo terrena, uma religião imanente, erguendo um altar em frente a outro altar; uma rematada heresia. Hobbes cresce em meio a um período no qual se desenrolarão tais figadais contendas em torno da *raison d'État*, não raro desaguando estas em sangrentas

---

[995] "Cependant le parlement étoit divisé d'avec la cour, & le feu de la guerre civile s'allumoit de toutes parts. Hobbes, défenseur de la majesté souveraine, encourut la haine des démocrates. Alors voyant les lois foulées aux piés, le trône chancelant, les hommes entraînés comme par un vertige général aux actions les plus atroces, il pensa que la nature humaine étoit mauvaise, & de-là toute sa fable ou son histoire de l'état de nature. Les circonstances firent sa philosophie : il prit quelques accidens momentanés pour les regles invariables de la nature, & il devint l'aggresseur de l'humanité & l'apologiste de la tyrannie », DIDEROT, op. cit.

[996] Livro este que, a propósito, será fundamental para Agamben escrever o seu *Stasis*.

batalhas. Botero falece em 1617, época em que Hobbes, então à idade de 29 anos, exercia funções de tutor junto à família Cavendish. Em 1642, Hobbes publica *De Cive* e, em 1651, *Leviathan*. Estamos, então, na metade do século XVII, momento a partir do qual, consoante asseverado, começarão a escassear as discussões teóricas mais explícitas em torno do conceito de razão de Estado. A utilização mais flagrante e ostensiva de tal concepção rareia, o conceito entra em desuso, percebendo-se um esquecimento progressivo de muitas das referências atinentes ao tema, sobretudo junto aos círculos especializados. Nesse mesmo período, surgem grandes teorias relacionadas à política e ao Estado, ao direito natural, ao direito internacional; justa e nomeadamente a partir de *Leviathan*. Posto em marcha o processo, apontado por Mattei, de compartimentalização dos objetos de estudo – as ciências jurídicas exercendo aí um papel de fundamental relevância –, à filosofia política, por sua vez, tocou avocar para si a condição de protagonista na tarefa de perscrutar definições para esse evento estatal e para os processos de sua formação, o que talvez acabou quiçá por reduzir o âmbito de influência daqueles que até então buscavam teorizar uma estatalidade a partir da compreensão (forçosamente mais ampla e geral) atinente à razão de Estado e aos arcanos do poder. Um paradigma calcado na prudência política cederá, então, espaço a um esteado na cientificidade (aí inserindo-se Thomas Hobbes, conforme apontará Noel Malcolm). Seria, pois, natural pensar em uma perda de peso no conceito mais geral, da razão de Estado. Rodolfo Jacarandá, todavia, aponta, com percuciência, para a existência de uma corrente de pensamento a qual sustenta (com esteio não apenas em um exame da utilização, *per se* e explícita, do conceito, mas também das operações entretidas na política europeia) que *a ideia de razão de Estado sobreviveu*, acabando referidos estudiosos por buscar – na filosofia, no direito, na ciência política, na história – os rastros e sinais desse conceito que, na virada do século XVI para o XVII, operou com tamanha opulência. Exemplo eminente deste tipo de pensamento seria, precisamente, o historiador alemão Friedrich Meinecke, cujos estudos poderiam ter muito a dizer, e não apenas do ponto de vista historiográfico[997]. Haveria, na leitura de Meinecke, uma ideia de razão de Estado que conservou os mesmos contornos, podendo-se rastrear a evolução do conceito desde Maquiavel (ou mesmo antes, se pensarmos na "ideia") até o surgimento do Estado-nação no século XX – passando-se por Hobbes como *ponto sublime*.

De nossa parte, a partir do percurso realizado na presente pesquisa, com efeito, não temos como discordar da interpretação de que a razão de Estado superou essa ruptura de paradigma. Levando-se em conta a máquina bipolar governamental agambeniana, podemos

[997] JACARANDÁ, op. cit., p. 322.

asseverar que, de um lado, estamos ante a necessidade de afirmação desta entidade estatal que agora encontra-se em franca desenvolução; estamos diante da imperiosidade de maximização do poder do Estado, com vistas à autopreservação deste; estamos, ademais, frente à busca da obediência, à necessidade de controle, de comando, à imprescindibilidade da ação coercitiva, impositiva e, no limite, da ação violenta; todas estas serão questões fundamentais neste momento em que Hobbes almeja, por meio de sua teoria, com efeito, conferir um duro golpe aos conflitos que tanto dilaceram a organização política de seu tempo. Nesse diapasão, a segurança do povo continua, mais do que nunca, sendo a suprema lei, mesmo que tal deva vir, porventura, pela via da baioneta, afinal, consoante o próprio filósofo de Malmesbury vaticina, "contratos, sem a espada, são apenas palavras e de nenhuma força para dar segurança ao homem"[998]. Aqui, portanto, pensando na máquina bipolar de Agamben, encontramos uma ação política claramente voltada ao polo da soberania. Por outro lado, notar-se-á, em Hobbes, uma exortação à condução dos indivíduos, à direção dos comportamentos, à orientação de suas opiniões, à conquista do consentimento (categoria que se afigurará de importância fundamental a Hobbes), à necessidade de se manter em ordem a multidão, a qual apenas dessa forma poderia se constituir enquanto povo, em intensa simbiose com o soberano, seu representante (aqui, notaríamos, por conseguinte, elementos governativos[999], que, a propósito, acabarão por tomar acelerada evolução a partir do século seguinte); poderíamos, assim, quiçá, concluir pela operabilidade – ainda que tímida – do outro polo da máquina bipolar governamental.

Por fim, calha salientar que o modelo positivista não terá como deixar de considerar as exigências de necessidade (a qual inclusive apresentar-se-á como autêntica fonte de direito), a imperiosidade de satisfação da utilidade pública, não terá como abdicar dos *arcana imperii* – nem mesmo na atualidade o princípio da publicidade deixa de receber constantes e contundentes ataques; ora, tais questões são inextricáveis ao trato da razão de Estado e, por outro lado, de intensa atualidade já ao tempo de Hobbes.

Evidente que estamos a tratar de um ponto em que há uma genuína mudança de paradigma, não se podendo negligenciar as diferenças notórias que tomaram lugar a partir da segunda metade do século XVII. Mas resta saber se tais diferenças teriam levado à descontinuidade.

Tratar-se-ia Hobbes daquele que traduz o apogeu, o conceito tomado em seu paroxismo, ou daquele que efetivamente fecha as cortinas desta cena política pautada, em

---

[998] "convenants, without the sword, are but words, and of no strenght to secure a man at all", HOBBES (1946), p. 109.

[999] Mesmo que conservemos em mente o já citado alerta de Foisneau.

grande medida, na *prudenza* e em uma tensionada interrelação entre os âmbitos religioso e político? Teria a razão de Estado sobrevivido ao advento do contratualismo ou teria ingressado ela em um processo de inexorável esvaecimento, acabando hoje por não revelar mais do que um mero recordar? Sugerimos já uma resposta, todavia analisemos com mais vagar a questão, iniciando pela exposição do entendimento daquele que foi o primeiro reitor da Universidade Livre de Berlim.

9.2.1 Hobbes e a Razão de Estado na Ótica de Friedrich Meinecke

Friedrich Meinecke anota que a ideia da razão de Estado transparecerá com evidência em Thomas Hobbes, cuja doutrina tem, em sua base, a *lei natural*. Hobbes, alinhado a Maquiavel e seu pessimismo, vê uma lei natural imutável, eterna, atrelada à razão, mas também indissociada dos instintos, das paixões, dos desejos; Hobbes, assim, entende a razão como uma parte da natureza humana, da mesma forma que assim também o são as paixões, os instintos, as pulsões. O ordenamento natural impõe ao homem a condição de lobo de seu semelhante, mas também o impulsiona à preservação e, portanto, ao fim e ao cabo, à vida em sociedade. O Estado, nessa toada, deve ser edificado a partir de uma adequação a esta lei natural, a qual, associada à razão, dará o norte. Meinecke acentua o fato de Hobbes não compreender o indivíduo como naturalmente social e político, *"zôon politikon"*, na medida em que a natureza não o conduz, *ab initio* e de pronto, à comunidade, mas à autoafirmação e à dominação e, portanto, à mútua destruição dos seres humanos. Nesse sentido, imperioso haver um elemento de contenção, de constrangimento, que possa manter os seres humanos unidos e direcionados a um fim de preservação; Meinecke assevera que esse elemento – muito antes que a benevolência – será o *medo*; o medo é que se colocará, consoante já ressaltado, como elemento articulador entre os indivíduos com vistas à formação da organização social.

O historiador ressalta, ademais, o fato de este Estado, o Leviatã, surgir não a partir de um contrato entre os súditos e o soberano, mas a partir de um contrato dos *súditos entre si*. Este Estado – liberto então das amarras ordinárias – deverá ser imensamente *fortalecido*, a fim de bem realizar seu intento de *garantir a preservação do homem e a vida em sociedade* (o Leviatã deverá respeitar apenas a lei divina e natural). E é aqui que precisamente se encontra *o apogeu do conceito da razão de Estado*, segundo Meinecke. É essa liberdade de movimentos concedida ao Leviatã que permite à razão de Estado mostrar-se em todo seu

esplendor e amplitude[1000]. Quanto à possibilidade – em decorrência disso – da ocorrência de excessos, Hobbes rebate as objeções com o pensamento, típico à razão de Estado, no sentido de que *seria do próprio interesse do soberano governar com razoabilidade, favorecer a salvação do povo e tratar este com moderação e comedimento*[1001]. A questão do *interesse* e da *razoabilidade* ("razão" que, dentre outras acepções, como vimos, pode ser entendida como o "justo", com o "reto", mas também como "direito") com vistas à promoção da segurança, da salvação do povo é ponto de extrema relevância e intersecção com as doutrinas da razão de Estado. Nessa toada, Meinecke aponta que, em Hobbes, percebe-se que aquilo que o Estado deve ou não fazer, em seu interior, remete com evidência às ações pautadas por procedimentos "racionais" e também "oportunos"[1002]. Aqui percebemos aparecer, na leitura de historiador, elementos bastante importantes (e já anteriormente mencionados): (i) interesse; (ii) o agir governativo com razoabilidade e (iii) a oportunidade. Todos elementos flagrantemente ligados à razão de Estado.

Mas, ao passo que, no âmbito interno, deve vigorar o estrito cumprimento do pacto, tendo como fundamento último a lei natural, *a relação entre Estados será um pouco distinta*. Não podendo haver um Leviatã que obrigue os Estados nas relações entre si, estes seguem na mesma condição vivida pelos indivíduos no momento pré-civil, estão ainda no *estado de natureza*. Portanto, não há falar em "paz" entre Estados, mas apenas em *trégua*. Dessa forma, no âmbito externo, se houver a necessidade de violação de um tratado para a manutenção e conservação do Estado, *tal deverá ser feito*. Aí se encontram em ação, pois, práticas destinadas à *segurança do Estado* e à *afirmação* do *poder*, ideias justamente *fundamentais à razão de Estado*, conforme Meinecke. Hobbes (pensador para quem "direito"

[1000] MEINECKE, op. cit., p. 195.

[1001] Ibid., p. 195.

[1002] Vale citar, no ponto, a passagem: « Le pouvoir de l'Etat semble donc être parvenu à une entière liberté de mouvements, et la raison d'Etat paraît avoir atteint son apogée. Hobbes exprime d'ailleurs une idée conforme à la plus authentique raison d'Etat lorsqu'en réponse à l'objection que le 'Léviathan' pourrait abuser de son pouvoir pour asservir et maltraiter les sujets, il déclare que le souverain serait amené par son propre intérêt à gouverner raisonnablement, à favoriser la 'salus populi' et à traiter les sujets avec ménagements. Par ailleurs la description de ce que l'Etat doit faire et ne pas faire à l'intérieur est toute inspirée par le sentiment des procédés rationnels et opportuns. L'auteur met en garde très judicieusement, par exemple, contre l'excès des lois. Ce qui s'exprime ici, c'est, en tout point, le despotisme éclairé, et, ce qui est bien mis en valeur, pour l'intérieur de l'Etat, c'est ce que nous avons appelé le 'moyen terme' utilitaire de la raison d'Etat ». Em tradução nossa: "O poder do Estado parece então haver chegado a uma inteira liberdade de movimentos, e a razão de Estado parece ter atingido seu apogeu. Hobbes exprime aliás uma ideia conforme à mais autêntica razão de Estado quando, em resposta à objeção de que o "Leviatã" poderia abusar de seu poder a fim de escravizar e maltratar os súditos, ele declara que o soberano seria levado, por seu próprio interesse, a governar razoavelmente, a favorecer a *salus populi* e a tratar os súditos com circunspecção. Além disso, a descrição do que o Estado deve fazer e não fazer no interior é toda inspirada pelo sentimento dos procederes racionais e oportunos. O autor alerta, muito judiciosamente, por exemplo, para o excesso das leis. O que se exprime aqui, é, em todo ponto, o despotismo esclarecido, e o que é bem acentuado, para o interior do Estado, é o que nós chamamos de 'meio termo' utilitário da razão de Estado". Ibid., p. 195.

deve ser sinônimo de *liberdade* e "lei", de obrigação, restrição, *limite*), a partir de tais premissas, acaba por retirar a sustentação da teoria de Hugo Grotius, asseverando que o *ius gentium*, *direito* das gentes, e o *direito* natural são *a mesma coisa* (liberdade irrestrita). O que era permitido ao indivíduo fazer no âmbito pré-civil segue sendo aos Estados, uma vez que, entre eles, ainda grassa uma (danosa) liberdade ilimitada.

Nada obstante Hobbes admitisse plenamente a possibilidade de um povo entrar em guerra, tendo-a como último recurso, para fins de, *v.g.*, fugir da penúria, da fome, o pensador inglês reprovava claramente a busca do conflito por apetite de poder, tal tendo sido a doença, a propósito, que arruinou Atenas e Cartago[1003]. Da mesma forma, realizar a guerra com o fito de pilhar, de saquear outros Estados era atitude reprovada pelo filósofo de Malmesbury. Nesse sentido, Meinecke percebe aí que a ideia de *força*, *potência* (*puissance*), não era uma ideia preponderante em Hobbes no que tange às recíprocas relações entre os Estados: "Ele não admitia que se praticasse sem escrúpulos a política de força senão como meio de atingir um objetivo racional e determinado, a segurança do povo e do Estado e sua prosperidade solidamente estabelecida"[1004].

Mas Meinecke se pergunta se a teoria hobbesiana, de fato, exprimiria "o espírito" de uma "autêntica razão de Estado"? Indaga-se se a doutrina de Thomas Hobbes compreenderia o Estado como uma "grande e viva personalidade, tendo nela mesma seu valor e sua meta", encontrando, na ideia da razão de Estado, a lei de sua vida e de seu aperfeiçoamento[1005]. O historiador assevera que, a despeito de, sim, Hobbes ver no Estado uma personalidade, tratava-se de uma personalidade artificial, fabricada, concebida para fins de servir aos desejos dos *indivíduos*. Daí Meinecke concluir que se entrevê, nas palavras de Hobbes, quanto à finalidade do Estado, um "espírito *individualista* e *eudemonista*". A cômoda e boa vida são objetivos fundamentais a Hobbes; vê-se, já em tal pensador, na leitura de Meinecke, sinais da máxima de Jeremy Bentham: "a maior felicidade possível para o maior número de pessoas"[1006]. O historiador, nesse passo, chega mesmo a identificar um parentesco próximo entre o Estado absoluto, forte, poderoso, representado no autômato gigante do Leviatã, e o Estado próprio ao racionalismo liberal, débil, fraco, Estado mínimo, Estado aparentado a um "vigilante noturno"[1007] ou a um

---

[1003] Ibid., p. 195.
[1004] « Il n'admettait qu'on pratiquât sans scrupules la politique de puissance que comme le moyen d'atteindre un but rationnel et déterminé, la sécurité du peuple et de l'Etat et leur prospérité solidement établie », ibid., p. 195-6.
[1005] Ibid., p. 196.
[1006] Ibid., p. 196.
[1007] Ibid., p. 196.

"guarda de praça"[1008]; tão paradoxal isso possa à primeira vista parecer. Diversos nos meios, tais formas estatais assemelham-se nas finalidades, buscando-se, tanto numa como noutra, *segurança, comodidade, uma vida boa ao indivíduo*. Mas, na medida em que, no crepúsculo dos tempos absolutistas, se estava "farto dos constrangimentos policiais" e "mimado por conta das vantagens da civilização", assumindo-se assim como viável a possibilidade de um Estado mínimo, que não se intrometesse em demasia, tão frágil quanto tal fosse possível, nos tempos de Hobbes, em contrapartida, a situação era bastante distinta, a guerra civil grassava pela Inglaterra e arriscava efetivamente fazer ruir a organização social e instalar um estado de efetiva guerra de todos contra todos. O Estado não podia, dessa forma, ser apenas um "vigilante noturno", devia estar de olhos bem abertos todo o tempo, dia e noite, personificado em um soberano que mantivesse em mãos um poder absoluto, tão pujante quanto fosse possível, uma autoridade inapelável, que alcançasse a todos, ditasse as regras e castigasse com certeza. Meinecke assevera que a mensagem que ressai dos livros de Hobbes é *"Eu quero ter paz!"*[1009]. Não podia, assim, suportar a revolução, a sedição, a perturbação da ordem e da quietude; por isso, um *Estado forte*. Além de estar farto das sedições e revoltas, Hobbes estava farto, ademais, das imposições eclesiásticas. Tal fator, segundo Meinecke, fazia com que o pensador inglês efetivamente buscasse refúgio no Estado todo-poderoso. Hobbes entendia que, mesmo que a Igreja e o correspondente serviço espiritual estivessem, porventura, a cargo do Estado, este não tocaria na *liberdade de pensamento*, não buscaria, tal qual a *Ecclesia* dirigir a consciência; a obediência exterior seria absolutamente suficiente à entidade estatal[1010].

De todo modo, na leitura de Meinecke, tais ideias hobbesianas não estariam efetivamente esteadas em valores profundos, em crenças inabaláveis, inarredáveis, mas, antes, nas *vantagens* que poderiam trazer aos indivíduos:

> É assim que o Leviatã de Hobbes, que consideramos geralmente como o cume das ideias absolutistas sobre o Estado e a razão de Estado, não adota realmente estas ideias por si mesmas, mas pelas vantagens que elas deviam

---

[1008] Um pensamento bastante interessante, nesta toada, estaria em MANENT, Pierre. *Cours familier de philosophie politique*. Paris: Fayard, 2002. p. 52 : « ... que l'État n'a que l'utilité d'un instrument, ou que la liberté moderne n'a besoin de l'État que comme une commune a besoin d'un gardien de square. L'État le plus moderne serait nécessairement l'État le plus modeste ». Em tradução nossa: "... que o Estado não tem senão a utilidade de um instrumento, ou que a liberdade moderna não precisa do Estado senão da mesma forma que um município necessita de uma guarda de praça. O Estado o mais moderno seria necessariamente o Estado o mais modesto".

[1009] MEINECKE, op. cit., p. 196.

[1010] Tal pensamento, a nosso ver, pode ser bastante nuançado, conforme será visto, mais adiante, em Malcolm.

> fornecer à massa dos indivíduos. Ele não possui alma que lhe seja própria, embora Hobbes fale de uma alma, que ele atribui ao soberano[1011].

Tratar-se-ia, assim, de uma alma artificial, uma mola que operaria nesse autômato gigante, e, quando as circunstâncias exteriores porventura cessassem de entretê-la, toda a máquina pararia, e o estado de natureza seria reativado, instalando-se novamente.

Meinecke anota que o Estado, em Hobbes, opera de maneira *mecânica*, com vistas à *utilidade geral*, e, a despeito de ser hábil a exigir dos seus súditos uma *cega obediência*, não será capaz de deles reclamar *dedicação* e *fervor*, tal qual um Estado maquiaveliano, vivo, pessoal, fundado na *virtù*. O historiador cita dois exemplos a propósito: (i) pode um cidadão, feito prisioneiro por um Estado inimigo, aceitar tornar-se súdito deste Estado com o fito de salvar sua vida; Hobbes vê tal situação como perfeitamente aceitável, não havendo aí violação à honra ou afronta ao patriotismo; (ii) ademais, aquele que é convocado a servir no exército de seu Estado poderia solicitar dispensa se encontrasse um substituto que lhe fizesse as vezes. O historiador assevera que, se tais palavras fossem encontradas em um racionalista do final do século XVIII, este seria, inafastavelmente, acusado de promover um egoísmo contrário aos interesses do Estado, guiado pela máxima *"ubi bene ibi patria"* ("onde se vive bem, aí está a pátria"); *mas é no autor do Leviatã que se acham tais ideias*[1012].

De igual sorte, a preferência de Hobbes pela monarquia seria explicada, para Meinecke, em termos *utilitários*, não permeando tal escolha a adoção de valores sublimes ou de sentimentos profundos. A questão seria *prática*. Embora, realmente entendesse que, de fato, a monarquia era (de longe) a forma de governo a melhor, o Estado poderia adotar outra forma, conforme suas particularidades. Entendia, nesse passo, que seria verdadeiramente daninho à *Commonwealth* se os cidadãos de um Estado estivessem descontentes com sua forma de governo, invejando formas de governo outras, adotadas por Estados vizinhos. Cada forma teria seus benefícios e suas desvantagens, devendo cada Estado, conforme suas peculiaridades, encontrar a forma que a ele melhor se adequasse.

A partir de tais apontamentos, o historiador apresenta interessante observação no sentido de que, em Hobbes, percebe-se um eminente exemplo da dialética das ideias, enfatizando como a teoria de um autor, levada ao seu paroxismo, pode dar ensejo ao surgimento de concepções mais recentes. Nesse sentido, na leitura de Meinecke, sob a

---

[1011] « C'est ainsi que le Léviathan de Hobbes, que l'on considère généralement comme le comble des idées absolutistes sur l'Etat et la raison d'Etat, n'adopte pas réellement ces idées pour elles-mêmes, mais pour les avantages qu'elles devaient procurer à la masse des individus. Il ne possède pas d'âme qui lui soit propre, bien que Hobbes parle d'une âme, qu'il attribue au souverain », MEINECKE, op. cit., p. 196-7.

[1012] « mais c'est dans l'auteur du *Leviathan* qu'elles se trouvent », ibid., p. 197.

roupagem de um implacável absolutismo, eram gestadas duas novas concepções: o *individualismo* e o *utilitarismo*, que objetivariam adaptar o Estado às emergentes exigências burguesas[1013].

Conforme já se poderia pressentir, Meinecke, ao final de sua exposição, em uma curiosa virada discursiva, acaba por matizar, temperar a convicção de que se trataria o Leviatã do ponto culminante não só do pensamento absolutista sobre o Estado, mas também da própria razão de Estado. Meinecke vê Hobbes assumir tais ideias muito mais pelas *vantagens* que elas poderiam trazer (sobretudo diante da conjuntura fática que o autor inglês vivenciava em sua época). O historiador alemão aponta que não se consegue, em Hobbes, um *envolvimento apaixonado do cidadão por seu Estado* (o que, como dito, seria visto em Maquiavel, a partir do fervor produzido por conta da categoria da *"virtù"*). Em Hobbes, há *obediência cega,* mas *pálida*[1014] (em contraste à paixão vislumbrada quando do estado de natureza); o cidadão de Hobbes é *obediente*, mas *não é um devoto*[1015]. E o historiador afirma que a utilidade e o egoísmo não se afiguram bastantes à consecução das grandes obras e associações humanas. Consoante assevera, "o pensamento e a ação conformes à razão de Estado devem, para que esta alcance seu topo, se inspirar nos mais altos valores espirituais e morais"[1016]. Tal era alcançado em Maquiavel, não tanto em Hobbes:

> Esta doutrina mostrava ao mesmo tempo que, se a razão de Estado permanecesse em seu estágio intermediário e utilitário, ela não poderia atingir e aperfeiçoar a força interior da qual ela era capaz e corria mesmo o risco de se transformar em tendências que a desviariam do Estado. A utilidade e o egoísmo, se bem compreendidos, tão racionais quanto fossem – como é o caso em Hobbes – não são suficientes, eles sozinhos, para criar o liame íntimo das grandes associações humanas. O pensamento e a ação conformes à razão de Estado devem, para que esta atinja seu topo, se inspirar nos mais altos valores espirituais e morais. No homem de Estado, o simples amor a seu ofício, ao Estado e à pátria habitualmente enobrece e fortalece a atividade utilitária que ele desenvolve segundo a razão de Estado. No pensador político, uma alta concepção do mundo e da vida consegue temperar a frieza da razão de Estado. Em Maquiavel, o ideal da 'virtù'

[1013] Ibid., p. 197.

[1014] Meinecke retira esta conclusão – atrevemo-nos a dizer – do fato de o edifício jurídico-político hobbesiano estar assentado nos imperativos do medo, do risco, da desconfiança e da necessidade.

[1015] Aqui vê-se precisamente aparecer em Meinecke o componente para o qual Gauchet atentava, observando-se uma exigência de devoção em relação a esta organização política, acabando o Estado por devir uma autêntica religião de todo imanente. Um altar é erguido à frente de outro altar.

[1016] « La pensée et l'action conformes à la raison d'État doivent, pour que celle-ci atteigne son sommet, s'inspirer de plus hautes valeurs spirituelles et morales », ibid., p. 197-8.

> possuía uma força desta natureza. A filosofia de Hobbes, edificada sobre o atomismo mecânico e sobre o egoísmo, não a possuía[1017].

Dessa forma, nada obstante Meinecke entenda presente uma razão de Estado na doutrina hobbesiana (e isto é fato), o historiador acaba, a nosso juízo, por, finalmente, vacilar quanto ao efetivo lugar que esta, de fato, ocuparia na filosofia política do pensador de Malmesbury. Ao passo que, inicialmente, atribui posto de importância e destaque fundamentais, ao final de sua exposição, termina por fazer minguar esta relevância da razão de Estado, trazendo à comparação a teoria maquiaveliana e o crédito dado pelo florentino a esta entrega à organização política, propiciada pela *virtù* e pela observância dos cultos religiosos provindos da Antiguidade[1018].

Ao fim e ao cabo, parece-nos que Meinecke, ao passo que, de um lado, reconhece a existência, em Hobbes, de elementos importantes à ação da razão de Estado, percebe, no pensador inglês, por outro lado, muito mais um reforço à ação do indivíduo do que propriamente um esforço dirigido à construção deste Estado que entra no jogo da disputa e da política de potência (inclusive, vale lembrar, em Hobbes, a política é um *acidente*, não algo inato ao ser humano). Assim, a partir do que proposto pela doutrina meineckiana, talvez pudéssemos asseverar que, a despeito do que poderia à primeira vista parecer, em Hobbes, verificar-se-ia muito mais operante uma "razão do indivíduo" (direcionada à sua segurança e à preservação de sua vida) do que propriamente uma "razão de Estado". Resta saber se a preponderância conferida ao indivíduo teria o condão de anular a ação da razão de Estado. É dizer, a ausência de um patriotismo, de um devotamento, de um comportamento valoroso em relação ao Estado obvia a ação de uma razão de Estado? Seriam tais, verdadeiramente, elementos fundamentais à sua operabilidade? A resposta a tal questão nos parece, com efeito, ser rematadamente negativa; sobretudo se levarmos em conta o fenômeno da despolitização,

---

[1017] « Cette doctrine montrait en même temps que, si la raison d'Etat en restait à son stade intermédiaire et utilitaire, elle ne pouvait atteindre et perfectionner la force intérieure dont elle était capable et courait même le risque de se transformer en tendances qui la détourneraient de l'Etat. L'utilité et l'égoïsme, si bien compris, si rationnels qu'ils soient – comme c'est le cas chez Hobbes – ne suffisent pas, à eux seuls, à créer le lien intime des grandes associations humaines. La pensée et l'action conformes à la raison d'Etat doivent, pour que celle-ci atteigne son sommet, s'inspirer de plus hautes valeurs spirituelles et morales. Chez l'homme d'Etat, le simple amour de son métier, de l'Etat et de la patrie ennoblit d'ordinaire et fortifie l'activité utilitaire qu'il déplie selon la raison d'Etat. Chez le penseur politique, une haute conception du monde et de la vie parvient à tempérer la froideur de la raison d'Etat. Chez Machiavel, l'idéal de la 'virtù' possédait une force de cette nature. La philosophie de Hobbes, édifiée sur l'atomisme mécanique et sur l'égoïsme, ne la possédait pas », Ibid., p. 197-8.

[1018] Meinecke, de fato, irá acentuar, em diversas oportunidades, esta exigência de se empreender um agir apaixonado em favor do Estado a fim de que a razão de Estado possa ser vislumbrada em sua plenitude e esplendor – nada obstante, compreenda, por outro lado, como veremos, *v.g.*, o nacionalismo como um dos vetores que acabaram por determinar a derrocada da humanidade na Primeira Guerra Mundial.

que ocorre na contemporaneidade e de todo aproveita à ação da razão de Estado – mormente sob o viés governativo[1019] (viés este não tomado em consideração por Meinecke).

9.2.2 O Ponto de Vista de Micheline Triomphe

Micheline Triomphe, em seu estudo intitulado *Hobbes et la raison d'Etat*, segue, em certa medida, a linha de Meinecke, ao sustentar haver uma relação fundamental, em Hobbes, sobre *razão* e *Estado*. O Estado hobbesiano subsume não apenas poderes e direitos, mas também as *razões* dos indivíduos.

Valendo-se dos ensinamentos de Senellart, referida pensadora descreve a razão de Estado como o instituto que viabiliza a *transgressão da norma* de caráter jurídico ou ético com vistas à tutela do *interesse público*, à *preservação e salvação do Estado*[1020]. Nesse sentido, a razão de Estado estaria orientada à primazia desses interesses de ordem pública, viabilizando-se, justificando-se, legitimando-se uma transgressão das regras, e reconhecendo-se, outrossim, uma instância devidamente habilitada à promoção dessa respectiva inobservância da norma. A partir de tais premissas, Triomphe se indaga se, de fato, a teoria hobbesiana acolheria pensamentos como estes. A questão colocada é que, se o soberano é a *fonte de todo o direito*, sendo aquele que dita o certo e o errado a todos os cidadãos, seria possível pensar-se em uma *transgressão*, por parte deste soberano, de algo que justamente é seu produto? Como conceber a transgressão do direito pelo soberano se esse direito, em última análise, sai justamente dele, soberano? E, admitida essa possibilidade de transgressão, tal não levantaria uma dúvida quanto a seu poder (precisamente, quanto à *falta* deste), atestando uma fraqueza sua quanto à produção ou respeito de seu direito?[1021]

Para responder a tais indagações, Triomphe parte da definição de Botero sobre o que vem a ser a razão de Estado[1022] – definição esta que a autora vai entender ser compatível com o pensamento hobbesiano; e a compatibilidade da ideia de razão de Estado com a teoria

---

[1019] Uma obediência pálida é o que, justamente, hoje é requerido.

[1020] Vale observar que a autora aponta para um viés da razão de Estado claramente dirigido ao polo da soberania.

[1021] Vê-se que Triomphe está a apontar aqui, justamente, para o paradoxo – levantado por Agamben – enunciado por Carl Schmitt em Teologia Política.

[1022] « Etat est une ferme domination sur les peuples, et la raison d'Etat est la connaissance des moyens propres à fonder, conserver et agrandir une telle domination et seigneurie. Il est bien vrai, pour parler absolument, qu'encore qu'elle s'étend aux trois susdites parties, il semble néanmoins qu'elle embrasse plus étroitement la conservation que les autres », conforme TRIOMPHE, Micheline. *Hobbes et la raison d'État*. *In* ZARKA, Yves Charles (org.). *Raison et déraison d'État*. Paris, PUF, 1994, p. 328. Em tradução nossa: "Estado é uma firme dominação sobre os povos, e a razão de Estado é o conhecimento dos meios próprios a fundar, conservar e fazer crescer uma tal dominação e senhorio. É bem verdade, falando em termos absolutos, que ainda que ela se estenda às três partes suprarreferidas, parece, entretanto, que ela alcança mais estreitamente a conservação do que as outras".

de Hobbes viria justamente pelo viés da *conservação*, exposta por Botero. Na medida em que o filósofo inglês pensa um Estado que perdure *ad aeternum*, a razão de Estado estaria acolhida neste pensamento, uma vez que concebida, exata e precipuamente, com o propósito, segundo Botero, de promover a indubitável *manutenção estatal*. E Triomphe expõe que o problema aqui colocado não diz respeito propriamente a um aspecto de ordem jurídica, mas se trata de uma questão de natureza *existencial, filosófica*. De igual sorte que Maquiavel, Hobbes supõe os homens violentos, instintivos, maus, apaixonados. *Essa é a suposição que calcará a razão de Estado hobbesiana* (poderíamos dizer que a concepção hobbesiana da razão de Estado fundar-se-ia na *desconfiança* em relação ao outro – o que, diga-se de passagem, parece afigurar-se bastante atual...). Nesse sentido, a fim de analisar uma razão de Estado hobbesiana, Triomphe estabelece dois eixos de exame, o primeiro relativo ao conceito de *necessidade*; o segundo concerne às *relações* que o soberano entabula com seus súditos e com aqueles que não são seus súditos.

Já examinamos com vagar o conceito de *necessidade*, de modo que, no presente momento, vale referir, em algumas linhas, que Triomphe atenta para a relação claramente verificada em Hobbes quanto ao binômio *necessidade-liberdade*, relação esta concebida, neste contexto, como *situação existencial limite* e que imporia a tomada de certas *decisões* e a adoção, a partir daí, de determinadas atitudes[1023]. É feito um paralelo aqui entre esta relação liberdade-necessidade e a tensão dialética verificada a partir da análise de dois axiomas: (i) de um lado, *"a salvação do povo é a suprema lei"* e, de outro, (ii) *"entre armas a lei emudece"* ou, também, *"a necessidade não tem lei"* ou, ainda, noutra construção, *"a necessidade faz a lei"*. Ressalta a autora que, no estado de natureza, há, por um lado, uma *multiplicidade de direitos;* mas, ao mesmo tempo, por outro, uma ausência *do* direito. No estado civil, o direito se instala; de um *vazio* inicial chega-se a um *pleno*. Advém um Estado, autônomo, embora ainda sindicável pela *lei natural;* dessa forma, há uma inscrição do próprio Estado no âmbito jurídico[1024] (não se trataria, pois, de um poder *ilimitado* ou de uma *tirania)*.

Daí poder-se-iam extrair duas conclusões: (i) *a salvação pública é lei*, a partir da qual derivar-se-ão as demais leis e (ii) a *necessidade* – que "faz a lei" – deve ser tomada aqui como sinônimo desta *salvação pública*. E tal função da necessidade é a mesma, tanto no momento pré-civil quanto no civil: na esteira do pensamento de Hobbes, *v.g.*, nenhuma lei pode obrigar o indivíduo a atentar contra sua própria vida, a abandonar sua própria conservação. Nesse sentido, desde tempos imemoráveis (como vimos, *e.g.*, nos estudos de

[1023] TRIOMPHE, *op. cit.*, p. 329.
[1024] Ibid., p. 330.

Gaines Post e Franck Roumy), a necessidade valida, legitima condutas que, sem ela, seriam inescusáveis. A natureza compele o indivíduo ao agir, ao fazer – e mesmo que seja ao *transgredir*. Nesse sentido, conforme Triomphe, quando se age *por necessidade*, de um lado, há uma *infração* – esta infração, pois, é *patente;* de outro, essa infração é totalmente *escusável*[1025]*;* ante a necessidade, não há lei; a necessidade faz a lei.

Direito e necessidade estão, assim, em todos os termos, ligados. A mesma necessidade que cria a chancela da transgressão, a dispensa, a escusa, cria também o direito. No sistema hobbesiano, não há possibilidade de saída do direito, mas apenas de saída do *Estado de direito*. Calha salientar, ademais, que, em Hobbes, a política é erigida a partir do medo, do risco, do perigo de morte. Constrói-se um Estado a partir de tais pressupostos, *e a razão de Estado seguramente os refletirá*[1026].

Vale referir, outrossim, o interessante entendimento, externado por Triomphe, a partir de Hobbes, no sentido de que a *transgressão*, a *omissão* nada mais são do que o *perfeito cumprimento da lei*. Na medida em que, se todos cumprissem a lei, esta deixaria de ter sentido, a pensadora atenta para o fato de que haveria uma inconfessada *identidade* entre a *lei* e sua *transgressão*[1027]. Nesse sentido, a *transgressão* é também *direito*, e o desrespeito, por vezes, se imporia mesmo como dever, a fim de, inclusive, viabilizar uma *afirmação estatal.* A lei, por meio de tal pensamento, seria melhor cumprida justamente a partir dos casos de sua transgressão, quando efetivamente infringida. *Indaga-se a autora se não estaria aí a gênese do instituto da razão de Estado, precisamente na transgressão, em ordem a viabilizar a afirmação do Estado*[1028].

Poderes e *direitos* sempre existiram – e existiram em uma superabundância mortal no estado pré-civil. Antes do Estado, o indivíduo se encontrava sujeito a esta escolha dramática entre o ser e o não ser, entre a conservação e a destruição de si, sem possibilidades intermediárias[1029]. O fato de o indivíduo *reconhecer* este princípio de *obrigação* vai pavimentar a passagem da natureza para o estado *civil*. Entra então o Leviatã como ponto limite, de articulação, fundado sobre o dever de constrangimento. Aí se desenvolveria a *racionalidade do Estado* hobbesiano. O Estado, deparando-se com sua fraqueza congênita, deveria acumular o máximo de direitos e poderes para se tornar forte e então poder se conservar. De acordo com tal pensamento, um Estado não morreria por excesso de poder, mas

---

[1025] Ibid., p. 331.
[1026] Ousamos dizer que, em grande medida, tal é o paradigma que vigora na atualidade...
[1027] Aqui, Triomphe parece se aproximar da teoria agambeniana que expõe a relação inconfessada entre direito e anomia.
[1028] TRIOMPHE, *op. cit.*, p. 333.
[1029] Ibid., p. 336.

por *fragilidade* congênita ou permitida, *sendo pecado mortal, na visão de Hobbes, o Estado abdicar ou abandonar seus poderes*. O Estado deve existir por inteiro, e não pela metade (vemos, no ponto, uma conexão com a teoria de Meinecke). Aí, nessa almejada *concentração de poder,* com vistas à *preservação estatal,* estaria instalada a *razão de Estado hobbesiana*, conforme Triomphe. Porque não se pode aceitar um Estado acanhado, tímido, frágil, covarde (sendo sua omissão muito menos escusável do que a omissão de seus súditos), razão e moral devem fazer do princípio da *máxima sujeição* um imperativo estatal. O Estado está na obrigação formal de se proteger, *deve* se conservar[1030] e, para tanto, deve se impor (a segurança dos próprios súditos disso depende).

Essa conservação, passa pelas *relações* que o Estado entabula. Quanto ao inimigo exterior, na relação entre Estados, o que vige é o imperativo de sobrevivência; conforme já asseverado, continua havendo aí um estado de natureza, nos mesmos moldes do atinente aos indivíduos no momento pré-civil. De outra parte, quanto ao seu súdito, vigorará aí a *lei,* estando tal relação sob o abrigo do contrato. Por outro lado, Triomphe confere realce à relação do Estado para com aquele que *não é* seu súdito. Nesse caso, afirma haver aí um *estado de guerra latente*. Na medida em que não há, *a priori*, contrato, a lei da guerra se impõe, e a relação, nessa situação, também é a mesma dos homens no momento pré-civil, do estado de natureza.

De todo modo, Triomphe atenta, por fim, para uma face *positiva* do Leviatã; um Leviatã criador de valores, um Estado como agente de luzes, criador e promotor da vida[1031]. Hobbes sempre manifestou preocupação de pensar o Estado como Estado de direito, apontando que o *bem do Estado* é *condição* sem a qual não há o *bem de todos*. O pensamento hobbesiano busca um Estado fundado sobre o direito. E é nesse sentido, segundo Triomphe, que Hobbes pensaria a necessidade, para além do dualismo próprio a âmbito ordinário (Estado de direito) e âmbito extraordinário (Estado de urgência). Hobbes busca preencher essa lacuna por meio de um *"Estado pleromático"*, tão radicalmente fundado no direito que não teria

---

[1030] Ibid., p. 337.

[1031] Vale citar que vai justamente nesse sentido a crítica endereçada por Luc Foisneau a Giorgio Agamben quanto à análise, por parte deste, do conceito de soberania. Foisneau ressalta que é preciso pensar não só o lado negativo da soberania, representada na dominação, na violência levada a cabo por um poder sem limites claros, mas é preciso, ademais, lembrar-se do viés positivo desta ideia. Utilizando-se da teoria hobbesiana, Foisneau assevera que a soberania não está conformada somente pelo aspecto da repressão, da potência absoluta, fatalmente exercida contra os indivíduos, de um poder que exagera sempre no que tange à decisão que toma sobre a vida humana, mas é preciso ademais considerar que esta potência é justamente o fenômeno que nos permite viver e conviver, em certa tranquilidade. Neste sentido, Foisneau sublinha um outro lado do poder: um poder *produtor do direito* e *organizador do espaço pacífico*. Isto constituiria justamente a própria possibilidade da política (FOISNEAU, Luc. Sovranità e animalità. Che lettore di Hobbes è Agamben?. *Lo Sguardo*, Roma, v. 2, n. 18, p.101-112, 2015).

sentido uma separação que tal. Um direito que possa recobrir as situações as mais extremas. Nesse sentido, a *razão de Estado* é vista como uma *plenitude de direitos* que se alimenta da plenitude dos direitos individuais[1032].

Dessa forma, é viável, pois, identificar, em Triomphe, uma opinião de que *Hobbes constitui-se no apogeu da ideia da razão de Estado,* em grande conexão com a doutrina boteriana pelo viés da *preservação da estatalidade,* da qual naturalmente decorrerá – por imperativo de *necessidade* – a conservação da utilidade pública e do bem de todos – e de cada um.

9.2.3 A Perspectiva de Noel Malcolm

O historiador Noel Malcolm (citado por Agamben em *Stasis*[1033]) apresenta um entendimento um pouco diverso em relação à operatividade do conceito de razão de Estado no pensamento de Thomas Hobbes. Para Malcolm, é evidente que o filósofo de Malmesbury bem conhecia o conceito; os principais escritos acerca do tema estavam incluídos na lista de obras, elaborada por Hobbes no final da década de 1620, para o acervo da Biblioteca de Hardwick. Estavam lá inclusos autores como Francesco Guicciardini, Giovanni Botero, Nicolau Maquiavel, Pierre Charron, René de Lucinge, Juan de Mariana, Traiano Boccalini, Paolo Sarpi, bem assim comentadores de Tácito, aí abarcando Scipione Ammirato e Justus Lipsius[1034]. Ademais, o fato de Hobbes haver auxiliado Cavendish na elaboração do texto *Discourse upon the Beginning of Tacitus* (1620) trata-se de um indicativo de como o pensador conhecia a história romana e, nomeadamente, os elementos inerentes às discussões em torno da teoria da razão de Estado. Nesta obra, Malcolm verifica duas questões relevantes concernentes à concepção da razão de Estado: a primeira delas respeitante à ideia de *auto-interesse;* o ser humano mede os outros conforme si próprio e assim também o pensa em relação aos demais; nesse sentido, por meio de suas ações, busca satisfazer seus próprios interesses; é-lhe muito difícil agir conforme a verdade e em benefício dos outros. Nessa mesma toada, é consignado na obra que os indivíduos são, naturalmente, tolos e auto-enganáveis, enfatizando-se aí a atividade governativa de *dissimulação*[1035]. A segunda questão

---

[1032] Ibid., p. 340. Agamben criticará duramente uma concepção como essa.
[1033] AGAMBEN (2018b), p. 269 e 277.
[1034] MALCOLM, Noel. *Reason of State, Propaganda, and the Thirty Years' War* - An Unknown Translation by Thomas Hobbes. New York: Oxford University Press, 2007. p. 109-110.
[1035] "Dissimulation is given due prominence: Agrippa's failing was that he lacked the 'ability upon just cause, to contain and dissemble his passions, and purposes; and this was then thought the chief Art of government', whereas Tiberius 'knew best of all men how to dissemble his vices'", ibid., p. 111. Em tradução nossa: "A

apontada por Malcolm diz respeito à importância de se preservar a *reputação,* tal inclusive justificando levar-se a cabo uma guerra, para além das exigências próprias à guerra justa[1036]. Na sequência, o historiador identifica um argumento bastante aproximado ao utilizado, *v.g.*, por Botero, no que tange a fazer a guerra fora para evitar problemas no interior do território do Estado: "E, além disso, Augusto poderia encontrar conveniência nesta guerra, empregando nela os espíritos grandes e ativos, os quais poderiam haver mais trabalhado em casa para o prejuízo de sua autoridade"[1037]. Nesse sentido, já de saída, a partir de referido texto, é possível asseverar haver elementos que vinculam os pensamentos de Hobbes ao conceito de razão de Estado.

A despeito de não se afigurar tarefa singela perscrutar o posicionamento de Hobbes acerca da ideia da razão de Estado, alguns indicativos se revelam esclarecedores no sentido de que Hobbes conhecia o problema e lidava com esta questão. Afora os pontos supramencionados – quanto à proximidade de Hobbes com Cavendish e quanto aos textos arrolados por Hobbes para a Biblioteca de Hardwick –, Malcolm aponta outros elementos indicadores quanto ao trato de temas conexos à concepção da razão de Estado: (i) carta que Robert Mason endereça a Hobbes, em 1622, em que se faz citação da primeira obra de Tácito, invocando-se, a partir deste autor, a expressão *"arcana imperii";* (ii) tradução de Tucídides, feita por Hobbes, o qual, no prefácio, caracteriza o pensador grego como "o maior historiógrafo político que já escreveu"[1038]; e aqui o termo *"político"*, empregado por Hobbes, tem – na leitura de Malcolm – uma conotação bastante importante: revela *"prudência"*, *"sagacidade"*, *"astúcia"* na condução da ação política, *"perspicácia"* no trato das questões de governo:

> no inglês do início da era moderna, o adjetivo "politique" ou "politic(k)" implicava habilidade e perspicácia no artifício, na conduta ou no entendimento da política, ao passo que a noção de "policy" frequentemente

---

dissimulação é dada devido à proeminência: a falha de Agripa era que lhe faltava a 'habilidade sobre a justa causa, para conter e mascarar suas paixões e propósitos; e tal era, pois, concebido como a principal arte do governo', enquanto Tibério 'sabia melhor do que ninguém como dissimular os seus vícios'".

[1036] Nesse sentido, Malcolm cita uma passagem de referida obra: "But this war against the Germans, was to defend the reputation of the Roman Empire, and was necessary, not for the curiosity alone, and niceness, that great Personages have always had, in point of honor, much more great States, and most of all that of Rome, but also for the real and substantial damage (for some man might account the other but a shadow) that might ensue upon the neglecting of such shadows", ibid., p. 111. Em tradução nossa: "Mas esta guerra contra os alemães foi para defender a reputação do Império Romano, e foi necessária, não pela exclusiva curiosidade e bondade que os grandes Personagens sempre tiveram, por honra, em muitos grandes Estados e, acima de todos, em Roma, mas também pelo dano real e substancial (alguns homens poderiam considerar o outro apenas uma sombra) que poderia advir ao se negligenciarem tais sombras".

[1037] "And besides this, Augustus might find commodity in this war, by employing therein the great and active spirits, which else might have made themselves work at home, to the prejudice of his authority", ibid., p. 111.

[1038] Ibid., p. 112-3.

> tinha conotações levemente maquiavelianas de conveniência e busca de vantagem secular em oposição à moralidade ou religião[1039].

O historiador, nessa mesma toada, chama atenção que Hobbes teria identificado, já em Tucídides, um exame quanto ao corte havido, na ação política, entre o *pretexto* e a *real motivação*, entre a *efetiva razão* e *justificativa pública* a ser apresentada, e daí também o uso da *dissimulação* (temas fundamentais à razão de Estado):

> Expandindo este tema, Hobbes escreveu que Tucídides destacou-se por permitir ao leitor "rastrear os desígnios e os conselhos dos Atores em seus lugares": em outras palavras, ele tornou possível separar os pretextos públicos das explicações oficiais, identificando as motivações que os próprios atores costumavam dissimular. Em seu ensaio "Da Vida e História de Tucídides", ele defendeu (contra as críticas de Dionísio de Halicarnasso) o método do autor de "pôr em primeiro lugar a Narração do Público e a causa declarada desta guerra, e depois o verdadeiro motivo interno do mesmo", e comentou: "sem pretexto, nenhuma guerra se segue. Este pretexto é sempre uma ofensa recebida, ou que se finge haver recebido. Enquanto que o motivo interior para a hostilidade é apenas conjectural... como o aborrecimento em relação à grandeza de outro Estado ou medo de se receber uma ofensa"[1040].

O filósofo de Malmesbury, na leitura de Malcolm, haveria reconhecido em Tucídides um pensador que teria logrado penetrar a fachada da dissimulação – expondo seus meandros –, asseverando que as obras do autor grego oferecem "contemplações daquelas paixões humanas que, mesmo disfarçadas ou comumente não verbalizadas, nada obstante trazem consigo a maior influência aos homens em sua conversação pública"[1041]. De igual sorte, Tucídides teria percebido a necessidade de não se dar a conhecer ao povo os *arcana imperii* do Estado. Nesse sentido, se, de um lado, a mensagem deveria chegar ao destinatário, ao leitor abalizado e responsável pelo trato da coisa pública, por outro lado, esta mensagem deveria ser clara o suficiente, a fim de revelar ao indivíduo comum que *há assuntos que não estão destinados ao comércio de todos* e, portanto, *não estão acessíveis a todos*, a mensagem

---

[1039] "in early modern English the adjective 'politique' or 'politic(k)' implied skill and shrewdness in the contrivance, conduct, or understanding of policy, but the notion of 'policy' often had slightly Machiavellian overtones of expediency and the pursuit of secular advantage as opposed to morality or religion", ibid., p. 113.

[1040] "Expanding on this theme, Hobbes wrote that Thucydides excelled at enabling the reader 'to trace the drifts and counsailes of the Actors to their seate': in other words, he made it possible to cut through the public pretexts and official explanations, identifying the motivations that the actors themselves had usually dissembled. In his essay 'Of the Life and History of Thucydides' he defended (against the criticisms of Dionysius of Halicarnassus) the author's method of 'putting first the Narration of the Publique, and auowed cause of this Warre, and after that the true and inward motiue of the same', and commented: 'for without a pretext, no Warre followes. This pretext is alwayes an iniury receiued, or pretended to be receiued. Whereas the inward motiue to hostility is but coniecturall . . . as enuy to the greatnesse of another State, or feare of a iniury to come'", ibid., p. 113.

[1041] "contemplations of those humane passions, which either dissembled, or not commonly discoursed of, doe yet carry the greatest sway with men, in their publique conuersation", ibid., p. 113.

deve ser clara: há temas que ao povo não podem ser dados a conhecer (tal assunto, de igual sorte, apresenta-se fundamental ao tema da razão de Estado):

> Embora o próprio Tucídides tivesse visto através de todos os fingimentos, seus escritos ainda inteligentemente respeitavam o princípio da "ragion di stato" de que o povo comum não deveria ter acesso fácil aos arcanos do Estado: "Marcelino dizia que ele era obscuro de propósito, que o povo Comum poderia não o compreender. E não é improvável; pois um homem sábio deveria escrever (em palavras entendidas por todos) que homens sábios apenas deveriam ser capazes de recomendá-lo. Mas esta obscuridade não está nas Narrativas das coisas feitas... em todas as quais Tucídides é o mais perspicaz". O que Hobbes está dizendo aqui é parcialmente explicado por um comentário anterior, no mesmo ensaio, no qual faz um uso intrigante da noção de 'secrecy', 'segredo': ele descreve Tucídides como "tendo tão claramente posto diante dos olhos dos homens os modos e os eventos dos conselhos do bem e do mal, que a Narração mesma secretamente instrui o Leitor e, de maneira mais eficaz, então, possivelmente, pode ser feita por Preceito". Aqui está uma forma de "instrução secreta" que passa, como uma mensagem codificada, de um escritor que entendeu a verdadeira razão de Estado para aqueles leitores que têm a capacidade de compreendê-la quando as causas e consequências das políticas são adequadamente estabelecidas[1042].

Em relação aos textos da maturidade de Hobbes, o historiador constata a existência de indícios que apontam para uma concepção de razão de Estado. A par da verificação de uma certa generalidade no pensamento hobbesiano neste sentido, Malcolm alerta que o fato de se encontrarem tais indícios não necessariamente significa uma filiação ou uma influência direta e inexorável dos autores da *ragion di Stato* no pensamento de Hobbes. O fato de este considerar os seres humanos como naturalmente mergulhados em uma situação de conflito, buscando, assim, artifícios no sentido de criar um aparato estatal que torne a convivência viável, tal poderia muito bem tão-somente apontar para o compartilhamento com alguns autores da razão de Estado de pressupostos de caráter anti-aristotélico. De toda sorte, Malcolm assevera que existem pontos interessantes que merecem ser analisados.

O primeiro ponto de contato que Malcolm identifica entre o pensamento hobbesiano e os teóricos da razão de Estado diz respeito à preponderância do *interesse*

[1042] Yet although Thucydides himself had seen through all pretences, his writings still cleverly respected the 'ragion di stato' principle that the common people should not have easy access to the arcana of state: '*Marcellinus* saith, he was obscure on purpose, that the Common people might not vnderstand him. And not vnlikely; for a wise man should so write (thogh in words vnderstood by all men) that wise men only should be able to commend him. But this obscurity is not to be in the Narrations of things done . . . in all wch, *Thucydides* is most perspicuous'. Hobbes's meaning here is partly explicated by an earlier comment in the same essay, which makes intriguing use of the notion of 'secrecy': he describes Thucydides as 'hauing so cleerely set before mens eyes, the wayes and euents, of good and euill counsels, that the Narration it selfe doth secretly instruct the Reader, and more effectually then possibly can be done by Precept'. Here is a form of 'secret instruction' that passes, like a coded message, from a writer who has understood true reason of state to those readers who have the capacity to understand it when the causes and consequences of policies are properly set out", ibid., p. 113.

público sobre o interesse privado, preponderância esta sufragada com bastante veemência por Hobbes. Os seres humanos, para o filósofo de Malmesbury, agem, fundamentalmente e por natureza, orientados por seus próprios interesses; as paixões humanas são mais potentes que a razão, e apenas a correta aplicação desta poderia indicar ao indivíduo onde se encontra verdadeiramente a satisfação do interesse comum (referida "correta aplicação da razão", geralmente, não seria levada a cabo pelos seres humanos, dado seu comportamento essencialmente egoísta, buscando vantagens a curto prazo e satisfação de paixões[1043]). A perquirição da satisfação dos próprios interesses – e mesmo a representação equivocada do interesse público a partir desta exclusiva busca da saciedade das próprias paixões – é o que diuturnamente ameaça rasgar o tecido social e fazer ruir a estrutura jurídico-política. Malcolm, no ponto, lembra de Behemoth: "as pessoas sempre foram, e sempre serão, ignorantes em relação ao seu dever para com o público, nunca meditando nada além de seu interesse particular"[1044]. Hobbes, desse modo, busca, a partir de sua doutrina, demonstrar quão equivocado é este modo de agir humano e revelar a necessidade de se promover uma apropriada compreensão acerca do "interesse comum", do "interesse público" (tal, com efeito, é tema essencial à doutrina da razão de Estado). E é nesse passo, segundo o historiador, que o pensador de Malmesbury irá tencionar convencer seu leitor de que a forma ideal de governo é a monarquia, na qual interesse privado e interesse público se fundem na figura do soberano.

A segunda questão realçada por Malcolm é o relevante papel que, tanto na doutrina hobbesiana quanto nas teorias da razão de Estado, assume a *opinião pública*. O historiador assevera que aos pensadores da razão de Estado o domínio político repousava na reputação, consubstanciada nas opiniões nutridas pelos governados em relação aos seus governantes[1045]. O historiador aponta aí para um processo de *psicologização radical* de que

---

[1043] Daí Hobbes asseverar que "as oft as reason is against a man, so oft will a man be against reason" (HOBBES, Thomas. *Behemoth or the Long Parliament*. London: Ferdinand Tönnies, 1889. Epístola Dedicatória, p. xv). Em tradução nossa: "tão frequentemente estiver a razão contra o homem, tão frequentemente estará o homem contra a razão".

[1044] "people always have been, and always will be, ignorant of their duty to the public, as never meditating anything but their particular interest", HOBBES (1889), p. 39.

[1045] A perda de reputação é, *v.g.*, elencada por Botero como uma das graves causas tendentes a ensejar a derrocada do Estado (grifamos): « De la même façon, la ruine des États est due à des causes internes ou externes : les causes internes sont l'incapacité du prince, due à son jeune âge ou à son incompétence, ou à sa stupidité, ou à *la perte de sa réputation* qui peut advenir de plusieurs manières. La ruine des États est due aussi à des causes intrinsèques, comme la cruauté du prince à l'égard de ses sujets, ou la luxure qui entache l'honneur, surtout celui d'hommes nobles et généreux. (...) Quant aux causes extrinsèques, ce sont les tromperies et la puissance des ennemis ». (BOTERO (2014), p. 70-1). Em tradução nossa: "Da mesma forma, a ruína dos Estados é devida a causas internas ou externas: as causas internas são a incapacidade do príncipe, devida à sua jovem idade ou à sua incompetência, ou à sua estupidez, ou *à perda de sua reputação* que pode advir de várias maneiras. A ruína dos Estados é devida também a causas intrínsecas, como a crueldade do príncipe para com seus súditos, ou a luxúria que mancha a honra, sobretudo aquela de homens nobres e generosos. (...) quanto às causas extrínsecas, são as trapaças e a potência dos inimigos". Vale lembrar, ademais, que Botero sugeria ao

estaria imbuída a teoria política: "as fundações do governo deveriam estar localizadas não na harmonia natural, nem em exércitos, fortalezas ou tesouros, mas dentro dos crânios do povo"[1046]. Constatar-se-ia, nesse ponto, com efeito, uma congruência entre a doutrina da razão de Estado e o pensamento hobbesiano; Malcolm corrobora tal aspecto, pinçando, a propósito, outra passagem de *Behemoth*, em que o filósofo de Malmesbury alerta que *a força dos poderosos não tem fundamento senão na opinião e na crença do povo*[1047]. Tal preocupação é recorrente nos textos de Hobbes, realçando a necessidade de se coibirem falsas opiniões ou doutrinas fraudulentas que possam vir a ocasionar a derrocada do governo. Nesse sentido, o historiador afirma que a conclusão que daí se extrai é que *o Estado deve se ocupar de tais assuntos de doutrina e de opinião*, propiciando, fomentando e favorecendo as doutrinas verdadeiras, benéficas à *Commonwealth* e repelindo as maléficas, na medida em que "As ações dos homens procedem de suas Opiniões; e no bom governo das Opiniões consiste o bom governo das Ações dos homens, para a sua paz e concórdia"[1048]. Na visão de Malcolm, Hobbes, entretanto, não detalha, não esmiúça recomendações sobre como poderia se dar esse governo das opiniões com vistas a dirigir as ações dos indivíduos; de fato, em *Elements of Law,* Hobbes observa que escreveu sua doutrina "não pretendendo entrar nos detalhes da arte do governo, mas resumir as ideias gerais, nas quais tal arte deve ser empregada"[1049]. Nada obstante, o historiador logra encontrar detalhes interessantes, como, por exemplo, uma passagem na qual Hobbes destaca a necessidade de o governante se servir de espiões ou agentes de inteligência para fins de amealhar dados e bem conhecer as informações respeitantes a todos aqueles hábeis a eventualmente promover a ruína da *Commonwealth*[1050].

---

príncipe que fizesse se infiltrarem, disfarçados, no meio da multidão, agentes da Coroa, incorruptíveis, a fim de saber o que se dizia a seu respeito e de se detectarem eventuais focos de sedição. Da mesma forma, Naudé, o qual bem compreende a importância da publicidade e do segredo (e, em decorrência, obviamente, a manutenção da reputação), alerta Mazarin sobre as consequências de não haver levado a sério os perigos e a repercussão política ocasionados por conta da circulação do papel impresso: "Pour moy, je tiens pour seul Autheur de tous les malheurs qui sont maintenant en France, quiconque soit-il, qui a conseillé à Vostre Eminence de négliger les libelles" (ZARKA, Yves Charles. Raison d'État, maximes d'État et coups d'État chez Gabriel Naudé. In: ZARKA, Yves Charles (org.). *Raison et déraison d'État*. Paris, PUF, 1994, p. 153).

[1046] "the foundations of rule were to be located not in natural harmony, nor in armies, fortresses, or treasuries, but inside the skulls of the people", MALCOLM, op. cit., p. 115.

[1047] Ibid., p. 115.

[1048] "the Actions of men proceed from their Opinions; and in the well governing of Opinions, consisteth the well governing of men's Actions, in order to their Peace, and Concord", ibid., p. 115.

[1049] "Not purposing to enter into the particulars of the art of government, but to sum up the general heads, wherein such art is to be employed", ibid., p. 116.

[1050] Ibid., p. 116. Malcolm aqui faz referência a *De cive*, XIII, VII: "It is therefore necessary to the defence of the City, First, that there be some who may as near as may be, *search into*, and *discover* the counsels and motions of all those who may prejudice it. For *discoverers* to Ministers of State, are like the beames of the Sunne to the humane soule, and we may more truly say in vision politicall, than naturall, that the sensible, and intelligible Species of outward things, not well considered by others, are by the ayre transported to the soule, (that is to say to them who have the Supreme Authority) and therefore are they no lesse necessary to the preservation of the

Tal pensamento, consoante já asseverado, é bastante aproximado à doutrina boteriana[1051]. Da mesma forma, o historiador pinça do *Leviathan* passagem na qual o filósofo inglês atenta para a necessidade de o Estado estar familiarizado com "as Inteligências", conhecendo, assim, as realidades de seus vizinhos: "para poder ser capaz de dar conselho a uma Commonwealth, em um assunto que se refere a uma outra Commonwealth, *é necessário conhecer as inteligências e as letras* que vêm daí"[1052], devendo, neste sentido, os conselheiros do Estado ostentarem um conhecimento profundo no que toca ao poder, às mercadorias, aos lugares, tanto no que se refere ao próprio Estado como relativamente aos demais que o circundam, sabendo, da mesma forma, acerca das intenções destes vizinhos e de suas inclinações a causarem dano à *Commonwealth*[1053]. Ora, tal, outrossim, está, de fato, em consonância com o que sustentado por Botero, tanto em *Della ragion di Stato* quanto em *Relazioni universali*, sendo tal tema – atinente à colheita e à provisão do máximo de informações que for possível a um Estado amealhar – matéria bastante cara ao piemontês.

State, than the rayes of the light are to the conservation of man; or if they be compared to Spiders webs, which extended on all sides by the finest threds, doe warn them, keeping in their small holds, of all outward motions; They who bear Rule can no more know what is necessary to be commanded for the defence of their Subjects without *Spies*, than those Spiders can when they shall goe forth, and whether they shall repair, without the motion of those threds", HOBBES, Thomas. *De Cive*. Londres: Printed by J. C. for R. Royston, at Angel in Ivielane, 1651. p. 62. Disponível em: <http://www.public-library.uk/ebooks/27/57.pdf>. Acesso em: 20 mar. 2019. Traduzimos o excerto nas seguintes linhas: "Portanto, é necessário, para a defesa da cidade, primeiro, que haja alguns que investiguem o mais estreitamente possível e descubram as intenções e os movimentos que possam prejudicá-la. Assim, os espiões são para os ministros do Estado o que são os raios do sol para a alma humana. E, falando da visão política, podemos dela dizer, com maior verdade do que da visão natural, que as imagens sensíveis e inteligíveis dos objetos externos são transportadas pelo ar até chegarem à alma, é dizer, aos que têm a autoridade suprema; e, portanto, não são menos necessárias à preservação do Estado do que os raios de luz o são à preservação do homem. Também podem os espiões ser comparados às teias de aranhas, que se estendem por todos os lados e que, por seus finos fios, transmitem à aranha todos os movimentos que têm lugar, enquanto esta permanece em seu estreito buraco. Aqueles que têm a missão de governar não podem, sem se servirem de espiões, saber o que devem mandar, para fornecer a defesa de seus súditos, em maior medida do que as aranhas podem saber como se protegerem sem a informação que recebem através do movimento destes fios".

[1051] DESCENDRE (2014), p. 37; e sobretudo: « Un gentilhomme, qui avait une grande pratique des cours, me disait que pour qu'un roi comprenne la vérité des chose, il faudrait qu'il soit sourd, pour ne pas être trompé par mille faux rapports, et qu'en revanche, du haut d'une tour fort élevée, il voie toute chose dans un miroir. Mais puisque cela ne peut se faire, *qu'il se prévale de ses espions*, qu'il intervienne lui-même lors des audiences, qu'il visite sous un déguisement tantôt un lieu tantôt un autre, qu'il entende la vérité de bouches que le respect ne scelle pas » (BOTERO (2014), p. 101-2). E também as ideias boterianas a propósito do *giudicio occulto* de Carlos Magno (ibid., p. 223).

[1052] "to be able to give counsel to a commonwealth, in a business that hath reference to another commonwealth, *it is necessary to be acquainted with the intelligences, and letters that come from thence*", HOBBES (1946), p. 170.

[1053] "Indeed, when discussing the role of state counsellors (to which he gave special attention), he wrote that they must have a deep knowledge 'of the Strength, Commodities, Places, both of their own Country, and their Neighbours; as also of the inclinations, and designes of all Nations that may any way annoy them'" (MALCOLM, op. cit., p. 116). Em tradução nossa: "De fato, ao discutir o papel dos conselheiros de Estado (ao qual ele conferiu uma atenção especial), ele escreveu que eles devem ter um conhecimento profundo 'da Força, das Mercadorias, dos Lugares, de seu próprio País e de seus Vizinhos; como também das inclinações e dos desígnios de todas as Nações que possam, de algum modo, incomodá-los'".

De outra parte, vale mencionar que, em *Elements of Law*, Hobbes elogia a aristocracia veneziana por haver cometido a alguns poucos a administração dos assuntos de Estado; bem assim, em *Leviathan*, o filósofo aponta que, nas deliberações sensíveis, atinentes a assuntos de Estado que devem ser tingidos com a marca do segredo, o conselho de muitos ou a assembleia não é salutar, devendo tais questões ser deferidas a poucos[1054]. Nesse sentido, pois, percebe-se, a partir da leitura de Malcolm, que os temas da reputação, da informação, da publicidade e do segredo estão bastante imbricados, tal qual ocorre em relação aos teóricos da razão de Estado.

Outrossim, Malcolm aponta que, em relação às questões cotidianas atinentes ao governo do soberano para com os súditos, Hobbes, em *Leviathan*, antes que dar atenção a aspectos como comércio, por exemplo (tal qual o fez Botero, *v.g.*), buscou priorizar questões como a promulgação de leis e o inculcar das corretas doutrinas para a manutenção da *Commonwealth*. Nada obstante, o historiador afirma que é possível encontrar recomendações em relação a aspectos tributários, ao bem público e ao papel de organizações no empreendimento do comércio exterior. Nesse sentido, referido analista traz algumas listas de "bens temporais" cuja promoção seria, na visão de Hobbes, tarefa cometida ao soberano. Dessa forma, em *Elements of Law*, *v.g.*, o bem temporal do povo dividir-se-ia em quatro categorias principais: (i) multidão; (ii) comodidade da vida; (iii) paz entre os integrantes, paz interior e (iv) defesa contra o poder estrangeiro. Em *De Cive*, o rol se altera ligeiramente: "Levando-se em conta apenas esta vida, as coisas boas de que os cidadãos podem desfrutar são de quatro categorias: 1) defesa em relação a inimigos externos; 2) preservação da paz interna; 3) aquisição de riqueza, tanto quanto tal seja compatível com a segurança pública; 4) pleno gozo de uma inocente liberdade"[1055]. O historiador afirma que este rol apresenta grande similaridade com o elaborado por Botero, em *Relatione della republica venetiana,* quando o piemontês assevera que "aquele que deseja manter seus súditos contentes e quietos deveria lhes fornecer abundância, justiça, paz e uma certa liberdade virtuosa"[1056]. Na leitura de Malcolm, todos estes bens temporais, para Hobbes, poderiam ser resumidos em uma única

---

[1054] Ibid., p. 116.

[1055] "Regarding this life only, the good things citizens may enjoy can be put into four categories: 1) defence from external enemies; 2) preservation of internal peace; 3) acquisition of wealth, so far as this is consistent with public security; 4) full enjoyment of innocent liberty", ibid., p. 117. No original, resta assim disposto: "The benefits of subjects respecting this life only, may be distributed into foure kindes. 1. That they be defended against forraign enemies. 2. That Peace be preserved at home. 3. That they be enrich't as much as may consist with publique security. 4. That they enjoy a harmelesse liberty", HOBBES (1651), p. 62.

[1056] BOTERO, Giovanni. *Relatione della republica venetiana*. Veneza: Giorgio Varisco, 1605. p. 74: "Il perche chi gli vuole tener contenti, e quieti, deue procurare loro l'abbondanza, la guistitia, la pace & vna certa honesta libertà".

expressão, já aqui mencionada: *"salus populi"*, expressão em que *"salus"* designaria a preservação do povo pela manutenção da paz, estando aí abarcada não apenas a preservação pura e simples, mas, ademais, outras formas de bem-estar[1057]. Com propriedade, Malcolm observa, a propósito, que a locução *"salus populi suprema lex esto"* é imperativo recorrentemente invocado entre os teóricos da razão de Estado, para fins de expressar a preponderância desta (enquanto norma mais elevada) frente às leis e ações políticas ordinárias, podendo, nessa medida, portanto, anulá-las (exemplo eminente deste pensamento encontra-se em Scipione Ammirato). E, nesse diapasão, lembra o historiador haver sido concepção ardentemente defendida por Hobbes a ideia de que a segurança e o bem-estar do povo devem, a partir da *interpretação do soberano*, sobrepujar exigências de caráter jurídico, consuetudinário, religioso ou moral[1058]. Nessa mesma toada, em *De Cive*, o filósofo aponta que o soberano pode fazer *"qualquer coisa"* que lhe pareça propensa a subverter – pela força ou pela astúcia, pela habilidade – o poder estrangeiro que teme[1059]. Malcolm, a partir da utilização, por Hobbes, desta locução *"qualquer coisa"*, assevera que o tom é assemelhado ao utilizado justamente por Lipsius, quando trata das *"fraudes médias"* (categoria contestada por Naudé). Com efeito, na visão do analista, esta expressão *("qualquer coisa")* bem revela a disposição de Hobbes em reprimir transgressões extremas que pudessem exibir potencial para pôr em xeque a *Commonwealth,* indo mesmo além do que defendido pelos teóricos da razão de Estado (possível exceção feita a Gabriel Naudé)[1060].

[1057] Provinda do brocardo romano *"salus populi suprema lex esto"*, não estaria aí abarcada pura e simplesmente a preservação da vida do povo, mas também dos seus benefícios, dos seus bens. Nesse sentido, Malcolm cita Hobbes: "The Office of the Soveraign ... consisteth in ... the procuration of *the safety of the people* ... But by Safety here, is not meant a bare Preservation, but also all other Contentments of life, which every man by lawfull Industry, without danger, or hurt to the Common-wealth, shall acquire to himselfe" (MALCOLM, op. cit., p. 117); em tradução nossa: "O Ofício do Soberano (...) consiste em (...) fornecer *a segurança do povo* (...) Mas Segurança aqui não quer dizer uma Preservação nua, mas também todos os outros Contentamentos da vida, os quais todo homem, por Indústria legal, sem perigo ou malferimento à Commonwealth, deverá adquirir para si próprio".

[1058] Ibid., p. 117.

[1059] "in *De cive* he argued that sovereign rulers 'may also do anything that seems likely to subvert, by force or by craft, the power of foreigners whom they fear'" (Ibid., p. 117); em tradução nossa: "em *De cive*, ele argumentou que os governantes soberanos 'podem também fazer qualquer coisa que pareça subverter, pela força ou pela astúcia, o poder de estrangeiros que eles temem'".

[1060] A propósito, Malcolm aponta para a utilização, em Hobbes, de um argumento de proporção quanto ao número de assassinatos na passagem que segue, retirada de Behemoth: "In *Behemoth* the principal speaker first explains that the Civil War was caused by 'the incitement of Presbyterian ministers' and then estimates that 'near 100,000 persons' died as a result. He suggests: 'Had it not been much better that those seditious ministers, which were not perhaps 1000, had been all killed before they had preached? It had been (I confess) a great massacre; but the killing of 100,000 is a greater'" (Ibid., p. 118); em tradução nossa: "Em *Behemoth*, o principal interlocutor primeiro explica que a Guerra Civil foi causada pela 'incitação dos ministros Presbiterianos' e então estima que 'perto de 100.000 pessoas' morreram como resultado. Ele sugere: 'Não teria sido muito melhor que aqueles ministros sediciosos, os quais talvez não fossem 1000, tivesse todos sido assassinados antes que eles tivessem pregado? Teria sido (eu confesso) um grande massacre; mas o assassinato de 100.000 é muito maior".

A partir de tais evidências, mostra-se razoável, na leitura do historiador, apontar a existência de algumas convergências entre a teoria hobbesiana e as doutrinas respeitantes à razão de Estado; alguns elementos gerais e algumas consonâncias pontuais poderiam justificar a reivindicação de conexão. Mas, a bem ver e ao final das contas, as duas doutrinas acabam por se distanciarem, *o que faz com que Hobbes não possa ser compreendido como o apogeu da razão da Estado.* O filósofo inglês não traz instruções detalhadas sobre uma "arte de governar"; de igual sorte, não arrola – de maneira explícita e exaustiva – situações, casos, exemplos respeitantes às ações militares ou políticas da história grega, romana ou da Europa de seu tempo (proceder que era recorrente entre os autores da razão de Estado). E tal, segundo Malcolm, não é por acaso. Trata-se de um *outro gênero teórico-político,* amparado em *outro paradigma.* Na visão do historiador, a técnica de arrolar exemplos e situações históricas com o fito de corroborar as convicções e posições adotadas pelo autor traz consigo uma ideia de valorização da *prudência* enquanto derivação da *experiência*[1061].

O historiador assevera que, nada obstante Hobbes conceda que um alto grau de prudência é importante ao conselheiro e se afigura necessário para bem governar um Estado, ao pensador de Malmesbury a utilização de encadeamentos fáticos passados com o fito de justificar e projetar ações a eventos futuros pode trazer conjecturas de caráter falacioso, na medida em que tal forma de proceder alija importantes circunstâncias, próprias e específicas da contemporaneidade, que deixam de ser analisadas ante a prestigiação preponderante dos acontecimentos remotos. E, em uma situação na qual falta a certeza – em uma doutrina ou em uma crença –, as pessoas tendem a promover distorções, adequando-se a suas paixões e interesses, daí a rejeição veemente do pensador inglês a uma "política da prudência", cujos defensores foram comparados por Hobbes a vermes mordiscando as entranhas do Estado[1062]. Antes que "prudência", Hobbes desejava fornecer *"ciência",* um sistema dotado de regras certas, conhecimentos exatos. Para além do conhecimento de uma arte de governar, tratava-se

---

[1061] Ibid., p. 118.

[1062] A passagem a que faz referência Malcolm encontra-se em *Leviatã:* "Another infirmity of a commonwealth, is the immoderate greatness of a town, when it is able to furnish out of its own circuit, the number, and expense of a great army: as also the great number of corporations; which are as it were many lesser commonwealths in the bowels of a greater, like worms in the entrails of a natural man. To which may be added, the liberty of disputing against absolute power, by pretenders to political prudence; which though bred for the most part in the lees of perpetually meddling, with the fundamental laws, to the molestation of the commonwealth; like the little worms, which physicians call ascarides", HOBBES (1946), p. 218. Em tradução nossa: "Outra enfermidade da commonwealth é a grandeza imoderada de uma cidade, quando ela é capaz de fornecer para fora de seu âmbito o contingente e as despesas de um grande exército; assim como constitui uma enfermidade o grande número de corporações, que são como que muitas commonwealth menores nas entranhas de uma maior, como vermes nas entranhas do homem natural. Ao que pode ser acrescentada a liberdade de contestar o poder absoluto, por parte dos fingidores da prudência política, criados nas fezes da intromissão perpétua – com as leis fundamentais – para molestar a commonwealth, como os pequenos vermes, que os médicos chamam ascárides".

de fornecer elementos hábeis a guarnecer uma autêntica ciência; uma ciência que pudesse demonstrar a imprescindibilidade de um bom governo e a imprescindibilidade de um tal governo ser dotado de determinados atributos que lhe seriam fundamentais e inafastáveis. Nesse sentido, se, no trato cotidiano da ação política, Hobbes podia consentir quanto à necessidade de o governante ser dotado de uma certa prudência – comparando tal às habilidades de um jogador de tênis –, no que diz respeito à fundação e manutenção do Estado, entretanto, isso, meramente, não poderia bastar: far-se-ia necessário, para além das habilidades do jogo de tênis, haver regras certas, tais como as provindas da aritmética e da geometria[1063]. Isto, na visão de Malcolm, *afastaria o pensador inglês dos teóricos da razão de Estado.* Todavia, é preciso nuançar esse pensamento de Malcolm. Se, de um lado, é bem verdade que encontramos em Hobbes um nível de precisão científica no trato da política que não era comum e claramente desbordava do correntemente encontrado entre os teóricos da razão de Estado, vale apontar, por outro lado, que, em Botero, por exemplo, já começa a se revelar uma preocupação em relação ao trato preciso da informação, ao recolhimento de dados (importante assinalar que, em Botero, nascem os lineamentos para o desenvolvimento da aritmética política, estatística, também para a demografia e para a economia política, que, indiscutivelmente, serão vistas, mais tarde, como autênticos conhecimentos científicos), ao estabelecimento de diretrizes claras no agir político, todo este complexo conformando a razão de Estado enquanto *saber* destinado a fazer crescer e conservar a dominação estatal; enquanto indiscutível *ciência do Estado.*

Malcolm atenta para o fato de a teoria política "científica" hobbesiana ser, ao menos em certa medida, fundada em definições e suas vinculações. Nesse sentido, em Hobbes, ao contrário dos teóricos da prudência política, uma ação apenas poderia ser, com certeza, adjetivada de *injusta* se, e somente se, *violasse o pacto*, na medida em que a justiça das ações era definida com base no *contrato* entabulado e no que dito na *lei*, expressão última da vontade soberana. Transgressão do contrato era igual a injustiça perpetrada. De igual sorte, o historiador assevera que categorias imaginárias, tais como a plenitude de direitos naturais ou a sua transferência a um terceiro, estariam, em Hobbes, esteadas em análises que descreviam o comportamento humano e as repercussões próprias às ações humanas. Neste diapasão, Malcolm observa que o filósofo inglês, claramente, tencionava elaborar uma teoria que ultrapassasse, que fosse consideravelmente além daquela tecida pelos autores da razão de Estado. A fundamentar tal argumento, Malcolm aponta que os termos utilizados por Hobbes

[1063] MALCOLM, op. cit., p. 119.

eram essencialmente termos *jurídicos* como "direitos", "contratos", "contratantes", "convênios", "pactos", "autoridade", expressões que não costumavam ser utilizadas pelos teóricos da razão de Estado, os quais, na visão do historiador, faziam uso, quase na integralidade, de termos *"descritivos"*[1064].

O fato de Hobbes haver almejado ir além da proposição teórica levada a efeito pelos escritores da razão de Estado não significa, por outro lado, que ele considerasse irrelevantes as preocupações destes; a teoria política hobbesiana pode bem ser vista, em certa medida, como uma *busca de soluções para os problemas levantados pelos teóricos da razão de Estado.* Malcolm dá o exemplo do conceito de *"interesse"*, o qual teria assumido, junto a teóricos da razão de Estado, uma posição intermediária, incerta, estando situado *"entre o subjetivo e o objetivo"*. O filósofo inglês, a seu turno, teria estabelecido um sistema em que o uso subjetivo – e, pois, incerto, cambiante, conflitante – era reconhecido; todavia, estaria vinculado a um conjunto de valores de nível superior, de ordem objetiva, relacionados ao bem, às leis naturais, à moralidade, à preservação da vida, âmbito em relação ao qual todos devem, em seus exames, estar de acordo[1065]. Tais valores de cunho natural são imutáveis, e devem assim ser reconhecidos; *casualiter*, entretanto, podem vir a ser nuançados pelo próprio indivíduo. Aí estão, dessarte, os dois âmbitos do interesse: um objetivo, primário, inerente às exigências de preservação da vida, das leis naturais, da moralidade, e um subjetivo, atinente à obtenção de bens particulares, pessoais, subjetivos. Nesse sentido, Hobbes, por meio dessa solene separação, teria logrado resolver esta questão inerente ao subjetivismo que permeava a concepção de interesse nas teorias da razão de Estado e as eventuais rupturas havidas no âmbito da moralidade. A propósito, vale mencionar que Denis Diderot observa que, no entendimento de Hobbes, a Moral é a *ciência das leis naturais,* das coisas que são boas ou más na sociedade[1066], e os valores subjetivos devem estar de acordo a estes ditames das Leis da Natureza, que teriam estabelecido as regras por meio das quais poderia haver a satisfação dos interesses dos indivíduos. Nada obstante, Hobbes teria logrado explicar, por meio de sua doutrina, como atos contrários a estes princípios fundamentais, atos, portanto, imorais, poderiam ver-se justificados (aqui a dissociação entre os dois âmbitos): atentados à moralidade poderiam se justificar na medida em que a lei mais primária de todas, aquela da

---

[1064] Ibid., p. 119.

[1065] Nesse sentido, ao mesmo tempo em que há a possibilidade, em Hobbes, de cada súdito promover uma avaliação subjetiva quanto à justiça da ação estatal (que, por exemplo, esteja a atentar contra a sua integridade ou a sua vida) – podendo, assim, individualmente resistir –, tal avaliação, por outro lado, somente será justa e legítima, do ponto de vista objetivo, se estiver de acordo com uma concepção de bem, de moralidade, de preservação da vida, de direito natural, concepção que é acessível e reconhecida por todos, em um plano que assume um grau de generalidade e objetividade.

[1066] DIDEROT, op. cit.

autopreservação, estivesse *ameaçada*. Estando em perigo a autoconservação, a ação violadora – não importa quão contrária possa ser à moralidade – não seria apenas permitida, mas necessária[1067]. Nesse sentido, assevera Malcolm, Hobbes unifica em uma única escala de valores aquilo que, de maneira ambígua, tratavam os doutrinadores da razão de Estado; haveria uma única pirâmide, um único âmbito de valores, o qual englobaria, em sua totalidade, as ações humanas, dentre elas, evidentemente, as políticas. Nesse sentido, propõe Malcolm: "Ao contrário dos teóricos da 'ragion di stato', Hobbes não teve de lidar com duas escalas de valores opostas que procediam de bases fundamentalmente diferentes; em vez disso, ele mostrou como elas estavam necessariamente relacionadas dentro de um único sistema global"[1068].

De igual sorte, no que respeita ao tema do *consentimento*, Hobbes teria resolvido as ambiguidades levantadas pelos teóricos da razão de Estado. Não se tratando de um mero auxílio psicológico que seria do interesse do soberano fomentar em seus súditos, o consentimento, para Hobbes, iria além: tratava-se de categoria *constitutiva da própria autoridade do poder soberano*, nesse sentido, o elemento que *funda* o edifício político. Malcolm observa que o pensador de Malmesbury reconhecia quão importante era a *"opinião"*. Mas não meramente a opinião que os súditos formavam em relação a tal ou qual ação adotada pelo soberano, em um momentâneo juízo da reputação em dadas e particulares circunstâncias. Hobbes entendia revestir-se de importância fundamental aquela opinião que os cidadãos nutrem em relação à *autoridade enquanto tal;* qual ideia os súditos faziam em relação à autoridade política. Esta seria a opinião por excelência. Na leitura do historiador, Hobbes conferiria uma importância ainda mais fundamental a este tópico do que os teóricos da razão de Estado, ressaltando que o filósofo inglês, em sua doutrina, tencionava abarcar, no âmbito da autoridade soberana, todas as formas de opinião, inclusive as de caráter religioso, na medida em que as crenças poderiam afetar a opinião dos súditos sobre a autoridade, comprometer a estrutura do poder, promover a divisão e, pois, arruinar a *Commonwealth*[1069].

[1067] "in any set of circumstances where self-preservation was endangered, an action that would secure it would be not only permitted but required, no matter how contrary it might be to the normal rules of morality", MALCOLM, op. cit., p. 120. Em tradução nossa: "em qualquer conjunto de circunstâncias em que a autopreservação estiver em perigo, uma ação que possa garanti-la não seria apenas permitida, mas necessária, por mais contrária que pudesse ser às regras normais da moralidade".

[1068] "Unlike the 'ragion di stato' theorists, Hobbes did not have to juggle with two opposing value-scales that proceeded on fundamentally different bases; rather, he showed how they were necessarily related within a single overall system", ibid., p. 120.

[1069] Vale temperar este entendimento de Malcolm, na medida em que, em Botero, a opinião dos súditos a respeito da autoridade soberana também se afigura tema de notável relevância (mesmo que, com efeito, o pensamento boteriano não pareça muito relativizar a crença religiosa – nada obstante Vasoli compreenda que a doutrina boteriana reveste a religião de um caráter eminentemente instrumental ao exercício do poder).

Daí por que, para Hobbes, seria imprescindível controlar e governar as crenças das pessoas, em um nível inaudito, se comparado aos autores da razão de Estado; e tal crença, na medida em que não poderia ser ordenada, forçada, deveria ser *conduzida* ao povo por intermédio da *educação* e da *persuasão*[1070].

Então Malcolm indaga-se se Hobbes sufragaria a ideia de esta "educação" e "persuasão" serem utilizadas, pelo governante, para inculcar nos seus súditos *crenças* reconhecidamente *falsas*. Poderia o soberano deliberadamente *enganar seu povo,* incutindo-lhe orientações desviadas da verdade? O historiador aponta para uma resposta *positiva,* asseverando que, em alguns momentos excepcionais, poderia ser aceito o inculcar de crenças falsas. Tal teria sido feito pelos "primeiros fundadores", pelos primeiros "legisladores das comunidades entre os gentios", e não apenas no que tange, estritamente, às práticas religiosas, mas também, *e.g.*, no sentido de argumentar que, em uma direta relação, as coisas que desagradavam aos deuses *também transgrediam a legislação, as normas estabelecidas.* Todavia, o historiador sublinha haver evidências no sentido de que o filósofo de Malmesbury não entendia tal método como o mais adequado e ideal. Com efeito, a manutenção das pessoas em crenças fraudulentas e obscurantismos poderia trazer, sem dúvidas, funestas consequências: "as pessoas cujas cabeças eram repletas de absurdidades e de falsas crenças estariam muito mais abertas à manipulação pelas partes interessadas, que podiam se utilizar dessas crenças para fazê-las se voltarem contra o seu soberano"[1071]. De fato, a conservação do povo na ignorância traria consigo a possibilidade de os súditos verem-se enganados com maior facilidade, podendo ser minadas as bases da autoridade, ante a corrupção do consentimento, com isso comprometendo toda a estrutura do edifício político. Malcolm aponta, inclusive, que Hobbes, ao tratar dos deveres do soberano, estabelece ser atitude transgressora destes manter o povo na ignorância e na desinformação quanto às bases e razões dos direitos fundamentais, devendo os súditos ser, verdadeira e diligentemente, ensinados quanto a (e com esteio em) tais direitos[1072]. Nesse sentido, o ideal seria inculcar no povo crenças e ideias *verdadeiras* quanto à natureza e aos fundamentos das normas e do poder, as *verdades* da "ciência" política estabelecida pelo filósofo inglês.

Nesse sentido, Malcolm afirma que – malgrado possa ser aceitável (a partir da doutrina hobbesiana) que, na gênese do Estado, quando de sua fundação, se tivesse lançado

---

[1070] MALCOLM, op. cit., p. 121. Vemos aqui claramente aparecer, no pensamento de Hobbes, a partir da leitura de Malcolm, um elemento alinhado à governamentalidade.
[1071] "people whose heads were filled with absurdities and false beliefs were much more open to manipulation by interested parties, who could use those beliefs to turn them against their sovereign", ibid., p. 121.
[1072] Ibid., p. 122.

mão da dissimulação, da "mentira nobre", da "fraude piedosa", a fim de, rapidamente, trazer à ordem as pessoas que se encontravam totalmente desgarradas de qualquer disciplina e organização – seria imperioso compreender que, em Hobbes, os indivíduos devem ser conduzidos à correta compreensão sobre as verdades inerentes à fundação da autoridade, à natureza das regras, à justificação do poder; tal, pensado a longo prazo, favoreceria a quietude e a conservação da *Commonwealth*. A partir daí, o historiador conclui que o filósofo inglês *sufragou um "princípio da publicidade"*, compreendido como o imperativo segundo o qual as pessoas devem conhecer as verdades sobre a justificação da autoridade, a razão dos atos e das regras e a natureza do poder político. Nesse sentido, não seria absurdo concluir que o programa hobbesiano para a humanidade tratar-se-ia de um *projeto em direção ao esclarecimento*[1073]. Dessa forma, Hobbes estabeleceria um imperativo ao governante, um compromisso no sentido de que este trilhasse um percurso dirigido à elucidação de seus súditos, à revelação das verdades do poder, da motivação das regras, do fundamento das ações políticas. Isso não quer dizer que Hobbes tenha elevado a verdade a uma categoria absoluta, de observância inafastável e irrefreável. Conforme a leitura de Malcolm, a verdade, em Hobbes, não exibe um caráter de exigência moral absoluta; o estabelecimento da distinção entre os âmbitos privado e público e a exteriorização, no âmbito público, por meio da fala e da escrita, dos atos políticos de maneira totalmente subordinada à interpretação do soberano e ao seu comando, por óbvio, abarcam situação de adoção da dissimulação, do calar, do mentir, da escolha do que dizer, do que manifestar, do que publicizar. O historiador aponta que, inclusive, a vida humana, de modo geral, exigiria uma certa teatralidade, simulação, dissimulação, um calar, um esconder, uma escolha do que dizer, observando que nem todos os pensamentos que correm livres nas mentes das pessoas poderiam ser tranquilamente tornados públicos[1074].

Nesse diapasão, nada obstante Hobbes entendesse adequado ter-se como norte o imperativo da verdade, devendo estar na pauta do soberano a revelação dos reais fundamentos e das naturezas das normas e da autoridade, tal forma de agir não seria necessariamente a única, e talvez sequer a mais eficaz, sobretudo no que respeita às pessoas mais simples, incapazes de compreender a complexidade da natureza da norma, da necessidade do poder, do fundamento da autoridade. Nesse sentido, além da ameaça da punição, um certo grau de

---

[1073] Ibid., p. 122.

[1074] Ibid., p. 122. Aqui parece-nos revelar-se uma similitude indisfarçável entre as doutrinas hobbesiana e da razão de Estado. Com efeito, consoante vimos, afigura-se de fundamental relevância aos pensadores da razão de Estado a teorização em torno do segredo, da publicidade, do calar, do mentir, do enganar, do falar a verdade. Tema que segue ostentando uma atualidade indiscutível. Podemos, a propósito, asseverar que o controle da informação atualmente é, mais do que nunca, *questão de razão de Estado.*

teatralidade poderia se fazer necessário, a fim de manter as pessoas em ordem para a preservação da *Commonwealth* – aqui, diga-se de passagem, a correspondência com as teorias da razão de Estado nos parece evidente. Nesse sentido, Malcolm lembra da figura do Leviatã que, consoante se pode bem ver na imagem do frontispício, manteria as pessoas unidas, orgulhosas, em admiração, os olhos fitos nesse autômato gigante que porta a espada e a crossa[1075]. No que tange à utilização da mentira, da crença fraudulenta, da dissimulação, do engodo, da simulação nas ações políticas, Hobbes, segundo o historiador, não teria tido problemas em aceitá-la em circunstâncias específicas, tendo em vista a preservação da *Commonwealth*. Todavia – levando-se em conta o "princípio da publicidade", sufragado pela doutrina do filósofo inglês –, na medida em que os súditos fossem evoluindo no esclarecimento, abandonando a ignorância, deveria o soberano, paulatinamente, ir revelando a natureza do poder, a necessidade da autoridade, os fundamentos das leis. Conforme as pessoas se afigurassem mais capazes de compreender a realidade e as ações políticas, *mais o nível de segredo e de desorientação deveria ser reduzido.* Nesse sentido, Malcolm aponta que, caso o povo compreendesse, *v.g.*, as razões pelas quais se devesse empreender uma guerra preventiva, em ordem a favorecer a preservação da organização política, não haveria necessidade de o soberano incutir crenças falsas ou se utilizar de pretextos para lograr levá-la a efeito sem que se deflagrassem sedições. Por conseguinte, deveria haver um *processo em direção ao esclarecimento,* estando aí, de certo modo, implicado também o soberano. Na leitura de Malcolm, portanto, se, de um lado, Hobbes bem conhecia os meandros das ações políticas e a necessidade da dissimulação, da fraude, do ocultamento, a imprescindibilidade – por ora – da conservação dos segredos de Estado, almejava, de outra parte, por sua doutrina, fazer ultrapassar este estágio, substituindo-o por algo melhor; mais consentâneo, arriscamos dizer, à moralidade.

Quanto à relação entabulada entre as doutrinas hobbesiana e da razão de Estado, podemos asseverar que, a partir da leitura de Malcolm, Hobbes, por certo, não se apresenta como o apogeu da *raison d'État*, mas como uma tentativa de superação desta. Verifica-se aí uma ruptura paradigmática, com a adoção de elementos e pressupostos distintos por parte do filósofo inglês, malgrado – como se pôde verificar – seja inegável perceber-se a existência de indiscutíveis pontos de conexão e de influência.

[1075] A figura pode ser vista, *e.g.*, em <http://www.rmfonline.it/wp-content/uploads/2015/07/leviatano.jpg>. Acesso em: 5 nov. 2018.

9.2.4 A Compreensão de Gianfranco Borrelli

A abordagem de Gianfranco Borrelli sobre a relação entre Hobbes e a ideia de razão de Estado é um pouco diversa e nos é exposta por Rodolfo Jacarandá em sua obra. Ao filósofo italiano, associar-se o pensador de Malmesbury à razão de Estado por meio da ideia de concentração do poder estatal (o que beiraria à obviedade) não se afiguraria tão fundamental quanto observar e aquilatar a proposta específica contida no Leviatã relacionada à *inovação dos mecanismos de disciplinamento social* (aqui claramente vemos o pensador italiano fazer dirigir-se o pêndulo em direção ao polo *governativo* da máquina bipolar). Há aí uma seara de técnicas de controle social que não pode, na visão de Borrelli, ver-se alijada. Na visão do italiano, a originalidade contida no pensamento hobbesiano foi justamente a de conceber uma disciplina de interesses, em um cenário no qual se percebe a existência de uma troca entre *proteção* e *obediência*. Sua teoria sugere que fora desta disciplina política nenhuma outra representação da autoridade soberana é factível. O interesse particular encontra sua representação no Leviatã, refere-se a esta soberania e reconhece o poder absoluto desta. Jacarandá aponta que a *temporalidade estável* do Leviatã afigura-se imprescindível para a *conservação da ordem política*, viabilizando, assim, o desenvolvimento positivo de uma dinâmica de realização dos interesses individuais[1076]. Motivado pela satisfação de seus próprios interesses, o indivíduo vai se dispor à *autodisciplina;* enquanto que, na representação da soberania, ele encontra as garantias hábeis à preservação de sua vida, à sua segurança e à possibilidade de seu desenvolvimento e bem-estar. Nesse sentido, Borrelli afirma que aquele cidadão dotado de sabedoria vai reconhecer a positividade da disciplina enquanto *virtude* e *obrigação política* e, nesse passo, vai acolher, de maneira ativa e receptiva, os instrumentos da disciplina institucional determinada pelo poder soberano (percebe-se aqui claramente o encadeamento, promovido pelo autor, de elementos de ordem governamental na teoria hobbesiana). Dessa forma, Borrelli assevera que Hobbes logra ultrapassar a lógica dos rígidos paradigmas de conservação propostos pelas teorias da razão de Estado, por meio justamente desta *circularidade* que o filósofo propõe entre obediência e proteção, dando ensanchas à conjugação da *autodisciplina* com a *disciplina político-jurídica.* A lei civil, dessa forma, é vislumbrada como ordenamento jurídico produtor de obediência, instrumento positivo de disciplina[1077]. Nesse diapasão, a lei, antes que instrumento

[1076] JACARANDÁ, op. cit., p. 344.
[1077] Ibid., p. 344.

repressor da iniciativa do cidadão, buscaria, em verdade, *disciplinar sua conduta*, reclamando-lhe obediência e, assim, exitosamente cuidando da lacuna que nem a religião nem a prudência política teriam se afigurado capazes de adequadamente preencher. Nada obstante, o filósofo italiano reconhece que *Hobbes não teria logrado se distanciar claramente das doutrinas da razão de Estado* no que tange a temas como a relação entre os Estados e a justificação do castigo, evidente afronta ao imperativo próprio ao direito natural de conservação da vida do indivíduo.

Assim, a teoria hobbesiana, esteada no binômio obediência-proteção ingressa na malha teórica da ideia de razão de Estado, mas de forma diferente daquela levada a cabo até a primeira metade do século XVII, com base no paradigma conservativo da prudência política. Jacarandá, nesse passo, cita oito itens do que Borrelli compreende como, em síntese, os pontos fundamentais da razão de Estado neste período:

> (i) a concentração e a tendência autônoma de uma esfera do agir político, a prudência política; (ii) a prudência política deve ser analisada como um código técnico cujos dispositivos operam para transmitir o comando de modo mais eficaz; (iii) a simulação e a dissimulação são fundamentais para a conservação porque neutralizam conflitos e impõem disciplina hierárquica; (iv) a utilização racional da dinâmica do tempo; (v) a produção de obediência para formação do consenso; (vi) afastar a influência dos assuntos privados dos negócios públicos; (vii) os dispositivos da razão de Estado funcionam no exercício do governo como prerrogativas arbitrárias difíceis de serem controladas pelo direito público; (viii) a prudência dita as regras para o uso articulado da força, com o objetivo de convertê-la em código técnico de intervenção política[1078].

Há, portanto, no período, conforme Borrelli, um acento bastante evidente no paradigma da prudência. A partir da segunda metade do século XVII tem lugar uma inflexão nada negligenciável na cena política, apresentando-se a ideia de *scambio politico*. Tal concepção constituir-se-á na devida representação "dos poderes que estão se constituindo através da forma inédita do contrato social"[1079]. Na visão de Borrelli, *Hobbes é aquele que primeiro percebe tal realidade e conscientemente teoriza a respeito,* expondo desde uma nova antropologia até específicas definições relacionadas ao processo de autorização do poder e de esteio da autoridade soberana, apresentando, assim – para muito além do paradigma da *prudentia* –, uma doutrina integral de justificação e de fundamentação do poder político.

[1078] Ibid., p. 345.
[1079] Ibid., p. 345.

9.3 LIMIAR

Cabe enfatizar que, nada obstante Hobbes teorize um poder soberano absoluto, sua filosofia afigura-se uma filosofia, sobretudo, *do indivíduo*. Senellart ressalta que, para o filósofo inglês, o Estado é concebido para *proteger a vida do cidadão*, de modo que a segurança pública é alcançada na segurança de cada um. Há, em Hobbes, um *individualismo radical*. O poder do soberano é sem limites para o fim de justamente cumprir sua vocação precípua e última: proteger a vida do indivíduo[1080]. Vale lembrar que o pensador de Malmesbury acaba, inclusive, por legitimar o cidadão a, *individualmente, opor resistência* ao agir do soberano que considerar injusto e atentatório à sua vida; nesse passo, poderá resistir ao atributo por excelência mais veemente do poder soberano, o *vitae necisque potestas*, na medida em que "ninguém é obrigado a consentir com sua morte", o pacto retirando sua razão de ser precisamente na preservação da vida do indivíduo. Diante da ameaça a seu bem mais precioso, é lícito ao súdito quebrar o pacto e reivindicar sua vida por exigências de direito natural. Há, portanto, um *direito natural à preservação*, à própria conservação, um direito de salvar a sua vida, e que se sobrepõe a toda outra imposição. É nesse diapasão – a nosso sentir – que podemos distinguir a soberania hobbesiana do mero exercício de uma relação senhor-escravo, por exemplo. Nada obstante o soberano seja, em Hobbes, detentor de um poder absoluto, a soberania apenas é sem limites e se justifica ante a observância do mais elementar dos direitos, o direito natural à preservação da vida. Dessa forma, o soberano deve observar este direito natural – não transferível, vale lembrar, por ocasião do pacto. Poder-se-ia, nesse norte, conceber como soberano aquele que, a despeito do poder absoluto sobre seus súditos, *protege e preserva a vida destes;* estes lhe conferem *obediência*, em troca de *proteção*, de preservação de suas vidas (conforme bem acentuou Borrelli). Portanto, frente a um senhor que não observa tal preceito, que, mesmo ante a submissão de seus comandados, não tem nenhuma consideração, pouco ligando à preservação da vida destes, ao fornecimento de proteção em troca da obediência recebida, aí, com efeito, ultrapassamos o limiar, saindo do âmbito da soberania hobbesiana e ingressando no âmbito puro e simples da escravidão e da tirania. Dessa forma, o limite deste poder soberano "sem limites", concebido por Hobbes como absoluto, é precisamente os direitos naturais, sobretudo o direito natural à conservação da vida. A filosofia contratual de Thomas Hobbes, nesse sentido, não perde de vista esta finalidade precípua: o Estado foi concebido para *conferir segurança ao indivíduo* e, dessa forma, para *promover a preservação da sua vida,* permitindo-lhe, assim, prosperar.

[1080] SENELLART (1989), p. 101.

Por outro lado, Hobbes nos aponta que, sem soberania, não há paz, vigorando, pura e simplesmente, a fraude e a força. No estado de natureza, embora os indivíduos tenham consciência das leis naturais, tenham noção de justiça, saibam o que deve ser feito para se preservarem e para lograrem prosperar em conjunto, não conseguem fazê-lo, esvaindo-se toda possibilidade de efetiva implementação da justiça, ante o imperativo por excelência que é o de preservar a si próprio, guardar-se da ameaça que o outro representa, reinando uma desconfiança generalizada ante a possibilidade, sempre iminente, do atentado à vida. Dessa forma, no estado natural, a preservação da própria vida e da integridade é toda a justiça, é toda a moralidade que efetivamente há. E, da mesma forma como os Estados – que, ainda hoje, seguem em estado de natureza –, os indivíduos, em tal condição natural, devem sempre buscar reafirmar sua potência; do contrário, sucumbirão. No estado de natureza, vige apenas o imperativo de preservação, a força do desejo e do medo. Não há possibilidade de troca, de prosperidade, de tranquilidade. Os indivíduos estão sempre ante a ameaça constante do próximo, o que não pode senão levar a uma vida pobre e breve. É nesse sentido que o contrato afigura-se imprescindível; não há possibilidade de estado civil sem que haja soberania. E vale observar, *en passant*, que, curiosamente, o imperativo de *conservação,* que catapultará o indivíduo ao estado civil, será justamente (deslocando-se agora para o Estado) *o imperativo por excelência que viabilizará a ação da razão de Estado* – tanto em seu aspecto governativo quanto naquele inerente à exceção soberana –, deflagrada por motivos de necessidade.

É nesse passo que a filosofia hobbesiana evidentemente conferirá todo o relevo ao poder soberano. A soberania será o elemento fundamental com vistas a se garantir a segurança e a paz. Em troca da obediência dos indivíduos, o soberano lhes conferirá proteção, a fim de que, no estado civil, possam assim se desenvolver, o tanto quanto a estrutura da *Commonwealth*, em sua higidez, assim o permitir.

Dessa forma, considerada a máquina bipolar de Giorgio Agamben, percebemos que a doutrina hobbesiana faz claramente o pêndulo retornar, de maneira preponderante, em direção ao *polo da soberania*. Em Hobbes, efetivamente, vislumbramos uma ação política que, indubitavelmente é impositiva, é constrangedora, é ameaçadora, é coercitiva (há necessidade de uma potência coativa) e, quando for necessário, será também legitimamente violenta, a fim de adequar os indivíduos no respeito da lei civil. Nesse sentido, nada obstante possamos lobrigar, a partir da interpretação de Borrelli, elementos tendentes a se interpretar uma ação política dirigida, ademais, ao polo do governo, a preponderância se dá, indiscutivelmente e sem dúvidas, em direção ao flanco do poder soberano.

Mas, a nosso ver, seria incorreto afastar-se uma relação entre a teoria hobbesiana e as doutrinas respeitantes à razão de Estado. Com efeito, há uma série de elementos na filosofia do inglês passíveis de serem claramente identificados como questões inerentes e de efetiva relevância à razão de Estado. Podemos citar, primeiramente, as categorias do interesse, do medo, da necessidade e da conservação, ideias absolutamente fundamentais para Hobbes – sendo justamente aquelas que ensejarão uma exigência de passagem do estado de natureza para o estado civil – e que, de igual sorte, se revestirão de importância capital para o estudo da razão de Estado (diga-se, de passagem, que o argumento do medo, como veremos, terá uma relevância primordial para fins de implementação mesmo da lógica contemporânea das *razões de segurança;* da mesma forma, a citada preponderância do interesse público sobre o interesse privado é concepção fundamental à razão de Estado, justificando, inclusive atualmente, a tomada de medidas *a priori* atentatórias a direitos e garantias fundamentais, mas justificadas em nome da coletividade, do interesse público; tal tema está, ainda hoje e de maneira candente, na ordem do dia). O binômio proteção-obediência (acentuado por Borrelli), de igual sorte, terá uma importância capital para a operabilidade da razão de Estado, nomeadamente em sua face governativa, como é possível se vislumbrar, inclusive, a partir do arquétipo pastoral. A mencionada questão da reputação e da opinião pública, da mesma forma, são concepções relativamente às quais homens de Estado e teóricos se preocupavam ao tempo dos debates explícitos em torno da razão de Estado (vale mencionar a respeito Botero, Naudé, de igual modo, os panfletos de Richelieu); a questão do trato da informação, do sigilo, do calar e do falar, da teatralidade, como vimos em Malcolm, são temas enfrentados por Hobbes e que muito diziam respeito, ademais, aos teóricos da razão de Estado; associada a tal questão a categoria da *prudência;* mesmo que Hobbes buscasse passar do paradigma da prudência para um paradigma científico-jurídico, é lícito apontar que a prudência não deixa de acompanhar Hobbes, quando, por exemplo, Malcolm aponta que, conforme o filósofo inglês, *nem tudo é dado aos súditos saberem, devendo-se bem dosar o que falar e o que calar.* Deve-se bem saber dosar esse "processo em direção ao esclarecimento" ("para o próprio bem dos súditos"), sendo aí, pois, ainda fundamentais os *arcana imperii*. Ademais, quando Malcolm está a tratar dos bens materiais cuja promoção seria, de acordo com *De Cive*, tarefa do soberano, o historiador percebe uma grande correspondência com o que dito a respeito por Botero, em *Relatione della republica venetiana,* obra na qual o piemontês assevera que deve o soberano manter os súditos contentes e quietos, devendo-lhes ser fornecida abundância, justiça, paz e uma certa liberdade virtuosa. Outrossim, Malcolm aponta que os bens temporais, a Hobbes, deveriam estar orientados a um fim precípuo e último: a *salus populi*. Ora, aqui é evidente a

conexão com as ideias próprias à razão de Estado (conectando-se mesmo a observações expostas por Gaines Post). E, a fim de garantir esta *salus populi*, o soberano poderia fazer *qualquer coisa*, sendo-lhe então dado exercer seu poder em toda a plenitude e ausência de limites. Na medida em que *salus populi suprema lex esto*, o príncipe poderá enganar, poderá dissimular, poderá, se necessário for, agir violentamente.

A nosso ver, o fato de Hobbes buscar um paradigma científico, em lugar de um paradigma baseado na prudência política, não desnatura a força operativa do conceito da razão de Estado em sua doutrina. Consoante já apontamos, se, por um lado, de fato, encontramos em Hobbes um nível de precisão científica no trato da política que não se afigurava comum entre os teóricos da razão de Estado, vale anotar, por outro lado, que, em Botero, por exemplo, já começa a se revelar uma preocupação quanto ao trato preciso da informação, ao recolhimento de dados (aí surgem os lineamentos iniciais à aritmética política, à estatística, à demografia, à economia política), ao estabelecimento de diretrizes claras no agir político, todo este complexo conformando a razão de Estado enquanto *saber* destinado a fazer crescer e conservar a dominação estatal; enquanto indiscutível *ciência do Estado.*

Por outro lado, temos dúvidas se as diferenças inerentes ao âmbito da moralidade – apontadas por Malcolm – teriam força suficiente para determinar um inequívoco desgarrar da doutrina hobbesiana em relação às concepções próprias à razão de Estado. Mesmo que entendamos que a noção de justo e de injusto, de certo e de errado é efetivamente devida ao indivíduo com o advento da imposição legal, a partir do estado civil, e que o soberano não estaria circunscrito a tais limitações, ainda assim esse poder sem limites do soberano deverá encontrar resistências, precisamente nas leis naturais. E um agir político que falte com a verdade e venha, de consequência, a acarretar porventura o comprometimento da vida humana[1081], ora, não poderíamos adjetivar tal agir de consentâneo às leis naturais. Nesse sentido, a nosso juízo, seria lícito concluir que poderíamos identificar, também em Hobbes, o funcionamento de uma *moralidade política* e a legitimidade de uma ação tomada a partir de

[1081] Basta perceber o que asseverado por Malcolm, no sentido de que, a despeito de a doutrina hobbesiana traduzir-se em um projeto em direção ao esclarecimento, seria dado, em determinados casos, ao soberano mentir aos seus súditos, enganá-los, calar, esconder, teatralizar, em ordem a resguardar a higidez da *Commonwealth*. Lembremos, ademais, do realce dado por Foucault (em *Il faut défendre la société*), quando se encontra a analisar o estado de natureza e sua passagem ao estado civil, relativamente às questões, fundamentais a Hobbes, da dissimulação, da astúcia, do engodo, das falsas representações de vontade, das incertezas travestidas de certeza, das relações de medo, das táticas de intimidação, das representações calculadas, do teatro das representações trocadas, das estratégias de conhecimento do adversário, das manifestações evidentes de vontade, conforme FOUCAULT (2001), p. 62. Vale apontar que tais elementos não desaparecerão com a instalação da *Commonwealth*, acabando, sim, por ganhar regulamentação e coerção em relação aos súditos; quanto aos Estados, persistirão de maneira impunível. Ora, todos esses temas são fundamentais às teorias da razão de Estado.

uma ponderação de valores e orientada à satisfação do interesse público. Em outras palavras, poderia haver uma quebra da moralidade, justificada por razões de utilidade pública, de interesse público. Ora, consoante nosso périplo já nos permite inferir, aí está operante uma ação política empreendida com esteio na razão de Estado. Nesse sentido, o fato de a aquilatação acerca do justo e do injusto, em relação ao súdito, ser deslocada para o âmbito inerente à observância do pacto não invalidaria, sob tal argumento, a nosso ver, a conexão da teoria hobbesiana com as doutrinas da razão de Estado[1082].

A propósito do que Meinecke chama de *"meio-termo utilitário da razão de Estado"*, vale mencionar sua lição, no sentido de que o soberano, em Hobbes, deverá, no interior do Estado, pautar suas ações por procedimentos *racionais* e *oportunos*, acabando por aí se destacarem três elementos fundamentais na ação política: (i) o *interesse*; (ii) o agir governativo com *razoabilidade* e (iii) a *oportunidade*; todas categorias flagrantemente importantes à doutrina da razão de Estado.

Igualmente, vimos de ver que Triomphe aponta para a existência de compatibilidades entre os pensamentos de Hobbes e Botero, partindo-se sobretudo das definições do piemontês quanto ao Estado (uma firme *dominação* sobre os povos) e à razão de Estado (o saber destinado sobretudo a promover a *conservação* de uma tal dominação). De fato, podemos aí verificar consonâncias com o pensamento hobbesiano. Referida autora, ademais, afirma que, na medida em que Hobbes supõe os indivíduos violentos, instintivos, maus e apaixonados, sendo a política, em Hobbes, erigida a partir do *medo*, do *risco*, do *perigo de morte,* a construção de uma *Commonwealth* se conformando a partir de tais pressupostos, tal invariavelmente acabará por repercutir na *razão de Estado hobbesiana*. Aqui, consoante já o ventilamos, entendemos haver uma efetiva atualidade em tais pensamentos hobbesianos, sobretudo no que toca à operabilidade dos dispositivos securitários, levados a efeito "por razões de segurança", conjuntura securitária esta que apresenta um paradigma que, indubitavelmente, está a adotar como suas categorias fundamentais e basilares, evidentemente, a *desconfiança* e o *medo* em relação ao outro (elementos que o Estado de direito deveria ter por função dissipar – ou, ao menos, mitigar). A diferença que vemos, assim, é que, enquanto Hobbes concebe a construção da *Commonwealth* justamente com o fito de debelar a desconfiança e o medo, este Estado, erigido a partir de tais

[1082] De todo modo, vale lembrar que Hobbes, nada obstante corroborasse a necessidade do segredo, do calar, dos *arcana imperii*, sufragou o que se poderia chamar de um *princípio da publicidade*, havendo Malcolm definido o projeto hobbesiano, repise-se, como um projeto *em direção ao esclarecimento*, o engano, a dissimulação, o desencontro de informações não aproveitando à *Commonwealth* a longo termo (muito ao contrário: manter os súditos no engano, de maneira persistente, seria uma armadilha, hábil a redundar na derrocada da organização política).

pressupostos (e que, hoje, entendemos, deveio *securitário*), acaba por reencontrar tais categorias sob a forma de argumentos, deslocando-as do polo da soberania para o polo do governo, e então servindo-se justamente destes sentimentos de desconfiança e de medo (os quais não lhe é mais interessante debelar) para, dessa forma, se justificar e legitimar a implementação das ações políticas de ordem securitária.

Outrossim, vale lembrar que Triomphe vislumbra, mesmo em Hobbes, uma conexão entre *necessidade* e *salvação pública.* A lei se estabeleceria como fundamento da autoridade política, sendo de se asseverar que a *salvação pública* viria, com efeito, pelo respeito à lei. Mas a autora aponta que já de há muito se sabe que a *necessidade faz a lei*, sendo fonte, por excelência, do direito. Seria lícito, nesses termos, promover (na visão de Triomphe), mesmo em Hobbes, uma correlação entre *necessidade* e *salvação pública,* o que acabaria por determinar uma visível sintonia e conexão entre a doutrina hobbesiana e as teorias da razão de Estado.

Ademais, Triomphe aponta para uma *fraqueza congênita no Estado,* o qual deveria sempre buscar acumular o máximo de direitos e poderes, a fim de bem se fortalecer e lograr se conservar. Nessa almejada *concentração de poder,* para fins de preservação estatal, encontrar-se-ia, de acordo com a pensadora, a *razão de Estado hobbesiana.*

Sobre a pergunta, se, em Hobbes, verifica-se o *apogeu ou o declínio do conceito,* talvez poderíamos responder no sentido do declínio, se considerássemos o âmbito da discussão explícita. A tratadística respeitante ao exame direto e pontual do conceito da razão de Estado escasseia nesta segunda metade do século XVII, consoante verificado nas percepções de Ferrari e Mattei. Todavia, se considerarmos a razão de Estado com base em sua operabilidade, a partir da ótica bipolar, própria à máquina agambeniana, então, a nosso ver, poderíamos falar em um apogeu. Com efeito, é em Hobbes que a face impositiva da razão de Estado surge com maior veemência, precisamente sob o viés da soberania. É bem verdade que se modifica o paradigma, passando-se de um modelo calcado na prudência política, na experiência, inclusive ainda bastante conectado aos imperativos da heteronomia, para um paradigma de ordem contratual, que perseguiria uma cientificidade, uma juridicidade, que encontra a legitimidade do poder a partir dos próprios indivíduos, com base em seu consentimento, um paradigma eminentemente ligado à lógica da autonomia. Com efeito, é preciso reconhecer que há mudanças manifestas empreendidas por conta da passagem do paradigma da prudência política ao modelo do contrato social. O estabelecimento, em Hobbes, da lei como fundamento da autoridade política (sendo o respeito à lei a garantia de preservação da segurança e da paz), o poder provindo a partir dos indivíduos, os quais por

consenso compreenderiam a necessidade de instituir um estado civil e transferir a expressiva parcela de seus direitos naturais a um soberano, ora, tal é uma mudança nada negligenciável (e bastante afastada, por exemplo, da concepção boteriana, que não via tamanha relevância nos indivíduos, negligenciava o papel da lei e tinha a prudência política em alta conta).

Mas deveríamos nos indagar se esta mudança, evidente e de importância inquestionável, seria capaz de nos levar à descontinuidade, no que toca à operabilidade da razão de Estado. Respondemos *negativamente*. Entendemos que a razão de Estado perpassa tal ruptura, sobrevive ao cisma e se projeta em direção aos tempos avançados da era moderna, flagrantemente alcançando mesmo nosso cotidiano político e nele operando por meio de *assinaturas* evidentes. A razão de Estado, a nosso ver, agora, enveredará em direção ao outro polo da máquina bipolar, o polo *governamental*.

Com efeito, Jacarandá nos ensina que, se, de um lado, os tratados respeitantes à razão de Estado cuidavam de um ou de outro aspecto da relação soberano-súdito, o *Leviatã*, enquanto teoria fundante de um vínculo contratual, redefine as relações constitutivas do próprio poder soberano[1083]. A despeito disso, o modelo contratual, que devirá preponderante, não defenestrará, de forma alguma, a razão de Estado. Haverá aí, uma relação de *complementariedade*, uma *operacionalidade recíproca*. A *prudenza* não deixará de exercer um papel fundamental na busca do *consenso social* (tarefa a qual, ressalta Jacarandá, nenhum autor negou ser difícil de cumprir)[1084]. De outra banda, os "dispositivos práticos da razão de Estado" não deixaram de se afigurar imprescindíveis à administração do governo, mesmo que as teorias da *ragion di Stato* tenham abandonado a condição, que outrora gozavam, de matriz do pensamento jurídico-político no que respeita aos temas de constituição e fundamentação da autoridade soberana. Nesse sentido, de fato, o paradigma do contrato sucede aquele da razão de Estado, no que toca à justificação do poder estatal; nesse diapasão, a *prudenza* cederá espaço à cientificidade, e a razão de Estado se colocará, não como o elemento por excelência, mas como um *elemento a mais*, um *instrumento*, ainda que persistindo como fundamental, mas um cúmplice dos elementos próprios à matriz contratual que ora toma lugar, em uma fina trama, percucientemente tecida na cena política. A razão de Estado, na leitura de Jacarandá, terá, a partir de agora, como desideratos fundamentais fortalecer o Estado territorial e o Estado nacional e auxiliar na tarefa que se colocará como o desafio estatal por excelência, a ser resumido no seguinte problema: *como incluir, cada vez mais, o maior número de vidas humanas possível nos termos deste contrato (já* a priori *entabulado)?* Nesse sentido, se

[1083] JACARANDÁ, op. cit., p. 345.
[1084] Ibid., p. 345-6.

Hobbes refunda, a partir do paradigma contratual, as bases constitutivas de justificação do poder estatal, o desafio, nos séculos XVIII e XIX, será o de empreender movimentos no sentido de *fazer incluir cada vez mais estes indivíduos nas malhas estatais, conduzindo suas condutas,* a fim de que devenham dóceis. Se o vínculo súdito-soberano é resgatado em Hobbes por meio do binômio obediência-proteção, a relação atual cidadão-Estado (contornando – no mais das vezes – um imperativo direto de repressão) dar-se-á, fundamentalmente, pela *condução de condutas*, pela busca de indivíduos dóceis, ajustados, orientados, conduzidos, que trabalharão utilmente em benefício dos interesses do Estado; em troca, este Estado fornecerá a estes indivíduos condições favoráveis de vida, a fim de que possam lograr satisfação, prazer, conforto, bem-estar (aí estará localizada a ação preponderante da razão de Estado a partir de agora). A obediência e a ação útil ao Estado é compensada com uma vida mansa, prazerosa e satisfeita (não se deixa aqui de seguir, pois, o que vaticinado por Botero e Hobbes: o indivíduo, obediente, deve ter uma vida de abundância, uma vida boa). Meinecke já havia constatado tal questão, asseverando que a doutrina hobbesiana daria azo ao surgimento tanto do individualismo quanto do utilitarismo. Aliás, vale referir que, para Meinecke, esta inflexão expressada no movimento de buscar incluir o maior número possível de indivíduos nos cálculos do Estado, este foi *o começo do fim.* As entidades estatais devieram, assim, gigantescas, populosas, poderosas, desgarrando-se da autêntica finalidade da razão de Estado, desembocando em uma trágica e recíproca aniquilação, consubstanciada, precisamente, no advento da Primeira Guerra Mundial (Meinecke lança o seu *Ideia da Razão de Estado* em 1924, portanto, no período entreguerras)[1085].

[1085] A Meinecke, há aí uma tríade funesta, consubstanciada na conjugação entre *militarismo*, *nacionalismo* e *capitalismo*. O advento do serviço militar obrigatório – aliado ao fenômeno da superpopulação – transformou as guerras em "guerras nacionais"; o capitalismo, a seu turno, com sua incitação ao desencadeamento de um processo infinito de inventividade, auxiliou decisivamente nesta transformação radical da concepção de guerra, conferindo, a propósito, consequências sulfúricas, até então jamais vistas, aos conflitos; em absoluto desprezo aos limites que outrora eram esquadrinhados por meio da razão de Estado: « Avec le service militaire obligatoire la guerre prit le nom de guerre nationale. De ce fait les instincts et les passions firent leur entré dans la guerre et la politique. Le service militaire obligatoire, accompagné des autres conquêtes du libéralisme, fit de l'Etat un Etat national, qui pouvait et devait se fixer dès lors des buts plus ambitieux que ne le faisait la grande puissance des siècles précédents, dirigée par les gouvernants et les cabinets. Unité du peuple et de l'Etat, telle fut l'aspiration de l'idée nationale qui prit l'ampleur de ce qu'on appelle le nationalisme. Ce qui revient à dire que les frottements de la politique européenne se multiplièrent d'une manière alarmante. Quelle avait été l'erreur de ceux qui espéraient que la participation du peuple à la vie de l'Etat – ou, comme disait Kant, la républicanisation des Etats – ferait diminuer les guerres ! Autrefois un Etat vaincu n'avait à regretter que la perte de provinces, une diminution de puissance que l'on pouvait calculer ; désormais on avait à déplorer la mort de frères et de compatriotes, et cette perte-là était incalculable. (...) le capitalisme moderne eut pour conséquence de développer à un degré inouï les capacités matérielles des grandes puissances de l'Europe. Celles-ci entrèrent alors dans la lutte les unes contre les autres, débordant de forces et d'énergie. Ces forces, elles les mirent toutes en jeu et les sacrifièrent entièrement, jusqu'à l'écroulement total de l'organisme européen. Militarisme, nationalisme, capitalisme, - on ne peut accuser isolément aucun de ces trois facteurs de nous avoir conduits au désastre. C'est

Para Michel Foucault – seguido de perto por Giorgio Agamben –, esta questão da vida que é, paulatinamente, cada vez mais, incluída na *polis*, nas malhas e nos cálculos do Estado, não pode ser acuradamente vista e examinada exclusivamente sob o polo do poder soberano. O fenômeno é mais amplo e um dos segredos da razão de Estado deste tempo do paradigma contratual, está na condução dos indivíduos, no governo de seus comportamentos na direção eficiente e ótima e, sobretudo, conforme a leitura de Jacarandá, na "produção, para fins de disciplinamento e exploração social, de uma permanente incapacidade dos indivíduos para exercerem suas liberdades no pacto político"[1086]. Trata-se do processo de *despolitização*

---

par leur rencontre fatale, mais très compréhensible, que les grandes nations européennes furent amenées d'abord au comble de leur puissance, puis dans un abîme qui pourrait encore causer la perte de celles qui parmi elles ont été victorieuses. C'est le capitalisme en premier lieu qui, en développant la grande industrie et en stimulant l'esprit d'invention, a mis à la disposition de la politique de puissance les énormes moyens techniques de la guerre. Ce sont eux qui ont permis d'obtenir, dans l'offensive comme dans la défense des résultats inconnus jusqu'alors. (...) Le capitalisme avait en outre donné naissance à une grande partie des objectifs pour lesquels on combattait. Aux buts du nationalisme, qui se trouvaient à l'intérieur de la vieille Europe, s'ajoutaient ceux de l'impérialisme situés à l'extérieur. Ceux-ci reposaient sur l'expansion du capitalisme national et finalement, sur celle de l'Europe surpeuplée. Cette surpopulation créa une structure sociale à tel point sensible qu'un désastre militaire devait fatalement amener un écroulement social et, de ce fait, la fin de l'ancienne monarchie. Dans l'ensemble, la guerre, la dernière arme et la plus forte de la raison d'Etat, n'était donc plus ce que celle-ci avait inclus jusqu'ici dans ses calculs ; elle était devenue une force diabolique qui se moquait des rênes tenues par la raison d'Etat et qui entraînait le cavalier dans les abîmes. La force avait submergé ses rivages. Les ambitions et les passions des peuples, unies avec les tentations des nouveaux moyens de guerre, créaient une atmosphère grosse de malheurs, où ne pouvait plus vivre une politique saine et réfléchie », MEINECKE, op. cit., p. 379-381. Em tradução nossa: "Com o serviço militar obrigatório, a guerra tomou o nome de guerra nacional. Deste fato os instintos e as paixões fizeram sua entrada na guerra e na política. O serviço militar obrigatório, acompanhado das outras conquistas do liberalismo, fizeram do Estado um Estado nacional, que podia e devia se fixar, desde então, objetivos mais ambiciosos que não o fazia a grande potência dos séculos precedentes, dirigida pelos governantes e pelos gabinetes. Unidade do povo e do Estado, tal foi a aspiração da ideia nacional que tomou a amplitude do que se chama nacionalismo. O que vem a dizer que as frotas da política europeia se multiplicaram de uma maneira alarmante. Qual tinha sido o erro daqueles que esperavam que a participação do povo na vida do Estado – ou, como dizia Kant, a republicanização dos Estados – faria diminuir as guerras! Outrora um Estado vencido não tinha a lamentar senão a perda de províncias, uma diminuição de potência que se podia calcular; doravante tinha-se de lamentar a morte de irmãos e de compatriotas, e esta perda era incalculável. (...) o capitalismo moderno teve por consequência desenvolver a um degrau inaudito as capacidades materiais das grandes potências da Europa. Estas entraram na luta umas contra as outras, desbordando forças e energia. Estas forças, elas as colocaram em jogo e as sacrificaram inteiramente, até o colapso total do organismo europeu. Militarismo, nacionalismo, capitalismo – não se pode acusar isoladamente nenhum destes três fatores de nos ter conduzido ao desastre. É por seu encontro fatal, mas muito compreensível, que as grandes nações europeias foram levadas, primeiro, ao cume de sua potência, em seguida, no abismo que poderia ainda causar a perda daquelas que entre elas foram vitoriosas. É o capitalismo em primeiro lugar que, desenvolvendo a grande indústria e estimulando o espírito de invenção, colocou à disposição da política de potência os enormes meios técnicos da guerra. São eles que permitiriam obter, tanto na ofensiva quanto na defesa, resultados não conhecidos até então. (...) O capitalismo tinha ademais dado nascimento a uma grande parte dos objetivos pelos quais se combatia. Aos objetivos do nacionalismo, que se encontravam no interior da velha Europa, se juntavam aqueles do imperialismo situados no exterior. Estes repousavam sobre a expansão do capitalismo nacional e finalmente, sobre aquela da Europa superpovoada. Esta superpopulação criou uma estrutura social a tal ponto sensível que um desastre militar devia fatalmente levar a um colapso social e, deste fato, ao fim da antiga monarquia. No conjunto, a guerra, a última arma e a mais forte da razão de Estado, não era então mais o que esta tinha incluído até aqui em seus cálculos; ela devinha uma força diabólica que ridicularizava as rédeas mantidas pela razão de Estado e que conduzia violentamente o cavaleiro aos abismos. A força tinha submergido suas margens. As ambições e as paixões dos povos, unidos com as tentações dos novos meios de guerra, criavam uma atmosfera grossa de infelicidades, em que não podia mais viver uma política sã e refletida".

[1086] JACARANDÁ, op. cit., p. 346.

do cidadão, tão reiteradamente alertado e denunciado por Agamben (e que – poderíamos dizer – vai ao encontro do pensamento hobbesiano). Com efeito, retomando a tese de Malcolm, no sentido de que Hobbes empreende um "processo rumo ao esclarecimento", em que progressivamente aos indivíduos devem ser dados a conhecer os fundamentos da autoridade e da soberania, agora, ante esta condição de permanente incapacidade política que se descortina (lembremos do contexto de *crise* que expusemos em nossa Introdução), não haveria mais mesmo a necessidade de se revelarem esses *arcana imperii;* esses segredos (já, em grande medida, ininteligíveis) poderiam assim restar ocultos para sempre no tabernáculo governamental. Afigurar-se-ia, dessa forma, suficiente incutir-se uma *crença* de verdade política, em relação à qual aos indivíduos não é mais possível contestar, na medida em que – emaranhados do jeito que estão – agora, mergulham em uma situação de docilidade e ignorância difícil de se desvencilhar[1087] e em relação à qual se encontram, inclusive, rematadamente convencidos e conformados. Mas, se, de um lado, a estratégia parece deveras eficiente – como podemos, até mesmo, empiricamente comprovar –, por outro, vale lembrar do alerta hobbesiano: uma razão de Estado orientada no sentido de incutir, no povo, falsas verdades, de maneira sistemática e persistente, afastando-o do esclarecimento, pode, alfim, voltar-se contra si mesma e arriscar a própria estrutura da organização política (a qual, a propósito, deve ter como uma de suas mais fundamentais bases o princípio da *confiança* – não pode haver política, sem um mínimo de confiança). Agamben, a seu turno, não sem razão, frequentemente aponta para este *ingovernável*, para o *inapreensível* que é ínsito ao humano; o filósofo italiano deposita aí suas esperanças de desativação desta máquina governamental ora em atividade, acreditando na capacidade infinita do humano de subverter a regra e de *"preferir não"*. Ignorar-se tal aspecto, nada obstante possa, de fato, trazer frutos imediatos na cena política, afigurar-se-á, na mesma medida, um proceder perigoso e nada alvissareiro, prenunciando a derrocada a longo termo, tal qual o pai da filosofia política moderna assim o vaticinou.

[1087] Ibid., p. 346. Quem dos cidadãos comuns, aliás, compreende os défices tributários ou previdenciários estatais, os altos e baixos das bolsas de valores ou as regras bancárias, monetárias ou comerciais? Quem dos indivíduos comuns compreende as "razões de segurança"? Tais elementos fazem parte dos arcanos do poder.

10 A RAZÃO DE ESTADO À ÉPOCA DO "ESTADO DAS RAZÕES DE SEGURANÇA"

"Pegue na mão de um homem que tenha trinta anos de experiência na vida da Corte e não te acomodes em um estado de falsa segurança. Vá antes ao outro extremo e veja inimigos potenciais em toda a parte. Deves manter teus olhos abertos e nunca ser apanhado cochilando. O Cardeal possui uma grande memória e um poder imenso. Acredite-me, ele jogará sujo contigo tão logo seja possível".
Alexandre Dumas (Les trois mousquetaires)[1088]

"Diga-me a verdade, não parece inteiramente razoável antecipar certos crimes que não podem ser punidos após terem sido praticados e buscar remediar o mal antes que os criminosos tenham-se tornado mestres de seus juízes? (...) Por mera suspeita, um erro menor ou um sonho que o príncipe tenha tido, por que não lhe seria permitido deter os súditos rebeldes e despreocupar-se punindo-os para a própria segurança deles? (...) Não é melhor prevenir crimes punindo inocentes do que se ver obrigado à triste necessidade de punir os culpados?"
Jean-Louis Guez de Balzac (Le Prince)[1089].

10.1 A TRANSFORMAÇÃO DE UMA RACIONALIDADE E A POLÍCIA ATUAL

Dizíamos que a polícia, em seu primeiro período de engendramento, século XVII até o início do século XVIII, revelou-se uma instituição que abarcou, amplamente, a vida dos indivíduos, suas relações entre si e com as coisas. Orientada não apenas ao viver, mas ao viver bem, ao viver cada vez melhor, cuidava das necessidades, das comodidades e dos lazeres, sempre tendo em mira o *bem comum,* entendido enquanto *utilidade pública*, *interesse público*. Consubstanciava-se em uma entidade eminentemente *urbana;* tratava da coexistência humana, sobretudo da coexistência densa, sendo uma "instituição da cidade". *A cidade não existiria sem a polícia,* de modo que, consoante Foucault apontou, *policiar é urbanizar*[1090]. Referida instituição demonstrará uma detida preocupação para com a vida humana, a circulação e as relações entre as pessoas, preocupando-se, ademais, com as coisas, as mercadorias, os processos de compra, venda e troca. Nesse sentido, uma instituição urbana, comerciante, conforme asseverado por Foucault, final e duramente: uma *"instituição do mercado"*[1091]; trata-se de uma instituição do mercantilismo. A polícia favorecerá a que o Estado consiga, em seu interior, tornar-se *populoso,* e sua população, toda, válida, encaminhada ao *trabalho,* a fim de que produza o maior número de mercadorias, em troca dos salários os mais baixos possíveis, redundando em preços acessíveis aos produtos, os quais,

[1088] Conforme FOISNEAU (2009), p. 78.
[1089] Ibidem.
[1090] FOUCAULT (2004), p. 344.
[1091] Ibid., p. 343.

vendidos em grande escala, fariam retornar à Coroa riquezas em grande monta. Uma polícia forte e operante no interior faria resultar um Estado potente e pujante no exterior. A polícia, nesse permeio, estará associada ao desenvolvimento urbano, ao comércio, a desenvolução de atividades relacionadas a este; estará associada à circulação de pessoas e de mercadorias, ensejará a comunicação, a produção, a comercialização, tudo por razões de utilidade pública, para fins de propiciar ao Estado se tornar cada vez mais rico e poderoso. Esse será o paradigma vigente no século XVII, início do século XVIII.

Durante este período inicial, em que a polícia acaba por abarcar a *vida humana* – ousamos dizer – em sua *integralidade,* referida instituição não vai ser vista, obviamente, enquanto braço auxiliar da função judiciária. Trata-se de uma entidade diretamente vinculada ao poder real. Por meio da polícia, o rei age *diretamente* sobre seus súditos, governando-os, conduzindo-os, fazendo com que seu Estado devenha populoso ao máximo, a fim de que se torne cada vez mais produtivo e faça retornar cada vez mais riquezas. Além de se distinguir da atividade judiciária, distinguir-se-á, com efeito, do âmbito legislativo *stricto sensu;* a polícia passará ao largo do aspecto jurídico, contornará a lei e agirá diretamente, por meio de espécies distintas de regramentos, regulamentos, decretos, medidas administrativas; a polícia *disciplinará*, determinando diretamente os comportamentos que agradam ao reino e se afiguram consentâneos à utilidade pública. Daí Foucault surpreendentemente afirmar que *a polícia é o golpe de Estado permanente*[1092]. Com efeito, a polícia adaptar-se-á rapidamente às situações, agindo sobre elas com flexibilidade e de maneira expedita, em ordem a resguardar a manutenção da ordem e a preservação do interesse público e, em decorrência, da estatalidade. Abrangerá a organização social em toda sua amplitude e extensão, acabando por abarcar a *"política toda inteira",* em consonância às aspirações boterianas (a instituição que, por excelência, dará tangibilidade à razão de Estado). Tal lógica, atinente a um Estado de polícia, vigorou fortemente até a primeira metade do século XVIII, época na qual começou a sofrer um movimento de pujante questionamento, por conta sobretudo de questões de ordem *econômica,* mais precisamente, conforme Foucault aponta, o problema da escassez de grãos e, em decorrência, da fome. As teses que se avançarão nesse momento colocarão em xeque a concepção então reinante de *"polícia"*, abalando grandemente o paradigma então em vigor.

A primeira tese, empreendida pelos economistas em relação ao problema da carestia dos grãos e que já entrará em confronto direto com o paradigma então vigente, é a seguinte: a fim de que não faltem grãos, é preciso que estes sejam *bem pagos*[1093]; ou seja, o

[1092] Ibid., p. 347.
[1093] Ibid., p. 349.

preço não pode ser vil, baixo demais. Com efeito, essa concepção entra em colisão direta com o pensamento – próprio ao Estado de polícia – segundo o qual as coisas devem ser negociadas ao menor preço possível, a fim de que, assim, resultem em maior ganho ao poder soberano. "Muito ao contrário", dizem os economistas: sendo o grão bem pago, bem negociado, o produtor não deixará de plantar o máximo que ele puder, na medida em que o preço é bom, e, plantando mais, as colheitas serão melhores. Sendo o preço bom, o produtor não estocará o produto, esperando o momento de raridade, e, além disso, produtores de outros Estados, de igual sorte, tencionarão fazer entrar seus grãos no comércio local (afinal, o preço é bom), almejando auferir os melhores ganhos; resultado: debela-se a escassez. Nesse sentido, a primeira questão, portanto, é que a mercadoria – o grão – seja *valorizada*, *bem paga*, e não negociada ao menor preço possível.

A segunda questão que ataca fortemente o paradigma da polícia é o fato de que, agora, almejar-se-á levar-se em conta não tanto a comercialização, mas, antes e sobretudo, a *produção*. A questão por excelência se desloca do âmbito *urbano* e vai para a *terra*[1094]. Começa a exsurgir a preocupação de como fazer com que esse produtor siga interessado em produzir ao máximo e colocar o grão à disposição, a fim de se evitar a carestia. O foco estará em propiciar a este agricultor o retorno devido em função do grão produzido. A questão, pois, não dirá tanto respeito à comercialização, mas à produção; não tanto ao âmbito urbano, mas *rural;* desloca-se a preocupação da cidade para a *terra;* e, assim, a polícia, enquanto instituição eminentemente urbana, restará flagrantemente posta em questão.

O terceiro ponto a se notar, que é decorrência do primeiro, é o que segue: conforme asseverado, não se buscando fixar o preço do produto ao mínimo possível, deixando, em outras palavras, o preço flutuar ao sabor dos desejos e das necessidades, em função do que é oferecido e do que é procurado, a tese é de que o preço não vai continuar subindo indefinidamente, mas, ao revés, irá se estabilizar. O bom preço induz as pessoas a produzirem e evita que elas guardem o que produzido, esperando o momento de carestia. Diminui-se a tentação de se estocar e, por outro lado, a aquisição do que produzido será feita em função da necessidade, mas também de um bom preço. Adquire-se mais se o preço é bom. Nesse sentido, o valor será definido nem tão alto, nem tão baixo, conforme a oferta e a demanda. É a tese do *preço justo*[1095]. O resultado desse novo paradigma é um questionamento

---

[1094] Ibid., p. 350.

[1095] Vale apontar, a propósito, que os lineamentos da teoria do preço justo já estão fortemente assentados entre os teóricos escolásticos da Escola de Salamanca. Corrente filosófica que, partindo de princípios cristãos, buscava analisar a realidade político-jurídica do início da Modernidade – o que, aliás, fazia com extrema acuidade –, a Escola de Salamanca (donde, a propósito, em grande medida a Escola Austríaca de economia retirou seus

direto ao modelo por excelência adotado pela instituição policial: o da *regulamentação*. A doutrina, idealizada por François Quesnay, acaba por atacar frontalmente a polícia tal como à época concebida, enquanto disciplina e regulamentação dos indivíduos e de sua relação com as mercadorias. Assim, ao passo que o paradigma da razão de Estado, segundo a ação policial, partia da lógica de uma flexibilidade infinita das coisas, de uma possibilidade, sem reservas, de regulamentar, de disciplinar e fazer os súditos se dobrarem às ordenações e à vontade do poder soberano, os economistas, na metade do século XVIII, justamente acabarão por colocar em xeque tal concepção, afirmando que as coisas não são infinitamente flexíveis e maleáveis;

---

fundamentos) afigurou-se fundamental para o desenvolvimento das teorias de livre mercado. Thomas Woods Jr. nos esclarece a respeito, asseverando que os ensinamentos de Luis Saravia de la Calle (1485-1546), *v.g.*, já faziam referência ao tema. Referido pensador assim teorizou: "Aqueles que medem o justo preço pelo trabalho, custos e riscos que corre a pessoa que comercia ou produz uma mercadoria, ou pelo custo do transporte e despesas de viagem [...], ou pelo que o fabricante tem de pagar pela produção, riscos e mão de obra, cometem um grande erro, e erro ainda maior cometem aqueles que admitem um lucro de vinte ou dez por cento. Porque o justo preço tem origem na abundância ou escassez das mercadorias, comerciantes e dinheiro [...], e não nos custos, trabalho e risco. Se tivéssemos de tomar em consideração o trabalho e o risco para avaliar o justo preço, nenhum comerciante jamais sofreria perdas, nem se levaria em conta a abundância ou escassez de mercadorias. Os preços não são normalmente fixados com base nos custos. Por que um fardo de linho, trazido por via terrestre da Inglaterra com grande dispêndio, há de valer mais que um transportado por mar, com um gasto bem menor? Por que um livro escrito a mão há de valer mais que um impresso, quando este último tem os seus custos de produção mais bem planejados? O justo preço não depende dos custos, mas de como se avalia geralmente um bem" (conforme WOODS JR., Thomas E. *Como a Igreja Católica Construiu a Civilização Ocidental*. Tradução de Élcio Carillo. São Paulo: Quadrante, 2008. p. 151). Ademais, o jesuíta Luis de Molina (1535-1600), segundo o qual o preço justo estaria diretamente ligado não aos custos objetivos da mercadoria, mas à estima, à demanda por tal produto, assim nos observa: "O justo preço das mercadorias não é fixado de acordo com a utilidade que o homem vê nelas, como se, *caeteris paribus*, a natureza e a necessidade de usá-las determinassem a quantia do preço [...]. Depende de como cada homem aprecia uma mercadoria. Isso explica por que o justo preço de uma pérola, que só pode ser usada como adorno, é mais alto que o justo preço de uma grande quantidade de grãos, vinho, carne, pão ou cavalo, embora a utilidade destas coisas (que também são de natureza mais nobre) seja mais prática e superior que a utilidade de uma pérola. É por isso que podemos concluir que o justo preço de uma pérola depende do valor que os homens lhe confiram como enfeite" (Ibid., p. 152). De igual sorte, o também jesuíta Juan de Lugo (1583-1660), adotando referida teoria, asseverou que "os preços não variam de acordo com a perfeição intrínseca e substancial dos artigos – uma vez que os ratos são mais perfeitos que o milho e, mesmo assim, valem menos –, mas em função da sua utilidade para as necessidades humanas e, por conseguinte, em função do apreço que se tem por eles; em uma casa, as joias são muito menos úteis que o milho e, mesmo assim, o seu preço é muito mais alto. E devemos levar em conta não apenas a apreciação dos homens prudentes, mas também a dos imprudentes, caso eles sejam suficientemente numerosos em um lugar. É por isso que, na Etiópia, as nossas bijuterias são trocadas equitativamente por ouro, porque são comumente mais estimadas ali. E, entre os japoneses, objetos antigos feitos de ferro e cerâmica, que não valem nada para nós, alcançam um alto preço por causa da sua antiguidade. A estima que se tem por um bem, mesmo quando insensata, eleva-lhe o preço natural, uma vez que o preço deriva da estima que suscita. O preço natural sobe pela abundância de compradores e de dinheiro, e desce pelos fatos contrários" (Ibid., p. 151-2). Mas, conforme nos aponta Woods Jr., a teoria do preço remonta suas raízes a momentos ainda anteriores. Diretamente influenciado por Santo Agostinho, o frade franciscano Pierre de Jean Olivi (1248-1298) já teria apontado que o preço não deriva exclusivamente de aspectos de ordem objetiva, como o custo de produção ou do trabalho, mas também, e sobretudo, de avaliações de caráter subjetivo por parte dos indivíduos de uma determinada região. Assim, o preço de um bem estaria diretamente relacionado ao seu caráter de utilidade e desejabilidade, avaliações, pois, de ordem eminentemente subjetiva. Tal preço justo exsurgiria das interações, das relações entre as pessoas, entre aqueles que vendem e aqueles que adquirem, dos comportamentos, das vontades de adquirir ou abster-se a tanto, conforme o preço requerido pelo produto. Woods afirma que, um século e meio depois, o franciscano Bernardino de Sena (1380-1444), eminente teórico econômico do medievo, também acabará por adotar, em sua íntegra, o entendimento do frade Olivi (Ibid., p. 150).

muito ao contrário, são indóceis e insubmissas[1096]. O exemplo que nos traz a política dos grãos é que – em havendo falta do produto e em se promovendo um tabelamento de preços, em ordem a mantê-los baixos, de modo a se viabilizar uma acessibilidade e maior aquisição do grão, a fim de, assim, reduzir-se a carestia – tal pensamento justamente acabará por determinar o contrário: cada vez mais o grão será guardado em estoque (na medida em que o preço não é bom, e as pessoas, então, irão aguardar que o valor eventualmente suba, conforme a raridade), o que agravará cada vez mais o problema, de modo que resta demonstrada a indocilidade e insubmissão aos regulamentos. As coisas têm uma *naturalidade* que lhes é própria, para a qual o governante deve saber atentar e respeitar. Deve o poder público, nesse sentido, levar em conta, invariavelmente, este movimento, esta naturalidade que é ínsita às coisas, sabendo que elas não se dobrarão simplesmente, mas que, antes, deverão ser *conduzidas*; em vez de promover uma direta regulamentação, atentar, antes, para a existência de uma *regulação espontânea,* agindo-se, então, com vistas a *conservá-la* e *conduzi-la.* Tal imperativo será crucial ao governo, e afigurar-se-á um erro imperdoável não o observar. Tal entendimento, pois, compromete grandemente o paradigma regulamentador próprio à polícia.

A tese seguinte diz respeito à população. A razão de Estado própria ao paradigma da polícia aponta para o aspecto *número* da população: o Estado deve ser populoso o bastante, e com as pessoas, ao máximo possível, encaminhadas ao trabalho, a fim de que os salários não se elevem e o preço final das mercadorias reste suficientemente baixo, em ordem a deixá-las mais acessíveis e, ante a largas comercializações, que assim retornem as riquezas ao soberano. Os economistas contraditarão estas conclusões, enxergando, na população, não um valor absoluto, mas *relativo*[1097]. O Estado não poderá ser o máximo populoso possível. Isso justamente comprometerá a oferta e a demanda. É preciso que o Estado tenha um número ótimo de pessoas, interessadas no trabalho, na medida em que os salários não sejam tão baixos, e que assim também possam sustentar o consumo de produtos, que devem ter bom preço, um preço justo. Deve-se respeitar uma certa naturalidade também nesse sentido. O deslocamento das pessoas dar-se-á conforme os preços dos produtos e os ganhos provindos de bons salários. Nesse sentido e, em decorrência disso, os indivíduos da população – os quais, ao tempo da razão de Estado própria ao paradigma policial, eram tratados como *súditos*, sujeitos de direitos e de polícia, na estrita medida em que *sujeitos a regulamentos*, *sujeitados* (perceba-se, por exemplo o súdito em Botero, ou a crítica de Meinecke à teoria hobbesiana, que tornava os indivíduos obedientes, e nada mais que isso) – deverão, agora, ter em seu favor

[1096] Problema que, ao fim e ao cabo, já está colocado por Saravia de la Calle, Molina e de Lugo.
[1097] FOUCAULT (2004), p. 353.

considerada uma certa naturalidade, que deve ser respeitada (haverá aí um quociente de *liberdade*). O bom governo será aquele que souber conduzir os comportamentos, levando em conta esta regulação espontânea das pessoas, o que não é modificado baixando-se decretos ou a golpes de martelo. Sustentarão os economistas, assim, ser necessário *conhecer esta população* (que não é modificável *ad infinitum*), seus movimentos, sua naturalidade e agir, governativamente, levando-se em conta tal aspecto. A população, assim, exsurge como autêntico *objeto de governo*[1098].

A quinta tese é relacionada à questão da *concorrência*. Ao tempo do Estado de polícia, adotava-se, como visto, a estratégia de pagarem-se baixos salários, a fim de que as mercadorias saíssem a preços reduzidos e, então, ante uma venda para o exterior, que deveria se perfectibilizar no quantitativo máximo possível, repatriar-se-ia então, de consequência, o máximo de riquezas. Esta era a política de uma franca, implacável e, em certa medida, predatória concorrência entre Estados, sempre se tencionando – a todo preço – conseguir devir mais poderoso do que o vizinho (aí estaria a lógica mercantilista, da política da concorrência e da balança de poder). Constituir-se-ia aí precisamente o papel fundamental da polícia: garantir, no interior, que todas as peças estejam postas e articuladas de modo a permitir a conformação de tal desiderato, o de tornar o Estado cada vez mais poderoso. O paradigma, então, muda. Ante a necessidade de se garantirem bons preços aos grãos, no interior, a fim de evitar a carestia, a concorrência vai se deslocar dos Estados para os particulares[1099]. Os Estados fomentarão o bom preço, e serão, então, os produtores e comerciantes que tencionarão buscar as melhores vantagens nos países nos quais, no momento, estão sendo pagos os melhores valores. Nesse sentido, em vez de concorrência direta e figadal entre os Estados, tratar-se-á de promover um concerto entre estes, a fim de que a regulação natural dos preços (e também das pessoas) se estabeleça. Em vez de disputa comercial direta, buscar-se-á implementar uma *liberdade de comércio entre os países*, em ordem a favorecer, assim, a satisfação dos interesses particulares; tal, de consequência, tornará o Estado mais poderoso. Desse modo, modifica-se o paradigma, e será, não mais partindo-se do bem comum, da satisfação, *ab initio*, dos interesses do Estado que se logrará favorecer o particular; mas será por meio da satisfação do interesse de cada particular, nos seus negócios próprios e individuais – um a um, reunidos –, que se logrará o bem-estar de todos e o prosperar da coletividade e da organização política. Esta ruptura é drástica em

---

[1098] Isso, de certa forma, tem seu germe na teoria boteriana, na exigência de conhecimento dos meios hábeis a fazer crescer o Estado.
[1099] FOUCAULT (2004), p. 354.

relação ao sistema de polícia, tal qual concebido e operado no século XVI e início do XVII. Em vez de crescimento das forças estatais, buscar-se-á, de saída, deixar funcionar o jogo das negociações individuais e favorecer a satisfação dos interesses particulares, o que acabará por redundar, consequentemente, em um melhoramento da sociedade e em um desenvolvimento do Estado. A felicidade e a prosperidade não virão, assim, através da intervenção direta e regulamentadora do Estado, mas do desenrolar do jogo dos interesses individuais, devendo-se limitar a estatalidade a garantir que este jogo seja bem jogado, que as regras do jogo sejam respeitadas e que, então, nestes marcos, se opere a liberdade de cada um nas negociações e satisfação de seus interesses. O Estado então assume uma outra postura: em vez de ameaça, de imposição autoritária, de disciplina direta e de regulamentação normativa, acabará por adotar uma postura de não-intervenção, de respeito a esta naturalidade, a esta espontânea regulação que se joga de maneira independente da vontade do poder soberano, e que este deverá almejar compreender, observar e tencionar conduzir (sempre atentando para tais peculiaridades). Daí que, consoante Foucault, vão se instalar questionamentos que percorrerão os séculos XVIII, XIX e XX sobre qual é o papel do Estado, qual sua função, quais devem ser suas atribuições, o que ele deve efetivamente regular e o que deve deixar de regular, quais são os limites de sua atuação, até onde pode ir o jogo dos interesses particulares[1100]. Referidas questões são por demais atuais; e – junto e em decorrência direta a elas – também podemos pensar, *v.g.*, no fenômeno das grandes corporações, que – aliadas a Estados – atualmente devieram mesmo supraestatais e (ante este liberalismo tensionado ao extremo) amealharam um poder econômico e uma influência, não raro, em muito superiores aos de diversas organizações políticas. Percebe-se, pois, por meio desta leitura foucaultiana o desvelar-se de uma *nova forma de governamentalidade*, uma *nova razão governamental*, que passa inafastavelmente pela consideração do que viria a ser denominado *economia*.

Foucault observa que esta ruptura de racionalidade foi levada a cabo eminentemente pelos *economistas*, *não* pelos *juristas*[1101]. Mesmo que pudesse ter havido, por parte destes, uma contestação pontual em relação ao Estado de polícia, por conta de uma ameaça desmesurada, de uma eventual arbitrariedade, em virtude de uma imposição desmedida de regramentos, os juristas não lograram conceber *algo novo*, uma *nova arte de governar,* uma forma nova de implementação e exercício do poder estatal. Tal foi justamente tarefa (muito bem-sucedida, diga-se de passagem) dos economistas.

[1100] Ibid., p. 354.
[1101] Ibid., p. 355.

Nesse sentido, o filósofo francês anota que a ruptura havida na passagem do século XVI para o XVII – época em que se encontrava em vigor um paradigma orientado à necessidade de se identificar o exercício do poder com desígnios teológicos, com uma ordem do mundo, com uma certa ideia de heteronomia e com a exigência de implementação de um Império cristão universal e último –, referida ruptura, em relação a esta cosmovisão, dá-se a partir dos *juristas*, daqueles chamados à época de *políticos*. Tais buscaram, para além das exigências de ordem religiosa, estear o exercício do poder em termos *jurídicos*, afastados de uma influência eclesiástica mais direta e imediata; argumentavam dever-se deixar de lado os problemas do além, da ordem e, mesmo, da natureza e retornar-se ao aquém, aos problemas da organização política, definir-se racionalmente quais eram as questões que estavam a assolá-la, quais seriam os elementos de que se disporia, quais seriam as possibilidades de solução, qual seria a razão intrínseca à arte de governar, que horizonte permitiria estabelecer princípios racionais e formas de cálculos específicas hábeis a ensejar a ação desta arte de governar. Engendrou-se, assim, uma *nova racionalidade*, que foi tida como uma rematada *heresia*[1102], a racionalidade da *razão de Estado,* que, desconsiderando a influência religiosa, buscou assentar o poder em novas bases, a partir, nomeadamente, de uma moralidade estritamente política, de um modelo de disputa, de concorrência entre os Estados e de balança do poder, cenário a partir do qual decorreu a implementação de uma estatalidade de polícia. Tal, frise-se, foi incumbência, sobretudo, dos juristas.

Agora, na metade do século XVIII, a ruptura que se dá não é levada a cabo por juristas, mas por *economistas*. Estes é que compõem esta *segunda heresia*[1103], uma heresia não mais direcionada a contestar a Igreja (a qual, conforme as palavras de Gauchet, não mais "organiza" a sociedade), mas a atacar esta *segunda religião*, de todo imanente (o ataque é contra o altar que foi levantado em frente ao altar católico), ataca-se esta religião erigida a partir da racionalidade que fora concebida pelos *políticos;* o ataque é dirigido em relação a esta concepção de Estado própria a esta razão de Estado, operacionalizada a partir da ação policial. A heresia diz respeito a *não mais se acreditar nesta razão de Estado*, na modalidade de razão do Estado de polícia, de regulamentação, de disciplina e, também, de imposição violenta. Nesse sentido, os economistas acabarão não mais crendo na razão de Estado que aponta para uma ação soberana, de coerção, de ameaça, de disciplina, de imposição, que tenciona dobrar infinitamente seus súditos, que busca comandar indivíduos trabalhadores, obedientes e dóceis, sempre flexíveis e maleáveis, prontos à observância das regras emanadas

[1102] Ibid., p. 355.
[1103] Ibid., p. 356.

da autoridade soberana. Neste sentido, de um lado, temos os *juristas*, que nos conferem a ruptura em relação ao horizonte da *heteronomia*, impondo-se uma racionalidade própria à *razão de Estado de polícia;* de outro, mais de um século depois, temos uma *nova ruptura,* que instalará uma nova heresia, que atacará, de maneira contundente, este paradigma da razão de Estado de polícia, ruptura esta promovida pelos *economistas*, que darão ensejo à implementação de uma *nova governamentalidade,* de uma *nova razão de Estado,* não mais baseada na autoridade soberana, mas em um governo nomeadamente *econômico*, que vigorará doravante na modernidade e que nos legará, em grande medida, os lineamentos do que hoje podemos experimentar em termos de razão de Estado (*econômica*) e exercício (sobretudo, *governamental*) do poder.

Assim, mesmo que sigamos no leito da razão de Estado, no qual se tem em mira um fortalecimento da estatalidade, um equilíbrio das forças estatais no exterior e um equilíbrio, no interior, promovido a partir da manutenção da ordem, tais aspectos continuando a repercutir nas ações políticas e mesmo nas concepções dos idealizadores dessa nova governamentalidade – os economistas –, haverá, de todo modo, algumas modificações importantes, conforme a seguir tencionaremos delinear.

É-nos lícito asseverar que a razão de Estado surge enquanto contestação de um discurso de observância política à ordem do mundo, a Deus, à natureza. A razão de Estado se coloca, então, como um *artificialismo* em relação a este respeito a uma ordem natural das coisas. O Estado é erigido enquanto entidade artificial (podemos acentuar, nesse ponto, a teoria hobbesiana), promovendo, assim, uma ruptura radical em relação à racionalidade antes vigorante. Eis que, agora, na metade do século XVIII, novamente surge a *naturalidade*[1104]. Mas esta naturalidade que aparece trata-se de uma *naturalidade específica:* é a naturalidade de fenômenos relacionados aos indivíduos, é a naturalidade dos valores, das populações, dos movimentos atinentes a estas, de busca de melhores postos de trabalho, de melhores rendimentos, de mercadorias comercializadas a preços justos, de melhores condições de vida. Cuida-se de uma naturalidade que não havia sido pensada até então. Tal naturalidade (específica) vai se opor precisamente à artificialidade do Estado, a uma espécie de razão de Estado, a uma artificialidade levada a efeito pela polícia, ante suas regulamentações, imposições e disciplinamentos. Como dito, não se trata de uma naturalidade absoluta, primitiva, mas uma naturalidade específica, concernente às relações que os indivíduos entretêm quando coabitam, vivem juntos, trabalham, produzem, se relacionam. Trata-se, pois,

[1104] Ibid., p. 357.

de uma *naturalidade da sociedade.* É esta naturalidade específica da sociedade que os economistas estão a conceber e a fazer exsurgir. A sociedade apresenta-se assim *frente ao Estado,* coloca-se *vis-à-vis* do Estado, afronta o Estado. Surgirá, assim, um novo ente com o qual o Estado então se deparará; surgirá precisamente da *sociedade civil*[1105]. A sociedade civil não será o Estado, tampouco será o indivíduo, em sua existência natural e primitiva. Trata-se de outra coisa, um outro fenômeno que aparece e que era desconhecido até então. Consubstancia-se a sociedade civil naquilo que a nova forma de governamentalidade, forjada no século XVIII pelos economistas, fez aparecer como o *correlativo do Estado*[1106].

Nesse sentido, de que o Estado deverá se ocupar? O que ele deverá conhecer? O que ele deve, senão regulamentar, ao menos *regular*, respeitando a naturalidade específica, espontânea do fenômeno? As respectivas respostas passam pela seguinte concepção: *o Estado, agora, deverá se encarregar desta sociedade civil.* Não se tratará de levar em conta uma natureza primitiva, tampouco uma lógica de imposição ou disciplinamento de súditos, infinitamente flexíveis, submissos, dobráveis a uma vontade soberana. É o conhecimento de uma sociedade civil (que ostenta uma naturalidade própria e que o governante deverá saber respeitar), é sua gestão que o Estado deverá lograr assegurar. Tal afigura-se mutação fundamental em relação à racionalidade da polícia, que seguia a se referir apenas a uma coleção de súditos submissos, obedientes e infinitamente flexíveis...

Ademais, nessa nova governamentalidade, aquilo que surge como uma naturalidade social a ser conhecida, compreendida e gerenciada dará ensejo ao aparecimento de um domínio novo, um conhecimento que vai investigar essa naturalidade, que vai poder ser provado, de ponta a ponta, que vai trabalhar com as evidências destes fenômenos e que, portanto, vai reclamar um *status* científico[1107]. Esta é uma questão que absolutamente não era posta pelos pensadores da razão de Estado no século anterior[1108] e que ora se coloca: na medida em que este novo domínio do saber trabalha com evidências, busca pesquisar, conhecer e compreender este âmbito social "natural" que se afigura mesmo exterior ao próprio Estado (e que, de certa forma, opera de maneira independente a este), tal domínio do

---

[1105] Ibid., p. 358.
[1106] Ibid., p. 358.
[1107] Ibid., p. 358.
[1108] Com efeito, vale observar que, mesmo que possamos perceber a razão de Estado enquanto ciência já no âmbito da teoria de Giovanni Botero, quando este define, *v.g.*, a razão de Estado como um *conhecimento*, um *saber* dos meios hábeis a ensejar o crescimento ou a conservação do Estado – portanto, uma *ciência do governo*, entendida, nas palavras de Descendre, a um só tempo, como "codificação do agir político e soma dos saberes necessários à administração do Estado", conforme DESCENDRE (2014), p. 46 –, não havia ainda, em Botero, qualquer *reivindicação* consciente à *cientificidade* deste saber. Este parece-nos ser um ponto importante de diferenciação em relação aos economistas da metade do século XVIII.

saber, que poderá ser fundado, estabelecido, desenvolvido, provado de um extremo a outro, terá, em seu favor, uma *reivindicação de cientificidade.* Este novo saber de governo, este novo domínio (que reclama uma racionalidade científica) afigurar-se-á precisamente a *economia política*, que, nomeadamente, buscará agir sobre os âmbitos da *produção*, da *circulação* e do *consumo*[1109].

Portanto, exsurge um conhecimento *científico,* e que, além disso, tem uma especificidade: ele *não* é um conhecimento *interior* ao Estado, não se trata, como no paradigma anterior, de um domínio interno, que objetivava conhecer as artes de governar, os *meios hábeis a fazer crescer e conservar a dominação chamada Estado*. Ao invés de cálculos e estratégias de força, haverá uma *ciência*, a *economia política*, pautada na compreensão de evidências próprias a esta naturalidade específica; um saber *exterior* ao âmbito estatal *stricto sensu*, que será utilizado inclusive por aqueles que não fazem parte do governo e que agora vão poder analisar as ações desse governo, vão poder julgá-las acertadas ou equivocadas, levando em conta essa gama de elementos própria à naturalidade que se evidencia e que ora deve ser examinada e compreendida[1110]. Trata-se de um conhecimento exterior ao governo, mas que deve ser por este obrigatoriamente levado em consideração; do contrário, certamente fracassará; um conhecimento que é exterior ao Estado, mas que é agora indispensável a este; um conhecimento que o governo não poderá mais viver sem. E, nessa toada, governo competente será aquele que dispuser de bom conhecimento a respeito deste domínio, de bons *técnicos*, de bons *funcionários*, de bons *ministros*, hábeis a compreender este movimento espontâneo, próprio a esta nova naturalidade, e que, a partir de tais conhecimentos, consigam bem governar "o navio". Agentes públicos que não estiverem muito afeiçoados a esta ciência própria à nova governamentalidade acabarão inevitavelmente por produzir um governo catastrófico. Foucault assevera, *v.g.*, que, de acordo com esta nova perspectiva teórica, quando, ante uma escassez, o governo tenciona fixar preços, tabelar produtos, ele se engana, e se engana, agora, em termos *científicos*[1111], agravando o problema. Trata-se de um conhecimento que não é do governo mesmo, é algo externo a ele, mas absolutamente fundamental à sua realização ótima; não mais um conhecimento interior à arte de governar e

---

[1109] FOUCAULT (2004), p. 358.

[1110] Ibid., p. 359. Mas, de todo modo, vale observar que tal possibilidade de análise exterior e julgamento das ações do Estado é diretamente tributária do paradigma da razão de Estado, em que a ação política – ante a exigência de ver-se justificada, no fino jogo tensional entre publicidade e segredo – abriu-se à interpretação dos súditos que discutiam sobre a satisfação do interesse público e sobre as ações adotadas conforme a razão de Estado, conferindo suas opiniões, mais ou menos abalizadas.

[1111] FOUCAULT (2004), p. 358.

ligado à *prudenza*[1112], mas que se coloca frente a frente a esta arte; uma ciência que se pode fundar, estabelecer, desenvolver, provar (mesmo por aqueles que não participam do governo), e cujos resultados e consequências o governo não poderá jamais desprezar, do contrário, inevitavelmente estará fadado à ruína. Nesse sentido, percebemos que a economia política vai, inclusive, imbuir-se de um potencial *crítico* em relação à atividade governamental do Estado, analisando, examinando, pontuando, questionando, julgando acertadas ou equivocadas as ações políticas adotadas pela autoridade pública.

Dessa forma, estabelece-se, nesse contexto, uma relação, de todo particular, entre *poder* e *saber;* entre *governo* e *ciência*[1113]. Ao passo que, na razão de Estado da polícia, saber e poder encontravam-se reunidos em um só vértice – aquele que detinha os meios de conhecimento era também aquele que tomava a decisão (soberana) –, agora esta unidade, que era própria à arte de governar, começará a se dissipar, sendo posto em marcha, assim, um processo de destacamento, por meio do qual o polo do *saber* vai se afastar do polo da *decisão*[1114]. O polo do saber, de maneira indiscutível, penderá sobre o polo do governo e nele influenciará decisivamente, mas conservará sua exterioridade. Vê-se conformar, então, nesta nova razão de Estado, uma *bipolaridade*, na qual se vislumbra, em um dos polos, a *economia;* no outro, o *governo* – frente a frente, um diante do outro. De um lado, a ciência agora imprescindível para se bem conhecer e decifrar a naturalidade social; de outro, o governo, que deverá promover decisões que obrigatoriamente levem em conta as aquisições logradas por meio das ferramentas manejadas por este domínio científico econômico. A economia – que, de um lado, reivindicará uma pureza teórica e uma exterioridade em relação ao Estado – exigirá, de outro, ser obrigatoriamente levada em consideração por um governo que, agora, não poderá tomar decisões menoscabando os conhecimentos oriundos de tal ciência. É dizer, em outras palavras: agora, *o polo do governo deverá se amoldar ao polo da economia.*

Abrindo-se um parêntese, a propósito dessa nova bipolaridade conformada entre economia e governo e levando-se em conta a máquina agambeniana, ser-nos-ia lícito indagar se a soberania não se veria agora nitidamente abarcada pela economia; se, ademais, o exercício da soberania não estaria ora rematadamente a serviço da economia (a qual, de sua vez, ao fim e ao cabo, guia o governo). O interesse público não se amalgamaria, agora, sem reservas, à economia, não estando de acordo com aquele senão aquilo que satisfaz os pressupostos e exigências desta? Com efeito, vemos se descortinar uma razão de Estado que

---

[1112] Mas que nem por isso deixará de agir de maneira prudente e cautelosa...
[1113] Ibid., p. 359.
[1114] Ibid., p. 359.

deveio *razão econômica,* e que, efetivamente, está associada à soberania e impõe suas regras, mesmo que por meio da violência e da repressão. Nessa nova conformação bipolar, nós teríamos, então, de um lado, o governo, visível, atuante, operante, gerindo sem cessar essa naturalidade; de outro, o econômico, enquanto âmbito científico – indispensável ao governo – hábil a examinar esta misteriosa realidade natural a ser desvendada, conhecida, decifrada e gerida[1115]. Percebemos, pois, uma naturalidade que deve ser inevitavelmente levada em consideração pelo polo do governo, e se este, eventualmente, mostrar insuficiência ou incapacidade para tomar decisões que estejam em sintonia com as exigências econômicas, exsurgirá como força auxiliar da economia o poder soberano, que fará irromper a ameaça, a imposição, a violência, a repressão, a fim de garantir a manutenção da estrutura política e evitar a derrocada deste edifício estatal respeitador das regras do jogo, das liberdades e do interesse público. Veja-se, pois, que a razão de Estado, na sua forma soberana, *não é abolida:* o Estado seguirá concedendo até um determinado momento, a partir do qual ele deixará cair a máscara, quebrará as regras do jogo e golpeará duramente, por meio da exceção soberana. É dizer: vai se prezar pelo governo e pela eficiência, mas poderá chegar o momento em que, por imperativos de necessidade, dever-se-á agir duramente por meio da coerção, com vistas à salvação da pátria.

Além desta racionalidade científica reivindicada pela economia política, vale mencionar outro aspecto – aqui já ventilado *en passant* – que se afigura novo diante deste cenário inédito que se coloca: este aspecto diz respeito ao surgimento de novas questões inerentes ao fenômeno da *população*. Ao tempo da razão de Estado da polícia, embora já se enunciassem algumas ideias em torno da população (como vimos), Foucault assevera que se estava a tratar, nesta época, antes, de *povoamento*, de Estado mais ou menos populoso, da falta de pessoas, da busca por uma organização política mais povoada, do que propriamente deste fenômeno que se tornará evidente com a irrupção desta nova forma de governamentalidade. Agora, antes que a uma *coleção de súditos*, indefinidamente maleáveis, infinitamente flexíveis, obedientes e submissos à imposição provinda da vontade soberana, estar-se-á frente a uma *massa vivente,* dotada de regras próprias, de movimentos que lhe são inerentes, e os quais, para se efetivar um bom governo, é preciso compreender e

[1115] Lembremos, a propósito, que, no século XVI, os teóricos políticos se ressentiam de uma "razão de Estado" que era pronunciada por qualquer um, mesmo sem qualificações, em conversas nos armazéns, nas barbearias, nos mercados. Parece-nos que aquele sonho de ver a razão de Estado retornar a um âmbito mais técnico e menos acessível aos comuns do povo adquiriu, de certa forma, concretização; em tempos hodiernos, apenas em restritos círculos fechados, em que os economistas são presença obrigatória, se logram conhecer os arcanos e os encaminhamentos extraídos desta relação entre a ciência e a decisão, entre a economia e o governo. Imersos nesta "naturalidade" social, os indivíduos absolutamente não sabem o que se passa e como esta espontaneidade, que inafastavelmente lhes diz respeito, está sendo gerida.

obrigatoriamente levar em conta. Está-se diante do fenômeno da população, que é preciso examinar, perscrutar, investigar, entender; em vez de coleção de súditos, uma massa vivente, aparentada a um fenômeno natural. A população, pois, variará no que diz respeito ao trabalho, aos salários, aos preços, às condições de vida; assim como a riqueza se movimenta, também a população tem seus movimentos naturais, específicos e independentes de uma vontade do governante[1116]. Assim como a riqueza aumenta, diminui, desloca-se, também a população se deslocará, aumentará, diminuirá, transformar-se-á, conforme uma naturalidade específica. Outrossim, Foucault aponta que, segundo as novas perspectivas epistêmicas dos economistas, é preciso levar em conta que os indivíduos, integrantes dessa população, entram em relação uns com os outros, promovem interações, em movimentos circulares e difusos, e de maneira também independente da vontade estatal. Aí entra a questão da mecânica e da *composição dos interesses,* estando a população, em seu interior, sujeita a estas dinâmicas de satisfação de interesses[1117]. É nesse sentido que o Estado, antes que um apanhado de súditos – tal qual se observava na racionalidade própria à razão de Estado provinda do século XVI –, deverá levar em conta o fenômeno da população, dotado de uma densidade, de uma espessura, de uma espontaneidade e de uma naturalidade próprias e não passíveis de serem alijadas pela ação política; um fenômeno que mudará de maneira constante e independente ao ânimo do governo e que, em seu interior, conterá uma série de necessidades e de exigências de composição de interesses que não poderão, sob hipótese alguma, ver-se desconsideradas pelo governante. Foucault vai asseverar, a propósito, que é, neste momento, na metade do século XVIII, que surgirão práticas, figuras de intervenção e domínios específicos direcionados a viabilizar a compreensão deste fenômeno e de sua naturalidade[1118], será o caso, *v.g.*, da medicina social (sob o nome de higiene pública) e da demografia[1119]. Nesse sentido, o pensador *poitevin* vai apontar que o Estado terá como tarefa por excelência a incumbência de *encarregar-se desta população em sua naturalidade mesma*[1120].

Nesse estado de coisas, portanto, ante uma população que é dotada de certa espontaneidade, de certa naturalidade, nota-se que não se justificará – tampouco será interessante – proceder-se à adoção de imposições legislativas, de regulamentações diretas de comportamentos. Portanto, não somente será injustificado, como também desinteressante e absolutamente desaconselhado levar-se a cabo um governo com base na coerção, na ameaça e

---

[1116] Ibid., p. 359.
[1117] Ibid., p. 359.
[1118] Ibid., p. 360.
[1119] Vale rememorar que, de toda sorte, já encontramos elementos atinentes a este domínio na teoria boteriana.
[1120] Ibid., p. 360.

na imposição legal. Ante a naturalidade de que está imbuída a população, a regulamentação, por meio de imperativos, injunções, interdições, afigura-se claramente ineficiente e contraproducente[1121]. Nesse diapasão, de acordo com esta nova governamentalidade, a regulamentação não será buscada enquanto modo primeiro, prioritário e privilegiado de exercício de poder. Haverá, nesse sentido, uma ação estatal limitada; o que não quer dizer, entretanto, que o Estado deixará de agir. Muito ao contrário: o Estado agirá em profusão, de maneira constante e enfática, mas a partir de outro âmbito. Irá aparecer uma série de intervenções possíveis, necessárias, mas que não terão a forma de uma intervenção *regulamentar*. Nesse sentido, prioritariamente, será preciso utilizar novas práticas como *manipular*, *gerir*, *administrar*, *gerenciar*, em vez de regulamentar, interditar, obstaculizar, proibir, impor diretamente. Antes *regular* do que *regulamentar*[1122]. A ação política não terá por fim precípuo impedir, mas gerir; antes que impor e obstaculizar, *gerenciar* e *governar*, respeitando a naturalidade social; antes que determinar uma disciplina impositiva legal, promover *regulações* que respeitem os cursos necessários e naturais das coisas; permitir que as regulações naturais se operem, esta será a vocação do Estado. O Estado terá a função de fomentador, instigador, facilitador das relações, das interações, do desenvolvimento da população, segundo o curso normal, natural. Tal é precisamente o que fortalecerá o Estado. E tão fundamental quanto, de certo modo, enquadrar, pela gestão, estes fenômenos naturais, a fim de que atinjam as decorrências almejadas, úteis, proveitosas, será evitar uma intervenção estatal desastrada, equivocada, imprudente, que possa vir a comprometer esta "ordem natural" e fazer com que a população acabe por se desviar do rumo que lhe é inerente e da produção dos efeitos que dela naturalmente se espera.

Em função disso, Foucault promove a seguinte observação – a qual, diga-se de passagem, afigurar-se-á fundamental para que consigamos responder às questões postas na Introdução da presente tese e que guiam esta pesquisa (grifamos):

> É dizer que será preciso estabelecer *mecanismos de segurança.* Os mecanismos de segurança ou a intervenção, digamos, do Estado tendo essencialmente por função *assegurar a segurança* destes *fenômenos naturais* que são os *processos econômicos* ou que são os processos intrínsecos à *população*, é isto que vai ser o objetivo fundamental da governamentalidade[1123].

[1121] Ibid., p. 360.

[1122] Ibid., p. 360.

[1123] « C'est-à-dire qu'il va falloir mettre en place des mécanismes de sécurité. Les mécanismes de sécurité ou l'intervention, disons, de l'État ayant essentiellement pour fonction d'assurer la sécurité de ces phénomènes naturels qui sont les processus économiques ou qui sont les processus intrinsèques à la population, c'est cela qui va être l'objectif fondamental de la gouvernementalité », ibid., p. 361.

Ou seja, os dispositivos e imperativos de segurança são impostos por – e fazem parte de – uma lógica específica; fazem parte desta nova governamentalidade por meio da qual se deve garantir que estes processos econômico-populacionais se desenrolem de acordo com suas naturalidades. Imperioso, então, nesse cenário, que se promova uma *inscrição da liberdade*. A liberdade exsurge como elemento indispensável à efetivação desta governamentalidade. E, nesse sentido, não se logrará bem governar se não se levar em conta um certo número de liberdades do indivíduo, as quais deverão ser respeitadas:

> Daí enfim a inscrição da liberdade não somente como direito dos indivíduos legitimamente opostos ao poder, às usurpações, aos abusos do soberano ou do governo, mas da liberdade devinda um elemento indispensável à governamentalidade mesma. Não se pode bem governar agora senão à condição de que efetivamente a liberdade ou um certo número de formas de liberdade seja respeitado. Não respeitar a liberdade é não somente exercer abusos de direito em relação à lei, mas é sobretudo não saber governar como é preciso. A integração das liberdades e dos limites próprios a esta liberdade no interior do campo da prática governamental, isto deveio agora um imperativo[1124].

Em face do exposto, antes que imposição, *regulação;* antes que interditar ou coagir, *gerir, gerenciar, administrar, governar* as liberdades. Daí que o paradigma da "polícia total" da razão de Estado do século XVI e XVII não poderá senão ser evidentemente posto em questão. Por meio do antigo modelo, não se lograva atentar para um certo grau, para um certo conjunto de liberdades das pessoas; proceder que agora convolar-se-á em um imperativo inafastável, caso se deseje, de fato, levar a cabo um bom governo.

E então perceberemos aparecer um *sistema duplo*[1125]*:* de um lado, surge uma série de mecanismos da economia e de gestão da população com o fito de fazer crescer as forças do Estado (por meio do respeito da naturalidade e da liberdade); de outro, um certo aparelho que, a seu turno, este, sim, buscará evitar a desordem, as irregularidades, as ilegalidades, as delinquências, os desvios; um aparelho, pois, de ação eminentemente *negativa*. O que era o objeto da polícia, em termos clássicos, no século XVII (promover o crescimento das potências do Estado, respeitando a ordem geral – por meio de uma regulamentação do território e dos

---

[1124] « De là, enfin, l'inscription de la liberté, non seulement comme droit des individus légitimement opposés au pouvoir, aux usurpations, aux abus du souverain ou du gouvernement, mais [de] la liberté devenue un élément indispensable à la gouvernementalité elle-même. On ne peut bien gouverner maintenant qu'à la condition qu'effectivement la liberté ou un certain nombre de formes de liberté soient respectées. Ne pas respecter la liberté, c'est non seulement exercer des abus de droit par rapport à la loi, mais c'est surtout ne pas savoir gouverner comme il faut. L'intégration des libertés et des limites propres à cette liberté à l'intérieur du champ de la pratique gouvernementale, c'est devenu maintenant un impératif », ibid., p. 361.

[1125] Ibid., p. 361.

súditos), vai sofrer um cabal deslocamento. De um lado, exsurgirão os grandes mecanismos de incitação, de fomento, de instigação e de intervenção: economia, gestão das populações; de outro, haverá o mecanismo que buscará a eliminação da desordem, a repressão, a correção do desvio, evidentemente: a *polícia*[1126]. De um lado, percebemos funções *positivas* de desenvolvimento, fomentadoras de um crescimento na ordem, por meio de uma série de mecanismos, inerentes à economia e ao gerenciamento da população, em sua naturalidade; de outro lado, notamos a função de debelar a desordem, as fontes potencialmente comprometedoras desse crescimento, aí estará a tarefa da polícia, tal qual, inclusive, hoje, a conhecemos. Praticamente todas as funções de início concernentes à polícia transferir-se-ão para *outro âmbito,* um âmbito de incitação, de instigação, de fomento, de promoção ativa do crescimento do Estado: o âmbito da economia, da gestão da população. Restou à polícia, de sua parte, apenas a função *negativa*, de repressão, de obstaculização a que a desordem se instale, tome lugar (por meio deste âmbito, atacar-se-á aquilo que se desvia da normalidade, desta naturalidade prevista e esperada). A polícia, portanto, desidratou frente à força da economia. Aquela governamentalidade da razão de Estado dos séculos XVI e XVII, a partir de cujo modelo se vislumbrava uma ação total da polícia – tomando a vida do indivíduo na sua integralidade – depara-se, agora, com a ação impetuosa da economia e a imperiosidade de se gerir uma naturalidade própria a este novo fenômeno, que é a população.

Cumpre observar, outrossim, que – além de gerir a população – o Estado, por meio dessa nova governamentalidade, deverá organizar um sistema jurídico de *respeito das liberdades*[1127]; e se dar, por fim, um instrumento de intervenção direta, mas de caráter estritamente negativo, de obstaculização da desordem, a *polícia*. Estariam aí os quatro âmbitos de exercício do poder moderno: prática econômica, gestão da população, direito público articulado de respeito às liberdades e a polícia, na sua função repressiva[1128]. Desmonta-se o antigo projeto de razão de Estado baseado em uma governamentalidade de polícia (de regulamentação de súditos e território), o qual então se decompõe da seguinte forma: *prática econômica, gestão da população, direito e respeito de liberdades* e *polícia.* Foucault assevera que estes quatro elementos irão se juntar a um quinto: o *dispositivo*

[1126] Ibid., p. 362.
[1127] Vale notar, a propósito, que a teoria da separação dos poderes de Montesquieu, a qual, como é sabido, vai influenciar grandemente a conformação da estrutura política de inúmeros Estados ocidentais, vem a lume justamente nesta época, havendo o *Espírito das Leis* sido publicado, precisamente, em 1748.
[1128] FOUCAULT (2004), p. 362.

diplomático-militar, o qual remanesceu incólume e indene de modificações ao longo do século XVIII[1129].

A exposição de Foucault nos abre à percepção do advento de uma nova mudança, deflagrada a partir da segunda metade do século XX, acelerando-se no decorrer deste início do século XXI. Neste momento, sofrem um efetivo processo de apuração o controle da população e a inscrição das condições nas quais o cidadão pode ser livre. Nessa toada, os mecanismos de segurança intensificam-se e sofisticam-se, aprimorando-se tanto em termos quantitativos quanto qualitativos. A legitimação do poder estatal, a seu turno, encontra justificação, nomeadamente, em argumentos que se apoiam em um medo e em uma desconfiança produzidos de maneira permanente, deturpando-se, assim, o paradigma hobbesiano. Percebendo esta reunião de paradoxos, o indivíduo, por sua vez, assume passividade, ingressando em um perigoso processo de despolitização, que poderá arriscar o próprio regime democrático e o Estado de direito. Analisemos, portanto, a conjuntura própria a este feixe de fenômenos, atrelada ao que nos parece ser a implementação de um novo paradigma, precisamente o paradigma *securitário.*

10.2 AS RAZÕES DE SEGURANÇA E O ESTADO SECURITÁRIO

Polícia e segurança. Agamben, em janeiro de 2014, escreve o artigo, significativamente intitulado, *"Comment l'obsession sécuritaire fait muter la démocratie"* – em tradução livre, *"Como a obsessão securitária faz a democracia se alterar"*[1130]. Em referido texto, já aqui alhures mencionado, o filósofo italiano assevera que a expressão *"por razões de segurança"* tem, atualmente, o potencial de cortar qualquer discussão pela raiz, fazendo-se impor determinados comportamentos que, sob outra justificativa, jamais seriam aceitos pelo indivíduo ou pela população. Para compreender este processo, o pensador italiano assevera que é preciso analisar um conceito, aparentemente insignificante e inofensivo, mas que acabou por suplantar toda noção política: precisamente, o conceito de *segurança*[1131].

[1129] Ibid., p. 362.

[1130] AGAMBEN, Giorgio. Comment l'obsession sécuritaire fait muter la démocratie. *Le monde diplomatique*, Paris, p. 22-23, jan. 2014a. Disponível em: <https://www.monde-diplomatique.fr/2014/01/AGAMBEN/49997>. Acesso em: 25 out. 2018.

[1131] Daniel Arruda Nascimento apresenta aspectos fundamentais do conceito de *segurança,* a partir de síntese do pensamento de Foucault, delineado no curso *Sécurité, territoire, population.* Para compreender a "segurança", o *poitevin* entende fundamental (i) pensar-se os mecanismos que permitem ao poder *circular;* (ii) poder este entendido fundamentalmente como ação sobre o *biológico humano;* (iii) os dispositivos securitários devem ser considerados como *aperfeiçoamento dos dispositivos jurídico-legais e disciplinares,* recuperando vetustas estruturas jurídicas e disciplinares e conferindo a elas nova aparência e funcionalidade; (iv) eles têm *maior abrangência,* valendo-se nomeadamente da *estatística* para bem operar; (v) tais dispositivos têm a segurança

Nesse passo, a propósito dos estudos de Michel Foucault acerca da evolução da estatalidade moderna, Agamben ressalta que o pensador francês havia apontado a passagem de um Estado do *Ancien Régime* – um Estado territorial e soberano, no qual vigia a máxima *"fazer morrer e deixar viver"* (é dizer, um poder soberano que permanentemente – por meio da ameaça e da imposição – fazia pender a espada sobre o seu súdito, afigurando-se a vida deste uma autêntica concessão por parte daquele) – para um *Estado de população*, no qual esta população demográfica toma o lugar de um povo político e, por fim, a um *Estado disciplinar*, no qual a máxima se inverte, acabando por conformar o axioma *"fazer viver e deixar morrer"*[1132], ou seja, um Estado viabilizador, fomentador, promotor da vida – da vida útil, produtiva, sã, dócil, ordenada; faz-se viver, e, na medida em que tal vida não mais supre os interesses estatais, então, ela é deixada simplesmente morrer, abandonada[1133]. Agamben

---

como *objeto* e como *finalidade;* (vi) a segurança não se resumiria apenas à integridade física, mas permearia o amplo espectro da vida do indivíduo: seara econômica, jurídica, laborativa, de dados etc. Eis a passagem: "primeiro, o que ele [M. Foucault] entende por segurança tem como horizonte os mecanismos que permitem ao poder circular, nas relações que se estabelecem socialmente, sempre em um campo de forças reais e sempre em função da manutenção do poder; segundo, que este poder se exerça sobre o biológico no humano, ou seja, que tenha como fonte de atenção as características biológicas que anelam a espécie humana, como um biopoder (neste caso, não lidamos com uma teoria geral do poder, mas com um modo de ver as coisas, aplicando-lhe um determinado acento); terceiro, os dispositivos de segurança são, do ponto de vista histórico, aperfeiçoamentos e complexificações de dispositivos jurídico-legais (de códigos de normas com previsão de proibição e punição) e dispositivos disciplinares (com a acomodação suplementar de técnicas de vigilância e correção, com o aparecimento do corpo do culpado e de técnicas e agentes adjacentes, policiais, médicas, psicológicas, educacionais); quarto, os dispositivos de segurança reativam e adaptam velhas estruturas legais e disciplinares, fazendo-as funcionar com novo vigor, moduladas por novas funções e aparências; quinto, os dispositivos de segurança têm um maior grau de abrangência, dependem de fenômenos que são computados para a ordem das estatísticas e das ciências atuariais, que são calculados em custos econômicos, que são considerados para fins de gestão governamental do tolerável na sociedade; sexto, os dispositivos de segurança visam a segurança mesma, como objeto e objetivo; por último, poderíamos acrescentar, que por segurança não se deve entender apenas a garantia da integridade física e patrimonial de alguém, mas segurança em políticas de saúde, segurança alimentar, laboral, econômica, jurídica, informacional etc.", NASCIMENTO (2018a), p. 85-6.

[1132] FOUCAULT, Michel. Faire vivre et laisser mourir : la naissance du racisme. *Les temps modernes*, Paris, n. 535, 1991. p. 39.

[1133] Raciocínio que vai diretamente ao encontro do entendimento agambeniano acerca de uma vida separada de sua forma, *vida nua* – o elemento político original, produção do qual seria a vocação por excelência da estatalidade, na visão do pensador italiano, conforme AGAMBEN (2018b), p. 162. Nesse sentido, a *vida nua* "*não é* simplesmente a vida natural, um fato biológico, mas um evento político: vida nua é o resultado político da *exceptio* da vida no *Bann* da soberania, isto é, da inclusão excludente da vida no interior dos cálculos e estratégias de poder e soberania. Vida nua é, portanto, um conceito central da biopolítica, que se caracteriza justamente por ser uma política no centro da qual a vida natural ingressa como a aposta em jogo, o campo de incidência da decisão soberana, enquanto poder de vida e morte, de fazer morrer ou deixar viver – ou então, em sua inversão tipicamente moderna, poder de deixar morrer e fazer viver" (GIACOIA JUNIOR, op. cit., p. 132). Buscando esclarecer ainda mais o conceito, Giacoia, algumas páginas à frente, em sua obra, assim vai nos ensinar: "O conceito de vida nua, de Giorgio Agamben, remete, mesmo que nem sempre explicitamente, a essas fontes: vida nua não é um dado da natureza, não é simplesmente a vida biológica ou natural; é o resultado jurídico-político da decisão soberana: a condição assumida pela vida em função de sua inserção no centro do alvo da decisão soberana, seu abandono ou a condição de ser capturada-fora (*exceptio*) da esfera de proteção do direito constitucional, dissimulada sob o manto do moderno sujeito de direito, do titular de prerrogativas jurídicas inalienáveis. É nesse sentido que o Direito e o Estado que dele extrai sua substância representam a expressão mitológica e institucional da alienação, reificação e fetichização das relações humanas" (Ibid., p. 166-7). Sobre o termo *Bann* – acima citado –, Giacoia assevera que Agamben "dá à estrutura jurídica originária da

aponta que já ultrapassamos esta fase da disciplina e do ordenamento; chegamos a um estágio ainda mais sofisticado: o do *controle;* estaríamos, pela leitura do romano, insertos naquilo que Deleuze convencionou chamar *Estado* ou *sociedade "de controle"*[1134], em que – antes que ordenar, disciplinar – deve-se buscar *gerir, governar,* com vistas a *controlar*[1135]. A fim de corroborar tal pensamento, o italiano, a propósito, lembra dos violentos confrontos havidos em Gênova, em julho de 2001, por conta da reunião de cúpula do G8. O pensador observa que, ao ser entrevistado por ocasião da severa repressão policial levada a efeito em função de manifestações então havidas contra a realização do encontro[1136], um integrante dos *carabinieri* pronunciou-se no sentido de que *o governo não desejava que a polícia mantivesse a ordem, mas que ela fosse capaz de "gerir a desordem"*. Segundo Agamben, referido funcionário não teria logrado definir as coisas em melhores termos[1137]. Gestão da desordem: ou seja, a preocupação precípua não é evitar que a desordem se produza, mas, sim, uma vez

---

exceção o nome de *Bann* (o mesmo termo do alemão antigo ao qual recorre Friedrich Nietzsche para designar tanto a exclusão da comunidade como o poder do soberano), com o que se indica que a lei preserva sua vigência mesmo durante sua suspensão, aplicando-se negativamente àquilo que é banido, isto é, abandonado". Giacoia, no ponto, cita Agamben: "Nesse sentido, o *Bann* é a estrutura fundamental da lei, que expressa seu caráter soberano, seu poder de incluir excluindo. É por isso que Schmitt pode dizer: 'A exceção é mais interessante do que o caso regular. O último não prova nada; a exceção prova tudo. A exceção não faz apenas confirmar a regra; a regra, enquanto tal, vive apenas da exceção'" (Ibid., p. 131-2).

[1134] "Sociedades de controle" nas quais o poder é exercido com base no *paradigma da informação,* conforme AGAMBEN, Giorgio. *O Fogo e o Relato*. Tradução de Andrea Santurbano e Patricia Peterle. São Paulo: Boitempo, 2018c. p. 59).

[1135] AGAMBEN (2014a), p. 23. Em *O que resta de Auschwitz*, Agamben aponta que – se Foucault, de maneira genial, diferenciou o Estado soberano territorial do Estado do biopoder moderno por meio da passagem da fórmula *fazer morrer e deixar viver* para *fazer viver e deixar morrer* (definindo-se aqui a estatização do biológico e o encarregar-se estatal da vida humana) – atualmente já estaríamos, em grande medida, em uma evolução destas duas fórmulas. Conforme o italiano, a especificidade da biopolítica do século XX (e poderíamos também aí incluir a do século XXI) não estaria propriamente em *fazer morrer* ou *fazer viver*, mas em *"fazer sobreviver"*. Este seria o segredo estatal por excelência. No *"sobreviver"*, estaria, para Agamben, a almejada separação total da vida em relação à sua forma, a articulação, a cisão, a divisão completa entre o que é humano e o que é animal, entre a potência e o ato, entre o político e o impolítico, entre o falante e o vivente, restando uma *vida nua*, amplamente modulável e controlável. Já citamos aqui o trabalho de Clapmar, o qual, em seu *De arcanis rerum publicarum* (1605), delineou a distinção entre uma face visível (*jus imperii*) e uma face oculta (*arcana imperii*) do poder. A propósito de Clapmar, Agamben assevera que a biopolítica contemporânea é o ambiente que se apresenta como vértice, em que ambos os polos (*jus imperii* e *arcana imperii*) se encontram e se justapõem. E, assim, o *arcanum imperii* da produção da sobrevivência, de uma vida separada de sua forma, amplamente manifesto e revelado, em justaposição ao *jus imperii*, acaba, paradoxalmente, por restar mais oculto do que nunca; resta invisível na sua exposição mesma; resta escondido tanto mais se apresenta indisfarçavelmente aos nossos olhos, conforme AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz.* O arquivo e a testemunha. Tradução de Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008. p. 155-6; AGAMBEN (2018b), p. 870.

[1136] A repressão às manifestações de ativistas antiglobalização deixou um balanço final de 219 detidos, 560 feridos e 1 morto (Carlo Giuliani veio a óbito após ser baleado e atropelado pelas forças policiais); os prejuízos havidos, na cidade de Gênova, por conta dos confrontos foram estimados em montante aproximado a US$ 20 milhões (conforme se pode observar em: POLÍCIA italiana invade QG de ativistas durante a madrugada e deixa 57 feridos. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 23 julho 2001. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mundo/ft2307200101.htm>. Acesso em: 30 março 2019; DE luto, 70 mil protestam contra o G-8. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 23 julho 2001. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/dinheiro/fi2207200109.htm>. Acesso em: 30 março 2019).

[1137] AGAMBEN (2014a), p. 23.

advindo esta, que haja meios estatais eficazes de geri-la, de governá-la, de controlá-la[1138] (percebemos que o pano de fundo segue conectado ao paradigma idealizado por Quesnay e os fisiocratas, de ação não sobre as causas, mas sobre os *efeitos*). Este *controle da desordem* estaria diretamente associado ao conceito de *segurança* (o qual, por sua vez, se vincula ao conceito de "polícia").

Remontando sua argumentação à Revolução Francesa, Agamben aponta que o termo *"polícia de segurança"* (*"police de sûreté"*) entrou no ordenamento jurídico da França nesta época, com as Leis de 15 de março de 1791 e de 11 de agosto de 1792. Analisando os debates em torno da elaboração de tais dispositivos legais, o filósofo verifica uma imbricação semântica entre *"polícia"* e *"segurança"*, os dois termos acabando por se definirem de maneira recíproca[1139]; *a segurança é definida a partir da ação da polícia, e a polícia, a seu turno, será a instituição que garantirá a segurança.* Quiçá, então, se pudesse mais bem compreender este conceito de segurança, logrando-se conceituar esta *police de sûreté*. Todavia, segundo o romano, percebe-se uma notória dificuldade entre os deputados – tomados como exemplos os discursos de Armand Gensonné, Marie-Jean Hérault de Séchelles e Jacques Pierre Brissot – em se estabelecerem uma conceituação e os limites em relação a esta instituição da polícia. Com efeito, nada obstante os parlamentares percebessem uma distinção entre "Polícia" e "Justiça" – tratando-se, na visão, *v.g.*, de Gensonné, de "dois poderes absolutamente distintos e separados" –, ao passo que, em relação ao poder julgador, se lograva ter uma ideia clara acerca de sua definição, de sua atividade, de sua vocação, de suas funções, tal, ao revés, não ocorria com a mesma nitidez em relação à *polícia*. Uma conceituação e uma definição do papel da polícia eram ideias que restavam ainda difusas e obscuras entre os deputados. E, com efeito, Agamben sublinha que a conceituação e o papel da polícia devem, de fato (diríamos, "por razão de Estado" ou "por razões de segurança"), restar *indefinidos*, sendo imperioso que esta instituição opere em um *"espaço do indecidível"*[1140] (nesse sentido, trata-se de uma entidade diferente do poder judiciário, não

---

[1138] Assim, vale anotar que, em um desenvolvimento posterior (que chega aos nossos dias), a governamentalidade não terá como objetivo simplesmente instaurar a ordem, mas, sim, *gerenciar a desordem*. É dizer, inclusive, que haverá uma média de desordem que poderá ser aceita pela gestão da segurança e um bom gestor admitirá essa desordem como parte da normalidade social, sendo sua função geri-la de tal modo que ela acabe já por se tornar constitutiva da própria ordem. Nesse sentido, inclusive, não raro, será até mesmo interessante permitir-se que certa dose de desordem se instaure, se produza ou se amplie, a fim de viabilizar a ação "legítima" do governo, a fim de permiti-lo, "legitimamente", ser mais intrusivo, exigir maior autoridade e a ampliação do poder soberano (forçosamente refreando direitos e garantias fundamentais), com a justificativa aparente de impedir que a desordem total se estabeleça. Tal elemento será de fundamental importância para se compreender as nuances do Estado securitário.

[1139] Ibidem.

[1140] Ibidem.

coincidente com este e que não pode ver-se por este absorvida – do contrário, não existiria –, todavia, tal instituição não logra gozar de uma definição a contento, que lhe seja clara, própria, nítida, indene de dúvidas). Referida indefinição, mesmo quanto à própria conceituação da polícia, está diretamente relacionada, segundo o italiano, à famosa *"margem de apreciação"* que, ainda na atualidade, conforma a atuação policial, é dizer: ante a situação concreta e estando em risco a *segurança pública,* a polícia age como soberano[1141] – e, portanto, está autorizada a *controlar* e *governar a desordem.*

Nesta ordem de ideias, Agamben caracterizará a ação policial não a partir de uma *decisão,* mas de um *indecidível*[1142] (e, neste indecidível, poderíamos, de igual sorte, incluir também o conceito de *segurança;* segurança esta, frise-se, a ser garantida justamente pela polícia). No agir da polícia, não há decisão com base em causas, mas, sim, *governo de efeitos.* Nesse sentido, o italiano aponta que a polícia não "decide", tampouco "prepara a decisão" do juiz, como é dito e redito de maneira equivocada: na visão do romano, *qualquer decisão implica causas,* e a polícia tem por função precípua – segundo a governamentalidade – agir sobre os *efeitos*[1143]*;* é da natureza do paradigma governamental que ela apenas aja *après coup*, depois de ocorrido o fato, a desordem, o desastre (em manifesta conexão com o paradigma inaugurado pela fisiocracia). Trata-se, assim, de uma *instituição dos efeitos,* de *governo dos efeitos;* não é uma entidade que visa, essencialmente, a evitação, a obstaculização do evento, mas o seu *governo,* o seu *gerenciamento,* o seu *controle.* A polícia – participando da soberania e estando a serviço da governamentalidade – se coloca como vértice a articular ambos os polos da máquina e opera, na visão de Agamben, dentro deste *indecidível*[1144], que, a

---

[1141] Ibidem. Aqui, com algumas variações, se encontra retomada a ideia de Carl Schmitt, que, ao definir o soberano, em *Teologia Política*, assevera ser este aquele que *decide sobre o estado de exceção.* O filósofo italiano, consoante a seguir será visto, acaba por nuançar a ideia de "decisão" no presente caso, apontando, em lugar desta, em verdade, para um *"indecidível"*. Percebemos aí a influência de Walter Benjamin, que, de maneira contundente, contesta o "milagre" da decisão soberana. De toda sorte, a propósito, vale enfatizar quão problemático é, na visão de Derrida, este *instante da decisão* (DERRIDA, Jacques. *Force de loi*. Le "Fondement mystique de l'autorité". Paris: Galilée, 1994. p. 58).

[1142] As razões de "ordem pública" e de "segurança", que impulsionam a "decisão" da polícia em um determinado caso particular, configuram, segundo Agamben, uma genuína *zona de indistinção entre violência e direito:* "Le ragioni di «ordine pubblico» e di «sicurezza», di cui essa si trova in ogni singolo caso a dover decidere, configurano una zona di indistinzione fra violenza e diritto esattamente simmetrica a quella della sovranità" (AGAMBEN, Giorgio. *Mezzi senza fine*. Note sulla politica. Torino: Bollati Boringhieri, 1996. p. 47 (versão eletrônica).

[1143] AGAMBEN (2014a), p. 23.

[1144] Se nos é lícito promover uma nuance ao pensamento agambeniano, poderíamos bem interpretar que, dentro deste indecidível, há, entretanto, decisão, tomada a partir da margem de apreciação, decisão esta que, nesta justaposição entre governo e soberania, aproxima-se intensamente ao âmbito da arbitrariedade. Nada obstante, com efeito, pensando na máquina bipolar agambeniana, podemos conceber a ação policial com uma autêntica *ação no indecidível*, entre os polos da soberania e do governo, nesta zona cinzenta, em que a engrenagem não tem senão a função de produzir a *vida nua.* A produção da vida nua ante o agir policial pode ser fartamente constatado em solo brasileiro, inclusive por meio da chamada *tanatopolítica.* Dentre tantos exemplos, em que a

propósito, hoje, não mais se nomeia, como no século XVII, *"razão de Estado"*, mas, sim, *"razões de segurança"*[1145]. Nesse diapasão, ante a atual ação pródiga e desmedida dos mecanismos e dispositivos securitários; levando-se em conta, ademais, esta definição que associa reciprocamente *"segurança"* e *"polícia"* (operantes neste espaço do indecidível e dos *arcana imperii*), não se nos afiguraria ilícito compreender o Estado atual como um *Estado de segurança* e, consequentemente, ainda como um *Estado de polícia*[1146]. É dizer: os economistas não conseguiram nos livrar do Estado de polícia.

Consoante pudemos perceber, a partir, sobretudo, das penas de Von Justi e De la Mare, a *"polícia"* – reconduzida à sua raiz, *"politeia"* – acabou por assumir a noção de uma *verdadeira política*. Concebida sob uma acepção *positiva,* veio a adquirir a significação de *política exercida no interior do Estado;* em contraposição ao termo *"política",* que restou reservado às relações que o Estado entretém, em seu exterior, com os demais Estados (em sentido eminentemente *negativo*). Por conseguinte, ao passo que *"Polizei"* diria respeito à *política no interior*, *"Politik"* referir-se-ia à *política externa*; e, se, por um lado, *Politik* associar-se-ia à relação externa do Estado com os demais Estados, *Polizei*, de sua parte, concerniria ao que Agamben convencionou conceituar como a *relação do Estado consigo mesmo*[1147]. A partir da polícia, *Polizei*, o Estado age e se conhece[1148]. Aí está uma função essencial da razão de Estado.

A partir da *Polizeiwissenschaft*, portanto, a polícia é compreendida como a *verdadeira política*, parecendo-nos aí irresistível concluir pela aproximação entre *"polícia"* e a *"cidadania",* ambas encontrando, em *politeia*, a sua raiz. E é justamente a proliferação e a operação dos mecanismos e dispositivos securitários, postos em funcionamento,

---

força policial age enquanto soberano, pinçamos apenas um, ocorrido em 7 de abril deste ano de 2019, em que o exército desferiu oitenta e três tiros em um carro no qual se encontrava uma família, indo para uma confraternização infantil (todos os tiros, aparentemente, foram disparados pelas costas), deixando feridos e matando duas pessoas, uma das quais o motorista, na hora. Percebemos aí claramente, de maneira tangível, o alerta agambeniano quanto ao perigo deste âmbito do indecidível, próprio à "margem de apreciação". Os detalhes do fato podem ser consultados, por exemplo em <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2019/04/militares-do-exercito-matam-musico-em-abordagem-na-zona-oeste-do-rio.shtml>. Acesso em: 8 abr. 2019. Também em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2019/04/08/veja-o-que-se-sabe-sobre-a-acao-do-exercito-com-morte-no-rio.ghtml>. Acesso em 8 abr. 2019.

[1145] AGAMBEN (2014a), p. 23.

[1146] Ibidem.

[1147] « La police est le rapport en force d'un Etat avec lui-même » ; "A polícia é a relação em vigor de um Estado consigo mesmo", ibidem.

[1148] Poderíamos aqui, talvez, nuançar uma incoincidência observada entre os pensamentos de Foucault e Agamben: ao passo que Foucault enfatiza o caráter negativo que a polícia teria assumido na atualidade, ocupando-se, por excelência, da tarefa estatal repressiva, Agamben, de sua vez, quiçá, opta por – reconduzindo a polícia ao seu sentido original – identificar nela o operar da "verdadeira política", da autêntica ação soberana sobre a vida, neste espaço indecidível entre a violência e o direito.

privilegiadamente, pela polícia, que, segundo Agamben, encontram papel decisivo na mudança da conceitualidade política nos tempos hodiernos.

Uma mudança na conceitualidade política. A difusão, sem limites e precedentes, dos mecanismos de segurança nos coloca frente a uma *mudança da conceitualidade política*, acabando o pensador italiano por asseverar ser-nos lícito questionar não apenas se ainda seguimos a viver em uma sociedade *democrática*, mas, para além disso e sobretudo, de maneira mais brutal e grave, se podemos mesmo ainda adjetivar referida sociedade de *política*.

Referida mudança na conceitualidade política é demonstrada por Agamben a partir de uma análise dos estudos do historiador Christian Meier, que (consoante já tivemos a oportunidade de mencionar no Capítulo 2) apontou haver se produzido, na Grécia, no século V a.C., um fenômeno que iria irradiar efeitos até os Estados ocidentais de nossa contemporaneidade: a *politização da cidadania*[1149]. Antes desse momento, a pertença à *polis* se dava a partir do *status* ou da específica condição social de cada pessoa (havia os nobres, os ricos, os religiosos, os comerciantes, os agricultores...). Eis que então surge a *politeia* – cidadania –, uma nova forma de reconhecimento político. O pensador italiano observa que o exercício da cidadania devém, então, um "critério da identidade social"; "uma identidade política especificamente grega", por meio da qual a ideia de se conduzir enquanto cidadãos encontra uma "forma institucional"[1150]. Nesse sentido, Agamben sublinha que as demais formas de integração social, frente a esta pertença *política*, ficam em segundo plano. Por exemplo, pertenças a comunidades econômicas ou religiosas adquirem desimportância, frente a esta nova modalidade de identificação política, a cidadania – veja-se, a propósito, que já aparecem, aqui, nesse momento, um embate entre o político e o comunitário e a conformação de elementos consentâneos à ideia de que uma organização política deverá suplantar as reuniões próprias às comunidades naturais (fenômeno que será tão bem exposto por Marcel Gauchet em relação à temática do surgimento do Estado moderno). Na democracia grega, então, os *cidadãos*, doados a esta vida política, encontravam aí sua *identificação social: o cidadão se reconhece na polis;* o cidadão assim o é em função da *polis*, e a *polis* se conforma a partir do exercício da cidadania; *polis* e *politeia* acabam por se definir reciprocamente[1151].

[1149] Ibidem.
[1150] Ibidem.
[1151] Vale lembrar e enfatizar, aproximando-se *polis* e *politeia*, que, na mesma medida em que podemos observar, com base em Agamben, este vínculo entre *cidadania* e cidade, Foucault vai atentar para a associação fundamental entre *polícia* e *cidade* (com efeito, em sua visão, a cidade não existiria sem a polícia; *"policiar é urbanizar"*, conforme FOUCAULT (2004), p. 344). Esta nuance – a meu juízo – não chega a ensejar um afastamento de posições entre Agamben e Foucault. Agamben também aponta, em *Stasis*, ao analisar o

Conforme Meier, citado por Agamben, a cidadania devirá uma *atividade*, uma *forma de vida*. Engendra-se, pois, um espaço público (a *polis*), espaço da deliberação, da discussão, da igualdade, do exercício da vida política, da vida qualificada, em oposição ao espaço da casa (*oikos*), âmbito da necessidade e da dissimetria entre seus integrantes[1152].

Agamben assevera que este processo de politização, próprio e provindo da Grécia, no qual a cidadania é o elemento por excelência, acabou por chegar até nós, moldando fortemente nossa forma de organização política. A cidadania e a tão propalada separação entre os espaços público e privado são concepções que encontram em solo grego o seu nascedouro e agem entre nós como assinaturas deste arcaico. E é precisamente esta *politização*, esta condição da vida humana qualificada que se encontra, atualmente, em xeque, passando por uma profunda *crise*, como buscamos expor no início do presente escrito. Outrora constituindo uma *atividade*, uma *forma de vida*, a cidadania, na atualidade, deveio uma condição meramente *jurídica* e *passiva*, acabando-se (conforme o jargão da teoria agambeniana) por

---

frontispício do *Leviatã*, o caráter fundamental da polícia, que, ao lado dos médicos da peste, são os únicos a remanescerem habitando a cidade (enquanto todos os demais integrantes da *polis* estão a conformar o corpo do soberano). Aqui podemos compreender a polícia e os médicos como funções essenciais ao exercício da soberania: a polícia mantém a ordem; os médicos mantêm a saúde do povo (Agamben identifica aí a corroboração de seu entendimento no sentido do caráter originariamente biopolítico do poder soberano, atentando que o axioma *salus populi suprema lex esto* também revela a ideia de que "a *saúde* do povo é a suprema lei", conforme AGAMBEN (2015d), p. 56; AGAMBEN (2018b), p. 283. Em relação à regulamentação biológica e sobre o papel e a importância da medicina no regime nazista (acabando uma biopolítica por se transformar em "tanatopolítica"), interessante análise é feita em *Arquitetura da Destruição* (COHEN, Peter. *Arquitetura da Destruição*. Mountain View: Google, 2015. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=gDqGT4xepjQ>. Acesso em 8 abr. 2019). Por fim, sobre o nazismo enquanto implementação de uma biopolítica (securitária) em seu paroxismo, levando-a às últimas consequências: "Afinal de contas, o nazismo é, de fato, o desenvolvimento até o paroxismo dos mecanismos de poder novos que haviam sido introduzidos desde o século XVIII. Não há Estado mais disciplinar, claro, do que o regime nazista; tampouco há Estado onde as regulamentações biológicas sejam dotadas de uma maneira mais densa e mais insistente. Poder disciplinar, biopoder: tudo isso percorreu, sustentou a muque a sociedade nazista (assunção do biológico, da procriação, da hereditariedade, assunção também da doença, dos doentes). Não há sociedade a um só tempo mais disciplinar e mais previdenciária do que a que foi implantada, ou em todo caso projetada, pelos nazistas. O controle das eventualidades próprias dos processos biológicos era um dos objetivos imediatos do regime. Mas, ao mesmo tempo em que se tinha essa sociedade universalmente previdenciária, universalmente seguradora, universalmente regulamentadora e disciplinar, através dessa sociedade, desencadeamento mais completo do poder assassino, ou seja, do velho poder soberano de matar", tradução de GIACOIA JUNIOR, op. cit., p. 115, para FOUCAULT (2001), p. 171.

[1152] Rememoremos, a propósito, a passagem de Meier, citado por Agamben nos seguintes termos: « Dans la mesure où les citoyens d'une démocratie se vouaient à la vie politique, ils se comprenaient eux-mêmes comme membres de la *polis*. *Polis* et *politeia*, cité et citoyenneté, se définissaient réciproquement. La citoyenneté devint ainsi une activité et une forme de vie par laquelle la *polis*, la cité, se constitua en un domaine clairement distinct de *l'oikos*, la maison. La politique devint un espace public libre, opposé en tant que tel à l'espace privé où régnait la nécessité », conforme AGAMBEN (2014a), p. 22-3; em tradução nossa: "Na medida em que os cidadãos de uma democracia se devotavam à vida política, eles se compreendiam, eles mesmos, como membros da *polis*. *Polis* e *politeia*, cidade e cidadania, se definiam reciprocamente. A cidadania deveio, assim, uma atividade e uma forma de vida pela qual a *polis*, a cidade, se constituiu em um domínio claramente distinto da *oikos*, a casa. A política deveio um espaço público livre, oposto enquanto tal ao espaço privado em que reinava a necessidade".

desgarrar a *vida humana* de sua *forma*[1153] (e aqui os mecanismos e dispositivos securitários, operados nomeadamente pela polícia, encontram, decisivamente, seu papel de protagonismo).

Os mecanismos e dispositivos securitários. Segundo o italiano, as "razões de segurança" devieram atualmente *técnica normal e permanente de governo.* Não se trata, portanto, de ações excepcionais, impostas *casualiter*, em um determinado momento bem definido e com uma temporalidade certa; ao contrário, referidas "razões" encontram-se rematadamente inscritas no âmbito tranquilo desta nova governamentalidade. E, a fim de lograr bem examinar tais "razões", Agamben propõe retornar ao alvorecer da economia moderna, quando Quesnay e os fisiocratas, de maneira genial, acabaram por alterar completamente o modo pelo qual se deveria politicamente agir (o romano, a propósito, observa que – a partir da publicação, na *Enciclopédia*, do verbete "Grãos", de Quesnay – Voltaire haveria observado que os franceses pararam de discutir teatro e literatura e enveredaram para debates em torno da economia e da agricultura)[1154]. Antes que combater diretamente a escassez, deixar a escassez abater-se sobre a população e, então, sobrevindo o fenômeno, a partir daí, conduzi-lo, governá-lo em seus efeitos. Nesse sentido, a expressão, atribuída a Quesnay, *"laissez faire, laissez passer"*, para além de revelar, pura e simplesmente, o axioma do liberalismo, acabou por convolar, na visão de Agamben, um autêntico *paradigma de governo* (em sintonia às exigências dessa nova governamentalidade, enunciada por Foucault), no qual inserto o imperativo de segurança. A partir de tal leitura, antes que buscar prevenir ou impedir o que quer que seja, as razões de segurança, em verdade, inscrevem-se nessa lógica de governo de fenômenos, de condução de condutas. Dessarte, não se trata de objetivar impedir o desastre, mas de *governá-lo, canalizá-lo* em uma direção útil, adequada, profícua, assim que ele sobrevier[1155].

Por conseguinte, se, até a metade do século XVIII, o paradigma da razão de Estado – forjado na passagem do século XVI para o XVII – conferia preponderância ao agir soberano e conformava os indivíduos, sobretudo, por meio da imposição, da disciplina, da ameaça, da coerção, da violência, eis que, então, vai surgir a virada significativa. Se levarmos em conta a máquina bipolar agambeniana, é-nos lícito asseverar que vemos, nesta época, um deslocar do pêndulo em direção ao flanco oposto, enveredando-se, categoricamente, em direção ao polo do *governo*. Consoante apontamos, descobre-se que os indivíduos, integrantes desta população, não se afiguram infinitamente flexíveis aos comandos, indefinidamente

---

[1153] COSTA, Flavia. Entrevista com Giorgio Agamben. Tradução de Susana Scramim. *Revista do Departamento de Psicologia da UFF*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, jan/jul. 2006. p. 136.
[1154] AGAMBEN (2014a), p. 23.
[1155] Ibidem.

maleáveis às imposições, percebe-se a existência de um movimento que flui independentemente da vontade soberana, entende-se, pois, a existência de uma certa naturalidade no deslocamento das riquezas e nos fenômenos sociais, realidade que agora deverá ser levada em conta por esse governo; do contrário, fatalmente sucumbirá.

Nesse passo, os *mecanismos de segurança* surgem, assim, como dispositivos governamentais, imbuídos da finalidade de agir (ora de maneira oblíqua e sutil, ora de maneira mais direta) sobre o comportamento da população e dos indivíduos que a compõem, conduzindo esta naturalidade que lhes é ínsita e promovendo a gestão de suas liberdades. Por meio de tais mecanismos, será garantida a operação dessa naturalidade, estabelecendo-se determinados lindes, dentro dos quais as ações, interações, relações, composições de interesses haverão de se dar, viabilizar-se-ão e, mesmo, em certa medida, serão instigadas, fomentadas. Há, pois, a garantia do exercício de *um certo grau de liberdades*. Ultrapassados tais limites, aí entrará em cena o (agora isolado) poder soberano – sobretudo por intermédio da polícia –, agindo com a violência e a coerção que o caso, então, requerer, corrigindo os desvios e evitando o comprometimento desta estrutura ora "naturalizada", que têm no governo da desordem seu indisfarçável pressuposto.

Ora, esta virada paradigmática, inaugurada por Quesnay, revolve o pensamento acerca das causas e dos efeitos: consoante apontamos, se, por um lado, muito mais difícil e custoso (senão mesmo ineficaz, inútil) é buscar prevenir, evitar as causas; por outro, muito mais producente e proveitoso é governar os efeitos, na medida em que forem se produzindo. Este acabou por devir, de fato, o paradigma, por excelência, que atualmente atravessa os mais diversos âmbitos da sociedade contemporânea: assim lidamos com a economia, com a ecologia, com as relações e políticas externas, militares e, finalmente, com as questões de segurança e de polícia[1156]. E é a partir desta lógica, a propósito, que, na visão do italiano, logramos então compreender a associação, à primeira vista paradoxal, entre, de um lado, uma ação estatal que, no âmbito econômico, é indisfarçadamente liberal e, de outro, no âmbito securitário, um agir do Estado que é amplamente fiscalizador e vigilante. Há aí uma conformação, em verdade: a um pleno liberalismo em termos econômicos irá de par um controle inaudito no âmbito securitário. Antes que uma contraposição, tratar-se-á de uma genuína *conjugação*, em ordem a satisfazer as exigências deste paradigma próprio à nova governamentalidade das razões de segurança[1157].

[1156] Ibidem.

[1157] Parece-nos lícito aqui nuançar que – nada obstante o objetivo precípuo seja, de fato, o controle e o governo dos efeitos – este controle, não raro, apresentará, como justificativa aparente, a prevenção e a necessidade de

É, dessarte, por meio da inteligência deste *governo dos efeitos* que poderemos, então, lograr compreender a ação, na atualidade, dos mecanismos securitários – aí ocupando os *dispositivos biométricos* um lugar evidentemente de destaque.

A biometria surge na França, na segunda metade do século XIX, com "um obscuro funcionário da prefeitura de polícia de Paris"[1158], Alphonse Bertillon, o qual – inspirado nos trabalhos de criminólogos italianos (dentre os quais Cesare Lombroso)[1159] – idealizou um sistema de medição antropométrica e fotografia sinalética, a fim de auxiliar na identificação de criminosos reincidentes. Assim, aquele que, por qualquer motivo, fosse encaminhado ao cárcere, imediatamente se via submetido a um detalhado procedimento de identificação, que deveria ser feito rapidamente, em três ou quatro horas, a fim de não atrapalhar os trâmites judiciários[1160]. Conforme o frontispício de sua obra *Identification anthropométrique* (edição de 1893) está já a denunciar, por meio de um *"Relevé du signalement anthropométrique"*, o indivíduo era medido em seu tamanho (em pé e sem calçados), em sua envergadura, em seu busto (medição sentado), no comprimento e na largura da cabeça, além de comprimento e largura da orelha direita e comprimento do pé, dedo médio e antebraço esquerdos[1161]. Após tais medições, o sujeito era submetido a duas fotografias, uma de frente e outra de perfil[1162]. Tal proceder foi chamado de *bertillonage* e os dados colhidos eram catalogados e arquivados no denominado "Registro Bertillon"[1163]. Tais elementos poderiam ser confrontados no futuro, no intuito de se desvendar a ação de um criminoso reincidente, em providência que acabou por ser batizada, pelo seu idealizador, de

---

antecipação (e aqui é que se constatarão – ousamos dizer – as contundentes violações aos direitos e garantias fundamentais). Assim, o agir estatal preventivo, levado a cabo de antemão, poderá, com efeito, ser lobrigado, neste contexto de condução de condutas, por exemplo, em relação a indivíduos que sejam considerados como potenciais ameaças (*v.g.*, o pobre, o negro, o muçulmano, o estrangeiro – condição que, no entendimento de Agamben, vai se alastrando, em ordem a abarcar, alfim, toda a sociedade). Em relação a estes, pode bem se verificar, com efeito, uma antecipação da ação estatal, impedindo-lhes – já de pronto e de modo inquestionável – a prática de determinados atos, o porte de certos objetos, a presença em determinados lugares (e, nesse sentido, os exemplos atuais se nos apresentam em profusão). Temos, assim, que, nessas situações (que, a propósito, vão cada vez mais se ampliando), a condução de condutas – de modo a bem assegurar a finalidade precípua do controle – assume (em sua justificativa aparente, "por razões de segurança") o viés da prevenção e da antecipação (sendo esta estratégia fundamental ao paradigma securitário).

[1158] AGAMBEN, Giorgio. *Nudez*. Tradução de Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D'Água, 2010c. p. 64.

[1159] SANCHEZ, Jean-Lucien. Alphonse Bertillon et la méthode anthropométrique. *Sens-Dessous*, La Roche-sur-Yon, n. 10, 2012. p. 66.

[1160] Ibid., p. 70.

[1161] BERTILLON, Alphonse. *Identification anthropométrique*. Instructions signalétiques. Melun: Imprimerie Administrative, 1893. p. XVII.

[1162] A fotografia aqui devém, a um só tempo, "sinalética para o indivíduo" e "geométrica para os lugares", conforme SANCHEZ, op. cit., p. 68.

[1163] AGAMBEN (2010c), p. 64.

"portrait parlé", o "retrato falado"[1164]. Nesse sentido, a colheita dos sinais característicos do indivíduo e de suas linhas antropométricas (dados que, conjugados, determinariam a singularidade de cada indivíduo[1165]) – elementos estes que ganhariam, a partir daí, um tratamento padronizado – tinha uma função clara: *reconhecer criminosos que reincidissem no cometimento de delitos.* Não se tratava, pois, de providência apta a *evitar* a perpetração de crimes, mas de assegurar, *après coup*, a correta identificação do seu autor (o criminoso reincidente)[1166].

Algum tempo depois, na Inglaterra, um primo de Charles Darwin, chamado Francis Galton, pôs em prática uma técnica que havia sido concebida por Bertillon de um ponto de vista apenas complementar ao *bertillonage:* a colheita das "impressões digitais". Embora entusiasta do *método Bertillon*, Galton teria percebido a dificuldade de sua correta implementação em relação aos habitantes das colônias (que, por vezes, ao olhar europeu, tinham rostos demasiadamente assemelhados) e também às pessoas do sexo feminino, uma vez que seus longos cabelos adicionavam um obstáculo a mais nas medições de cabeça[1167]. É nesse sentido que, desenvolvido por Galton e aperfeiçoado pelo argentino-croata Juan

---

[1164] « Nous appelons *portrait parlé* la description minutieuse d'un individu faite spécialement en vue de sa recherche et de son identification sur la voie publique. Ce signalement particulier doit pouvoir être récité "au pied levé" et sans hésitation par l'agent ; de là son appellation de portrait parlé. Et pourtant celle de *portrait écrit* lui conviendrait tout aussi bien, puisque, avant que d'être appris par cœur, il doit être rédigé à tête reposée et couché par écrit », BERTILLON, op. cit., p. 137. Em tradução nossa: "Chamamos *retrato falado* a descrição minuciosa de um indivíduo feita especialmente para fins de sua busca e identificação na via pública. Esta assinalação particular deve poder ser recitada pelo agente de pronto e sem hesitação; daí sua denominação de retrato falado. E, todavia, aquela do *retrato escrito* bem conviria da mesma forma, uma vez que, antes que ser tomado de cor, ele deve ser redigido em repouso e posto em escrito".

[1165] Segundo Bertillon, levando-se em conta a fixidez dos ossos, alcançada aos vinte anos de idade (SANCHEZ, op. cit., p. 67), não poderia haver duas pessoas com idênticas medidas, tomadas em seu conjunto.

[1166] Este é o sentido claro do procedimento, conforme bem o explicita seu idealizador: « Le signalement est la description d'une personne que l'on veut faire reconnaître (Littré). Dans la pratique pénitentiaire la notice signalétique accompagne toute réception comme toute livraison de l'individualité humaine ; c'est *l'état* chargé de garder la trace de la présence effective, réelle, de la personne visée par l'acte administratif ou judiciaire. Qu'il s'agisse d'une entrée ou d'une sortie de prison, d'une libération ou d'un transfèrement, ou simplement de la notification d'une décision administrative ou judiciaire (comme un arrêté d'expulsion, par exemple), le but est toujours le même : conserver une empreinte suffisante de la personnalité pour pouvoir identifier la description présente avec celle que l'on pourrait être amené à relever ultérieurement. A ce point de vue le signalement est l'instrument par excellence de la *constatation de récidive* laquelle implique nécessairement la *constatation d'identité*. Aussi ne saurait-il y avoir de casiers judiciaires sans adjonction de signalement », BERTILLON, op. cit., p. XIII. Em tradução nossa: "A assinalação é a descrição de uma pessoa que se deseja fazer reconhecer (Dicionário *Littré*). Na prática penitenciária, a notícia sinalética acompanha toda recepção assim como toda liberação da individualidade humana; é o *estado* encarregado de guardar o traço da presença efetiva, real, da pessoa visada pelo ato administrativo ou judiciário. Que se trate de uma entrada ou de uma saída da prisão, de uma liberação ou de uma transferência ou simplesmente da notificação de uma decisão administrativa ou judicial (como uma ordem de expulsão, por exemplo), o objetivo é sempre o mesmo: conservar uma marca suficiente da personalidade para poder identificar a descrição presente com aquela que poderíamos ser levados a reconstituir ulteriormente. Deste ponto de vista, a assinalação é o instrumento por excelência da *constatação de reincidência* a qual implica necessariamente a *constatação de identidade*. Também aí não se poderia ter folhas judiciárias sem a juntada da assinalação".

[1167] AGAMBEN (2010c), p. 65.

Vucetich (chefe do escritório de identificação de La Plata)[1168], já nas primeiras décadas do século XX, o sistema das impressões digitais conheceu um sucesso imenso, difundindo-se globalmente e tornando, assim, ultrapassado o método Bertillon, o qual, entretanto, não deixou de ser secundariamente aproveitado sob determinados aspectos (nomeadamente no que toca ao *portrait parlé*).

Pois bem. É válido frisar e repisar que mencionados mecanismos (idealizados por Bertillon e Galton), os quais se afiguraram o nascedouro e irradiaram seus efeitos em direção à produção de todo o aparato securitário de leitura biométrica hoje implementado e em aplicação, claramente não viabilizavam – e sequer visavam – uma *prevenção* na prática delitiva. A razão de ser de tais dispositivos era evidente: identificar os criminosos *reincidentes*. E tal se encontra em manifesta consonância com o paradigma de segurança idealizado por Quesnay e os fisiocratas: o Estado apenas intervirá de maneira eficaz uma vez que o crime já tenha se consumado. Nesse sentido, no contexto de tais mecanismos, não há falar em ação sobre as causas, de modo que qualquer motivação à implementação de dispositivos securitários – os quais encontram aí sua gênese – que se dê no sentido de *"evitar"* uma ação, um delito, deve nos manter invariavelmente em estado de alerta.

Concebidas para fins de identificar os criminosos reincidentes – além das pessoas estrangeiras –, as técnicas de Bertillon e Galton permaneceram, durante um bom tempo, sendo aplicadas em exclusividade a tais tipos de destinatários. Agamben nos aponta que, em 1943, o Congresso dos Estados Unidos ainda logrou evitar a entrada em vigor do *Citizen Identification Act*, por meio do qual se buscava a aposição de impressões digitais nas carteiras de identidade. Eis que, nada obstante, no decorrer da segunda metade do século XX, tais formas de identificação acabaram por se alastrar e se generalizar em sua aplicação a diversos países, de maneira global.

Entretanto, a última etapa deste processo ainda estava por ser galgada, o que não se deu senão em tempos bastante recentes: *os leitores óticos de impressões digitais e de íris.* Tais equipamentos ganharam ampla acessibilidade e deixaram os escritórios de polícia, ingressando profundamente na sociedade e sendo hoje dispositivos amplamente difundidos e aplicados, coletando dados de maneira indiscriminada e operando nos mais diversos espaços: em entradas de prédios, públicos ou privados, em condomínios comerciais e residenciais, mesmo as fechaduras das portas de casas e de determinados veículos apenas permitem acesso e operação uma vez que haja uma liberação promovida a partir da identificação biométrica.

[1168] SANCHEZ, op. cit., p. 72-3.

Agamben, a propósito, com acuidade, ressalta que, em alguns países, a entrada, em cantinas de universidades e de escolas primárias, é apenas liberada ante o repousar distraído, por parte do estudante ou da criança, de sua mão sobre o equipamento ótico de leitura biométrica[1169] – ao que poderíamos aqui adicionar, *v.g.*, as entradas em clubes e academias – agregando-se aí a já vetusta utilização de câmeras, que estão por toda parte, nos ambientes públicos e privados. Os mecanismos de segurança, com efeito, cuidando de todos e de cada um, alastraram-se em profusão, à justificativa de satisfação do interesse público, de evitação do cometimento de delitos, de manutenção da ordem pública, a fim de proporcionar ambientes tranquilos, pacíficos e que permitam a prosperidade.

O pensador romano afirma que, levando em conta as técnicas e, com isso, a possibilidade de recolhimento de dados, inclusive por via biométrica e genética, hoje posta à disposição, um genocídio como o ocorrido durante a Segunda Guerra Mundial, com base em uma "documentação" como esta, poderia dizimar de maneira rápida e completa a integralidade dos membros dos grupos perseguidos[1170]. Ou seja, o horror poderia ter sido ainda maior (se uma coisa como esta é possível de ser imaginada e dita...).

E, nessa toada, Agamben observa que, em diversos países, as legislações que tratam do tema da segurança são sensivelmente mais severas e intrusivas do que aquelas dos

---

[1169] AGAMBEN (2014a), p. 22.

[1170] Nessa mesma linha de pensamento nos alertam Pellegrini e Vitalis, em artigo extremamente importante sobre a questão da identificação biométrica e do controle social: « Le législateur a oublié l'histoire. Au cours de la seconde guerre mondiale, des dizaines de milliers de personnes n'ont échappé aux nazis qu'en changeant d'identité grâce à de faux papiers. Leur sort aurait été scellé si certains gouvernants des années 1930 avaient adopté le cadre de pensée des dirigeants actuels. Dans un rapport officiel publié en 1975, un haut fonctionnaire relatait un épisode riche d'enseignements : *"Une équipe de Jeunes Turcs à laquelle je participais avait mis au point en 1938 un mirobolant projet de carte d'identité obligatoire des Français à partir de l'âge de 16 ou de 18 ans qui, à l'époque, aurait constitué un incontestable progrès en raison des moyens limités dont disposait la police pour lutter contre la criminalité. Au moment de présenter le décret à la signature du ministre, le secrétaire général du ministère de l'intérieur y renonça finalement, nous déclarant que, décidément, 'il ne sentait pas la chose'. Si M. Jean Berthoin avait eu 'moins de nez' et [s'était] laissé convaincre par ses fringants collaborateurs, qu'en aurait-il été deux ans plus tard de la Résistance, les Allemands n'ayant naturellement rien de plus pressé, dès leur entrée dans Paris, que de faire main basse sur le fichier central de la carte d'identité des Français ?" »*, PELLEGRINI, François e VITALIS, André. L'ère du fichage généralisé. *Le monde diplomatique*, Paris, p. 3, abr. 2018. Disponível em: <https://www.monde-diplomatique.fr/2018/04/PELLEGRINI/58551>. Acesso em: 8 abr. 2019. Em tradução nossa: "O legislador esqueceu a história. No curso da Segunda Guerra Mundial, dezenas de milhares de pessoas não escaparam dos nazistas senão mudando de identidade graças a papeis falsos. Seu destino teria sido selado se certos governantes dos anos 1930 tivessem adotado o quadro de pensamento dos dirigentes atuais. Em um relatório oficial publicado em 1975, um alto funcionário relatava um episódio rico em ensinamentos: *'Uma equipe de jovens turcos à qual eu participava tinha desenvolvido em 1938 um projeto mirabolante de carteira de identidade obrigatória aos franceses a partir da idade de 16 ou 18 anos que, à época, teria constituído um incontestável progresso em razão dos meios limitados de que dispunha a polícia para lutar contra a criminalidade. No momento de apresentar o decreto à assinatura do ministro, o secretário geral do ministério do interior finalmente renunciou a tanto, declarando-nos que, decididamente, 'ele não sentia bem a coisa'. Se Sr. Jean Berthoin tivesse tido 'menos nariz' e houvesse se deixado convencer por seus colaboradores fervorosos, o que teria sido dois anos mais tarde da Resistência, os alemães não tendo naturalmente nada de mais urgente, desde sua entrada em Paris, do que se apossar do arquivo central da carteira de identidade dos franceses?'"*

próprios Estados fascistas do século XX (o filósofo dá o exemplo da legislação italiana atinente à segurança pública – chamada "Tulps", *Testo unico delle leggi di pubblica sicurezza* –, que, adotada, em 1926, pelo regime de Benito Mussolini, segue em vigor no que diz respeito a seus aspectos fundamentais, mas com uma diferença: os anos de chumbo (1968-1980) acabaram por fazer exsurgir a legislação antiterrorista, a qual retirou importantes garantias originariamente contidas no Tulps; o mesmo poderia ser dito, na visão de Agamben, em relação à legislação francesa atual, atinente à segurança pública e ao combate ao terrorismo, a qual, segundo o filósofo, é sensivelmente mais severa que a legislação adotada pelos regimes de exceção[1171]); sem medo de errar, poderíamos aí incluir na leitura de Agamben o *Real ID Act* estadunidense[1172]; e tal podendo ser evidentemente replicado globalmente, para diversos outros Estados. A partir de tais lineamentos já podemos perceber se desenhando a indubitável vigência do paradigma securitário na atualidade.

Vale observar que tais mecanismos de segurança, atualmente, alcançaram proporções inauditas com o avanço da técnica e a instigação à criatividade e à inventividade, fenômenos indiscutivelmente impulsionados pelo modelo capitalista (a propósito, Meinecke, consoante já tivemos a oportunidade de anotar, identificou este problema). E o que nos parece ser uma novidade atual é a escalada gradativa da imposição (por que não dizer "soberana"?) de tais mecanismos[1173]. Deveras, cada vez mais referidos mecanismos se impõem e mais e mais a liberdade é gerenciada – e, a propósito, não é difícil detectar que o âmbito de "liberdade de opção" do indivíduo em relação direta a tais mecanismos é praticamente nulo. É dizer: não há falar em escolher integrar ou não integrar o sistema de segurança. Aqui não está em questão "optar": ao se decidir não se submeter aos imperativos de segurança, tal fato desencadeará a ação direta do poder soberano sobre o indivíduo, considerado um desviante. Poderíamos avançar a tese de que "ser cidadão", atualmente, significa *integrar*, *participar*

[1171] AGAMBEN (2014a), p. 22.

[1172] Vale, a propósito, a leitura de tal legislação estadunidense sobre identificação dos cidadãos, emissão de suas carteiras de identidade e controle das fronteiras, para fins, sobretudo, de combate ao terrorismo (o *Real ID Act*), conforme podemos observar, *v.g.*, nos seguintes endereços: <https://en.wikipedia.org/wiki/Real_ID_Act> e <https://www.govinfo.gov/content/pkg/STATUTE-119/pdf/STATUTE-119-Pg231.pdf#page=72>. Acesso em: 1 abr. 2019. Referida legislação, editada em 2005 e posta em vigor em 2008, encontra-se, ainda, em fase de implementação. Em março de 2019, 42 estados e territórios dos Estados Unidos já estavam adequados às definições e exigências do *Real ID Act*, ao passo que 14 ainda se encontravam em processo de adequação, sendo eles: Alaska, American Samoa, California, Kentucky, Maine, Missouri, Montana, New Jersey, Northern Mariana Islands, Oklahoma, Oregon, Pennsylvania, Rhode Island e United States Virgin Islands.

[1173] A propósito, talvez não esteja longe o dia em que a instalação, no âmbito privado, dos dispositivos e mecanismos securitários será não somente recomendada ou sugerida, mas mesmo exigida – e não só por franqueadores ou por empresas de seguro, mas pelo próprio poder público, "por razões de segurança". Com efeito, à obrigação de se pagar a taxa da coleta de lixo e da iluminação pública ou a de se construir, cada um, sua calçada, somar-se-á, ademais, aquela de se instalar cada qual a sua própria câmera em frente à residência ou ao comércio, auxiliando, dessa forma, na vigilância pública e "contribuindo", assim, para um ambiente mais seguro.

desse sistema de segurança (que, da mesma forma que *reconhece omnes et singulatim*, promove uma implacável *despersonificação*). É assim que o processo de gerenciamento de nossas liberdades por intermédio dos mecanismos inerentes a este sistema de segurança alcança os mais diversos âmbitos de nossa vida; poderíamos, dentre tantas situações, exemplificativamente citar que somos relativamente livres para escolher em qual instituição bancária iremos ter uma conta, mas, para que possamos receber nossos proventos, "por razões de segurança", não temos a liberdade de não ter uma conta em um banco[1174]; não temos a liberdade de não ter acesso à rede mundial de computadores, de não ter um correio eletrônico (sendo, não raro, uma imposição funcional utilizá-lo), de não portar, por vezes, também, um telefone celular funcional; e, nessa mesma toada, de não fornecer os dados biométricos, de não se submeter a fotos ou à captura de imagens individuais ou de não estar em ambientes videovigiados. E cada vez mais – e de maneira não discutida – referidos dispositivos, inerentes ao sistema securitário, soberanamente se alastram e se impõem, *por razões de segurança.*

Um reconhecimento impessoal. Percebemos, nesta conjuntura, que o que Bertillon e Galton, no século XIX, acabaram por inaugurar – *pela primeira vez na história da humanidade* – foi a possibilidade de o *reconhecimento* da pessoa não ser feito pelos "outros" – amigos, inimigos, familiares, conhecidos –, mas por *arquivos policiais,* em que constam dados que, por mais que sejam ao indivíduo absolutamente íntimos, exclusivos e pessoais, não lhe permitem com estes estabelecer qualquer relação ou neles, efetivamente, se reconhecer. Agamben assevera que "o que define a minha identidade e a minha reconhecibilidade são agora os arabescos insensatos que o meu polegar coberto de tinta deixou numa folha de papel de um serviço de polícia"[1175]. É dizer, aquilo que agora promove a minha identificação, a minha possibilidade de reconhecimento, é "qualquer coisa da qual absolutamente nada sei e com a qual de maneira nenhuma posso identificar-me ou distanciar-me: a vida nua, um dado puramente biológico"[1176].

Na medida em que a identificação da pessoa não se dá mais inicialmente pelo seu nome ou por sua reputação, mas pelos seus dados biológicos, Agamben insiste: que relação poderia ela, de fato, estabelecer com as linhas volteadas de seu polegar repousado no

---

[1174] Este questionamento é exposto com acuidade por Olivier Rey, quando está a tratar do tema gauchetiano "autonomia *versus* heteronomia", no debate havido com Natacha Polony In: POLONY, Natacha e REY, Olivier. *Combattre l'oligarchie.* Mountain View: Google, 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=MNLAcTu5T_k>. Acesso em: 27 mar. 2019. Com efeito, sabemos que determinadas transações apenas podem ser realizadas atualmente por tais espécies de transferências de valores ou por cartões de crédito, vinculados a uma instituição financeira.

[1175] AGAMBEN (2010c), p. 65-6.

[1176] Ibid., p. 66.

equipamento de leitura biométrica ou com as duplas hélices de seu DNA?[1177] A identificação sócio-política deveio antes de tudo *biológica;* o fato mais neutro e privado da existência da pessoa acabou agora por determinar sua identificação no âmbito público[1178]. O nome, a pessoa, a reputação, tudo acabou por restar em segundo plano, ante a precedência que, agora, se confere ao dado biológico, inclusive para fins políticos e eleitorais[1179].

O filósofo italiano aponta que o desejo de ver-se reconhecido é algo inseparável do ser humano. Agamben lembra que, na leitura de Hegel, para ser reconhecido, o indivíduo é capaz mesmo de pôr em jogo a própria vida. E não se trata, pura e simplesmente, de vaidade, orgulho ou amor próprio: *é apenas pelo reconhecimento que o indivíduo se constitui enquanto pessoa*[1180].

O romano nos observa que a expressão latina *persona* significa precisamente *"máscara",* sendo por meio de referida máscara que a pessoa atua, exerce seu papel no teatro

---

[1177] Imbuídos de uma sensação de "já havermos visto este filme", observamos com inquietação o anúncio do ministro da Justiça de que, até o final do mandato da atual gestão governamental federal, almeja-se implementar um sistema que logre colher o DNA de todas as pessoas que porventura venham a passar pelo cárcere – inclusive os presos provisórios (conforme https://noticias.uol.com.br/tecnologia/noticias/redacao/2019/02/05/moro-quer-banco-de-dna-amplo-e-dados-de-face-iris-e-voz-de-presos-entenda.htm; https://www.poder360.com.br/governo/moro-diz-que-brasil-tera-banco-de-dna-completo-ate-o-fim-do-governo/; http://agenciabrasil.ebc.com.br/justica/noticia/2019-04/banco-de-dna-ficara-completo-ate-final-do-governo-diz-moro). Com efeito, a história se repete, e, neste novo episódio, o procedimento, inaugurado por Bertillon, ganha agora novos contornos, com uma colheita de DNA que, conforme a experiência está a mostrar, em poucas décadas (sendo otimista, no que se refere à proteção a direitos e garantias fundamentais), estará "disponível" e disseminado por toda a sociedade.

[1178] AGAMBEN (2010c), p. 66.

[1179] Lembremos, como já mencionado no início do trabalho, a exortação, feita por parte do poder judiciário eleitoral brasileiro, aos cidadãos para aderirem ao projeto da leitura biométrica para fins de identificação dos eleitores quando do momento da realização do pleito, para que, a partir daí, estejam aptos a votar. Em um anúncio bem-humorado e convincente, replicado pelo país conforme os vários estilos das músicas regionais, a justiça eleitoral chama a população para realizar a "biometria"; "vem pra biometria!", diz o locutor. Em ritmos bastante agradáveis de se ouvirem e dentre elogios ao eleitor, o qual, segundo o anúncio, "escolhe a dedo e vota muito bem", é passada a mensagem, por meio de voz suave, que o indivíduo deve se apresentar na repartição eleitoral para submeter-se à colheita de suas informações biológicas. Dentre as justificativas (aparentes) apresentadas pelas autoridades, está o imperativo de se conferir maior certeza na identificação correta do cidadão, propiciando-se, assim, mais segurança ao pleito eleitoral e, consequentemente, maior fiabilidade quanto ao seu resultado. Todavia, consoante a experiência tem mostrado, os mecanismos de segurança tendem ao extravasamento, motivo por que já se aprovou a Lei de n° 13.444/2017, por meio da qual, uma vez colhidos os dados pela justiça eleitoral, será levado a efeito um novo modelo de identificação da pessoa física, justamente a partir desses dados biológicos, os quais, ademais, serão *compartilhados* com as mais diversas esferas de governo, nas três instâncias federativas brasileiras (ousamos dizer, nestes termos, que a regulamentação brasileira ultrapassou mesmo as disposições constantes no *Real ID Act* para a identificação dos cidadãos norte-americanos). E, com efeito, tal processo de identificação biométrica se deu de maneira bastante tranquila, sem quaisquer contestações ou questionamentos; trata-se de uma ação de governo, baseada na razão de Estado própria a esta nova governamentalidade, que alcançou indiscutível êxito. Referido anúncio da justiça eleitoral pode ser visto, *v.g.*, no seguinte endereço: BRASIL. Justiça Eleitoral. *Biometria 2017*. Mountain View: Google, 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=aJD20gFFMoM>. Acesso em: 28 mar. 2018; a legislação referida pode ser acessada no seguinte endereço: BRASIL. *Lei n° 13.444/2017*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2017/lei/l13444.htm>. Acesso em: 28 mar. 2019. Para uma visão crítica em relação a providências desta ordem, relacionadas à legislação francesa, vale consultar PELLEGRINI e VITALIS, op. cit.

[1180] AGAMBEN (2010c), p. 61.

da sociedade. O filósofo italiano nos ensina que, em Roma, o indivíduo era identificado a partir do *nome*, o qual determinava seu pertencimento a uma *gens*, a uma estirpe, sendo que esta, a seu turno, ganhava definição por meio da *máscara do antepassado,* que era exposta no átrio da casa de cada família patrícia[1181]. O filósofo anota que daí ao termo *persona* se associar à ideia de "personalidade" – enquanto definição do lugar e do papel da pessoa "nos dramas e nos ritos da vida social" – a distância é curta; de modo que *persona* terminou por assumir o significado de *"capacidade jurídica"* e *"dignidade política"* da pessoa livre. A propósito, os escravos não tinham nome, não tinham família, não tinham "máscara" e, assim, não tinham dignidade jurídico-política, consequentemente, não eram pessoas (*servus non habet personam*)[1182]. Dessarte, a luta pelo reconhecimento traduz a luta por uma "máscara", o desejo inafastável de toda pessoa de assumir um papel no teatro da vida social. Tal máscara "coincide com a personalidade que a sociedade reconhece a cada indivíduo (ou com o 'personagem' que, com sua conivência por vezes reticente, ela faz dele)"[1183]. O reconhecimento, pois, está diretamente associado à constituição da personalidade. Poderíamos arriscar dizer que *"ver-se reconhecido é ser"*[1184].

Dessarte, por mais que soberanos, príncipes e princesas hajam saído disfarçados à noite por entre a multidão – dissimulando a reconhecibilidade entre seus súditos –, há o momento do exercício indiscutível de seu papel, da manifestação do brilho, do esplendor, da riqueza, do poder, o momento em que são *reconhecidos como tais;* e, ademais, Agamben nos assevera que, por mais que alguns santos tenham pregado o desafio de se viver, por toda a vida, em estado de *não-reconhecimento,* forçoso concluir-se que, em uma situação como tal, a própria identidade pessoal do indivíduo estaria "perdida para sempre"[1185].

E é precisamente esta capacidade de se ver reconhecido que atualmente está colocada inteiramente em questão, de extremo a extremo. O que se põe em jogo, ante a proliferação dos dispositivos e mecanismos securitários é a *reconhecibilidade*, a *dignidade jurídico-política*, em outras palavras, *a própria constituição do indivíduo enquanto pessoa*.

[1181] Ibid., p. 61.
[1182] Ibid., p. 61.
[1183] Ibid., p. 61-2.
[1184] O próprio Jesus (o único teoricamente sem máscara e que está para além de todo reconhecimento), buscando perceber a compreensão de seus discípulos, justamente o faz por meio do endereçamento de uma demanda de reconhecimento: "Chegando ao território de Cesareia de Filipe, Jesus perguntou a seus discípulos: 'No dizer do povo, quem é o Filho do Homem?'. Responderam: 'Uns dizem que é João Batista; outros, Elias; outros, Jeremias ou um dos profetas'. Disse-lhes Jesus: 'E vós quem dizeis que eu sou?' Simão Pedro respondeu: 'Tu és o Cristo, o Filho de Deus vivo'", (Mt 16, 13-16).
[1185] AGAMBEN (2010c), p. 62.

Evidente que, como qualquer dispositivo, os mecanismos securitários – na visão do pensador italiano – nos despertam um *desejo inconfessado de felicidade;* trata-se do desejo de *nos libertarmos do fardo de ser pessoa;* o desejo de nos libertarmos da responsabilidade tanto moral quanto política que o fato de ser pessoa traz consigo. Agamben assevera que a pessoa é também "portadora de culpa", e a ética aí implicada é "necessariamente ascética" (baseada que é na cisão "entre o indivíduo e sua máscara, entre a pessoa ética e a jurídica")[1186].

Contra essa cisão, a nova *identidade sem pessoa* enseja não a ilusão de uma unidade[1187], mas sim a de uma *multiplicidade infinita de máscaras,* a qual – em uma vida intensamente partilhada, articulada, produzida e dividida –, dando azo a diversas "personalidades" distintas, faz com que o indivíduo nelas se emaranhe e, assim, acabe por esvaziar toda possibilidade hábil a ensejar que alguma identidade possa, de fato, vir, um dia, a lhe pertencer.

Agamben identifica, no relacionamento direto com a máquina, um *prazer* de ver-se reconhecido, e um alívio provocado ante a dispensa do fardo próprio às implicações afetivas e emocionais que o reconhecimento de outro humano necessariamente traz consigo. Nesse sentido, quanto mais perdemos nossa intimidade com os outros, não logrando mais os encarar, quanto mais não conseguimos nos relacionar, mais consolador se nos apresenta o reconhecimento por parte dos dispositivos. Quanto mais nos desprendemos de qualquer identidade ou pertença real, mais confortador nos é vermo-nos reconhecidos pela *Grande Máquina,* nas mais diversas roupagens de que ela pode se revestir. É nesse diapasão que Agamben, de maneira lancinante, pode enunciar:

> Existo se a Máquina me reconhece ou, pelo menos, me vê; estou vivo se a Máquina, que não conhece sono e vigília, mas se mantém eternamente desperta, garante que estou vivo; não estou esquecido se a Grande Máquina registra os meus dados numéricos ou digitais[1188].

Mas referido prazer, com efeito, é ilusório, como a experiência cotidiana já nos deixa entrever. Deveras, o romano nos indaga o que significa "ser reconhecido", se o que é reconhecido não é uma pessoa, mas um dado biológico ou uma sequência numérica? E, a propósito, nos lança a inquietante indagação:

[1186] Ibid., p. 68.
[1187] Unidade esta que, a propósito, segundo a doutrina agambeniana, iria ao encontro da aspiração a uma *forma-de-vida.*
[1188] AGAMBEN (2010c), p. 69.

> E por detrás do dispositivo que parece reconhecer-me, não estão porventura outros homens, que não querem, na realidade, reconhecer-me, mas simplesmente controlar-me e acusar-me? E como é possível comunicar não num sorriso ou num gesto, não num elogio ou numa reticência, mas através de uma identidade biológica?[1189]

Com efeito, antevendo-se aí, talvez, os contornos de uma nova heteronomia, parece-nos que o problema, muito mais amplo do que poderíamos à primeira vista vislumbrar, alcança – transversalmente – a política, a ética, a comunicação, a possibilidade mesma da linguagem e, decorrentemente, da própria constituição do indivíduo enquanto pessoa[1190].

Um ambiente político? Se a identificação social agora dá-se de maneira independente da vontade do sujeito e de seu antropônimo – elemento, até então, constitutivo e fundamental à sua individualização –, ante a pura e simples verificação de seus *dados biológicos,* o filósofo italiano aponta que, de fato, o espaço ético e político, no qual tradicionalmente se entretinham as relações sociais, deverá ser inteiramente repensado. Ao passo que, na Grécia, o indivíduo considerado cidadão definia-se justamente em função desta distinção entre espaço da *oikos* e espaço da *polis* – espaço da necessidade e da dissimetria, de um lado, e espaço da igualdade e da deliberação, da vida política, qualificada, de outro –, agora, consoante já ventilado, tais espaços começam a ingressar em uma zona cinzenta, sendo levados à indistinção (Agamben lembra da terminologia de Thomas Hobbes para afirmar estar em marcha um processo de indiscernibilidade entre o "corpo físico" e o "corpo político"[1191]); a vida qualificada, *bíos*, tende a se confundir com a *zoè*, vida natural, e a consideração, por parte dessa lógica governamental, da vida sobretudo a partir de seus aspectos naturais e afetos à necessidade, acaba por determinar uma *vida desgarrada de sua dignidade jurídica,* uma vida drasticamente separada de sua forma, uma *vida nua* (a propósito, elemento precípuo a ser produzido pelo agir estatal[1192]).

[1189] Ibid., p. 69.

[1190] Com efeito, é na linguagem que o ser humano põe em jogo a sua própria vida. Nesse sentido, se, para Aristóteles, *o homem seria um animal vivente e, além disso, capaz de existência política*; e, se Michel Foucault, invertendo a definição aristotélica, pôde asseverar que *o homem moderno é um animal em cuja política está em questão a sua vida de ser vivente;* Agamben, de sua vez, concordando com Foucault, mas promovendo uma complementação às suas afirmações, assevera que *o homem é o ser vivo em cuja língua está em questão a sua vida* (AGAMBEN, Giorgio. *O Sacramento da Linguagem.* Arqueologia do juramento. Tradução de Selvino José Assmann. Belo Horizonte: UFMG, 2011b. p. 79; AGAMBEN (2018b), p. 371). Nesse sentido, se, pela ação dos dispositivos securitários, encontra-se truncada uma autêntica comunicabilidade (aquela para além da intermediada eletronicamente), não apenas comprometida está uma efetiva possibilidade de política, enquanto potência de agir, mas posta em questão se encontra, mesmo, a própria constituição do indivíduo em sua humanidade.

[1191] AGAMBEN (2014a), p. 23.

[1192] AGAMBEN (2010a), p. 176; AGAMBEN (2018b), p. 162.

Assim, o fato de o poder não ser mais exercido essencialmente, de maneira soberana sobre território e indivíduo, mas por meio do *governo* sobre a *vida biológica* e a *naturalidade da população* explica, segundo Agamben, o primado conferido, nos últimos tempos aos dados biológicos, a uma identidade puramente física, em detrimento a uma identidade política que pudesse infinitamente ultrapassá-la (por meio do exercício de uma vida qualificada, de deliberação e efetiva participação nos negócios da *polis*).

À identificação biológica promovida por meio do reconhecimento dos traços faciais, próprios ao retrato falado idealizado por Bertillon, e da colheita das impressões digitais, implementada por Galton, ambos para fins de identificar criminosos reincidentes, calha adicionar, outrossim, a já citada fiscalização levada a efeito por câmeras[1193]. De origem em tudo semelhante, o monitoramento por câmeras foi concebido originariamente com vistas a propiciar a fiscalização nas penitenciárias. Um dispositivo, portanto, também dirigido, na origem, a monitorar os movimentos dos criminosos, atualmente encontra-se difundido por toda parte, não suscitando mais qualquer questionamento quanto à sua operabilidade[1194].

[1193] Tão frequente em nossos espaços públicos – e mesmo nos privados, a exemplo da utilização já relativamente comum em condomínios e, inclusive, no interior das residências.

[1194] Alguns exemplos são interessantes a respeito: O sistema chinês denominado Skynet monitora pessoas, por reconhecimento facial, e veículos em tempo real. Desde 2015, Pequim já se encontra 100% monitorada. Conforme funcionários da polícia chinesa, as câmeras com tecnologia de reconhecimento facial são usadas para encontrar dissidentes políticos, criminosos e protestos ilegais. A ideia é expandir o modelo para toda a China até 2020. A capacidade de monitoramento e vigilância do Sistema Skynet permite o reconhecimento de um bilhão de pessoas em um segundo e não leva mais que dois segundos para reconhecer um número equivalente à população mundial, isso em diferentes ângulos e condições de luminosidade (conforme LA CHINE étend sa technologie "Sky Net" qui scanne les visages de sa population en une seconde. *France24*, Paris, 27 mar. 2018. Disponível em: <https://www.france24.com/fr/20180327-chine-etend-technologie-sky-net-scanne-visages-population-une-seconde>. Acesso em: 1 maio 2019; BBC: Projeto Skynet da China tem capacidade de rastrear pessoas em minutos. *Diário do Povo*, Pequim, 13 dez. 2017. Disponível em: <http://portuguese.people.com.cn/n3/2017/1213/c309810-9304014.html>. Acesso em: 1 maio 2019; CÂMERAS da Skynet monitoram 100% de Pequim. *Exame*, São Paulo, 9 out. 2015. Disponível em: <https://exame.abril.com.br/tecnologia/cameras-da-skynet-monitoram-100-de-pequim/>. Acesso em: 1 maio 2019). Ademais, desde 2018, agentes policiais chineses portam óculos solares com capacidade de reconhecimento facial, os quais, ligados a um dispositivo que o agente carrega consigo (e no qual constam as informações de pessoas consideradas desviantes – dentre as quais pessoas com grandes dívidas e minorias religiosas com documentos confiscados), alertam e permitem o reconhecimento dos indivíduos constantes no catálogo (com atual capacidade para dez mil pessoas) em um lapso de um décimo de segundo. Tais dispositivos já se encontram em utilização nas estações de trem de Zhengzhou (conforme: LA POLICE chinoise utilise des lunettes de reconnaissance faciale pour repérer des suspects. *France24*, Paris, 8 fev. 2018. Disponível em: <https://www.france24.com/fr/20180208-police-chinoise-utilise-lunettes-reconnaissance-faciale-reperer-suspects>. Acesso em: 1 maio 2019; ZHENGZHOU East Railway Station: O primeiro retrato da ferrovia nacional é colocado em confronto real com os óculos da polícia. *Diário do Povo*, Pequim, 5 fev. 2018. Disponível em: <http://vip.people.com.cn/do/userbuy.jsp?picId=7462122&aId=1115454>. Acesso em: 1 maio 2019). A propósito, também da China vem o sistema de "crédito social", por meio do qual as pessoas são colocadas em um *ranking*, de acordo com pontos obtidos, que refletem seu comportamento e a realização de tarefas que, em tese, auxiliam a comunidade. Nesse sentido, uma pontuação elevada pode garantir vantagens, ao passo que uma pontuação insuficiente pode render prejuízos, como ter seu tíquete barrado na hora de viajar de trem ou avião ou ter acesso negado a crédito em instituições financeiras (conforme: HOW China's 'social credit' system blocked millions of people from travelling. *CBC*, Ottawa, 7 mar. 2019. Disponível em: <https://www.cbc.ca/radio/thecurrent/the-current-for-march-7-2019-1.5046443/how-china-s-social-credit-

Agamben, a propósito, nesse diapasão, aponta que um espaço videovigiado não pode mais ser aparentado a uma *ágora*, o espaço político por excelência; o espaço fiscalizado, monitorado é um espaço em que paira a desconfiança, destruindo-se a base das relações éticas e políticas[1195]; não se trata mais de um espaço público, mas de uma zona cinzenta, gris, em que público e privado se tornaram indiscerníveis e em que a ação política autêntica e efetiva deveio inviável.

Ademais, se nos encontramos em um espaço assim caracterizado, videovigiado, monitorado, fiscalizado, repleto de verificações a partir da coleta daquilo que de mais neutro, privado e íntimo temos, é dizer, nossos *dados biológicos,* em um espaço no qual reina a desconfiança, no qual operantes mecanismos securitários que têm sua gênese, precisamente, na identificação e supervisão de pessoas ditas perigosas[1196] e de condutas desviantes, criminosos reincidentes, não é de se surpreender que – tratados a partir de procedimentos

---

system-blocked-millions-of-people-from-travelling-1.5046445>. Acesso em: 1 maio 2019); aliado ao Sistema Skynet, descortina-se aí uma conjuntura de controle total. Poderíamos, então, argumentar que não se trata a China de um país de matriz democrática, razão pela qual tais fatos poderiam não encontrar eco em nossa conjuntura política ocidental. Tal, entretanto, evidentemente, não é a realidade. Parlamentares brasileiros se deslocaram, neste ano, ao território chinês para conhecer referido sistema securitário. Além disso, são de fácil acesso informações que já nos dão conta do processo de implementação de dispositivos de reconhecimento facial, mesmo em nossas democracias. Podemos, exemplificativamente, citar os testes, para a instalação de dispositivos de reconhecimento facial, realizados por ocasião do Carnaval deste ano na cidade de Nice (conforme: NICE va tester la reconnaissance faciale sur la voie publique. *Le Monde*, Paris, 18 fev. 2019. Disponível em: <https://www.lemonde.fr/societe/article/2019/02/18/nice-va-tester-la-reconnaissance-faciale-sur-la-voie-publique_5425053_3224.html>. Acesso em: 1 maio 2019). Tal sistema também foi testado, neste ano, no Carnaval da cidade de Salvador, Brasil (conforme: CÂMERAS de reconhecimento facial acham criminoso no Carnaval de Salvador. *UOL*, São Paulo, 5 mar. 2019. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2019/03/05/cameras-de-reconhecimento-facial-acham-criminoso-no-carnaval-de-salvador.htm>. Acesso em: 1 maio 2019). De igual sorte, calha referir que já estão em marcha os procedimentos para fins de contratação de empresa que promoverá a instalação e operacionalização de sistema de reconhecimento facial no metrô da cidade de São Paulo, conforme: METRÔ de SP terá vigilância com reconhecimento facial. *Folha de São Paulo*, 17 jul. 2019. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2019/07/metro-de-sp-tera-vigilancia-com-reconhecimento-facial.shtml>. Acesso em: 17 jul. 2019. *Por outro lado,* vale mencionar que, na cidade norte-americana de San Francisco, na Califórnia, no berço da tecnologia mundial, donde emergem, para o nível global, as mais avançadas técnicas eletrônicas e informáticas, editou-se (por larga maioria de votos) uma lei, proibindo a utilização do reconhecimento facial nas ruas. Seus parlamentares entenderam que, na mesma medida em que daquela região se erigem os mais pujantes avanços tecnológicos, deve nascer também uma responsabilidade em relação a tanto, devendo-se atentar para a tóxica utilização de tais mecanismos. Nessa medida, compreendeu-se que o monitoramento por meio de reconhecimento facial se trataria de *providência incompatível com o regime democrático*, atentando-se contra os preceitos deste. Com efeito, é inegável que tal ferramenta confere um poder excessivo aos agentes de polícia. Outras cidades como Oakland, na Califórnia, e Sommerville, em Massachussets, estudam também assim proceder, vedando a utilização do reconhecimento facial nas ruas (conforme: SAN FRANCISCO proíbe uso de reconhecimento facial por polícia e órgãos municipais. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 14 maio 2019. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2019/05/san-francisco-proibe-uso-de-reconhecimento-facial-por-policia-e-orgaos-municipais.shtml>. Acesso em: 5 jun. 2019. SAN FRANCISCO Banned Facial Recognition. New York Isn't Even Close. *The New York Times*, Nova Iorque, 18 maio 2019. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2019/05/18/opinion/nypd-post-act-surveillance.html>. Acesso em: 5 jun. 2019).

[1195] Hobbes, por sinal, é de parecer que, onde impera a desconfiança e o medo, não há falar em política.

[1196] Nesse mesmo diapasão, também, PELLEGRINI e VITALIS, op. cit.

destinados, na origem, a delinquentes – os indivíduos compreendam como normal, regular, *natural*, que a relação que eles entretêm com o Estado seja aquela da *suspeita*, da *fiscalização* e do *controle*. Nesse sentido, Agamben então promove uma de suas enunciações mais lancinantes: tomadas as coisas em tais termos, é de se concluir que *"todo cidadão – enquanto é um ser vivo – é um terrorista em potencial"*[1197], e poderíamos -- trazendo para a nossa realidade brasileira – aí adicionar: *"todo cidadão, enquanto é um ser vivo, é um criminoso em potencial"*. Mas – aduz Agamben – o que seria um Estado, uma sociedade em tais termos? De que se trataríam? Poderíamos chamá-los de *"democráticos"*, ou mesmo ainda de *"políticos"?*[1198]

Agamben nos aponta que *política* e *democracia* são sinônimos, ao menos em nossa história ocidental. Na medida em que devemos nos manifestar, deliberar, fazer escolhas e nos encontrar dentro de espaços controlados, videovigiados, fiscalizados, ora, as noções de política e de espaço democrático, evidentemente, acabam por ser postas em questão e devir problemáticas[1199]. A cidadania, ante esta condição exclusivamente *jurídica* e puramente *passiva* que acabou por assumir, não exerce mais qualquer papel relevante e de questionamento em relação a esta nova governamentalidade, baseada nos dispositivos de segurança, que faz se justaporem e se confundirem ação e inação, público e privado. O reconhecimento do indivíduo realizado estritamente por meio de seus dados biológicos (revolvendo-se toda forma de identificação que nos era, até então, familiar) enuncia esta passividade e repercute radicalmente na cena política. Tal, além de definir o inafastável caráter passivo que assumiu a cidadania, explicita que o poder estatal nem mais disfarça sua insofismável vocação biopolítica.

É daí que aquilo que chamamos de "participação política", atualmente, se reduziu ao comparecimento, de quatro em quatro anos, em determinado lugar para ali proceder a uma escolha; reclama-se, então, neste momento, do titular da "cidadania", uma manifestação que mais vai se assemelhar – diz Agamben – a uma *pesquisa de opinião*[1200]. O escolhido, então, a partir daí, desconecta-se daqueles que o escolheram, de modo que estes já não mais se reconhecem na prática dos atos daquele, trincando mesmo – arriscaríamos dizer – a lógica hobbesiana de simbiose entre povo e soberano, ambos que deveriam ser autores, em caráter solidário, do ato político (e nele se identificar). O povo não mais se reconhece no

---

[1197] « Tout citoyen — en tant qu'il est un être vivant — est un terroriste potentiel », AGAMBEN (2014a), p. 23.
[1198] Ibid., p. 23.
[1199] Ibid., p. 23.
[1200] Ibidem.

soberano[1201]. Estabelece-se, pois, um perigoso hiato entre representantes e representados, desaguando em uma evidente *crise* em nosso modelo de democracia (representativa). Com efeito, antes que uma efetiva participação e uma autêntica deliberação política, o pleito eleitoral, atualmente, acabou por mais se parecer a um jogo meio sem graça, onde as pessoas comparecem um pouco sem ânimo; um jogo no qual temos a nítida sensação de que pouca coisa, de fato, mudará na ordem dos acontecimentos, nas diretrizes já impostas; um jogo cujo resultado talvez mesmo já saibamos ou no qual, quiçá, até mesmo, antevemos uma sorte de trapaça, executada por parte da banca, que reúne todos para jogar, mas – em lugar de dar efetivamente as cartas à mesa, demandando por decisões dos integrantes deste povo, detentor (afinal de contas) da soberania – promove, em vez disso, uma teatralidade a partir de um discurso do cinismo. É nesse sentido que podemos ler a apatia e a indiferença quanto ao comparecimento às urnas por parte dos cidadãos, arrefecidos e desencorajados que estão ante um cenário democrático que se ressente da míngua de uma legítima participação inerente à ação de uma genuína *politeia*[1202].

Assim, Agamben denuncia estar em marcha um amplo processo de *despolitização* do cidadão, de destacamento da condição política da vida humana, processo por meio do qual, como dito, vida privada e vida pública, espaço da *polis* e espaço da *oikos*, antes bem definidos e separados, começam agora paulatinamente a se esmaecer e a se confundir. Com efeito, em uma política na qual se governam os campos da necessidade e da naturalidade, relegando-se a plano secundário a garantia de uma efetiva participação nas deliberações e nos negócios da cidade (por meio de uma *vida qualificada*), não se poderá senão desaguar em uma confusão entre *polis* e *oikos*, entre os espaços público e privado, em uma política que, desse modo, não poderá mais funcionar[1203].

[1201] É sintomático o bordão repetido nas manifestações de junho de 2013 no Brasil: "você não me representa". Outrossim, vale mencionar que, passados pouco mais de cem dias de ação do governo brasileiro atual, mais da metade dos eleitores das regiões que catapultaram a chapa vencedora já está frustrada (conforme https://painel.blogfolha.uol.com.br/2019/04/07/mais-da-metade-dos-eleitores-de-regioes-que-catapultaram-bolsonaro-esta-frustrada-mostra-datafolha/. Acesso em: 1 maio 2019). Talvez nesse mesmo sentido poderíamos apontar em relação às manifestações dos *gilets jaunes* na França.

[1202] Nesse sentido, "Se havia dúvidas entre os pais da democracia moderna sobre a capacidade do sistema representativo de substituir o exercício da democracia direta, enquanto única alternativa para países continentais e populosos, elas se dissiparam. O sistema representativo está em ruínas. A representação política é um escudo, impede a participação popular, distancia os representados, revela ser uma representação *pro forma*", NASCIMENTO (2018a), p. 81.

[1203] A nova governamentalidade, parece-nos, inclusive, incita a que referida confusão – entre o público e privado – se produza, permitindo uma exposição extrema e sem reservas, tanto a partir da mídia tradicional quanto pelas redes, irônica e desaforadamente, chamadas de "sociais". E vale observar que tais redes, por meio das quais se manifestam as preferências, os gostos, as paixões e os desejos, devieram também agora o espaço por excelência da participação política, a partir do qual se operam as discussões e as influências de opinião, um "espaço da intangibilidade", integralmente controlado e que, nada obstante, começa a se desenhar como decisivo aos desfechos atinentes à política contemporânea; um espaço no qual, enfim, permitir-se-á o exercício de certo grau

Nesse passo, a exigência de segurança que, na origem, estava associada ao axioma *salus populi suprema lex esto*, hoje deveio um imperativo (inafastável) de controle, de condução de condutas, por meio do qual se gerem as liberdades da vida humana, cuja naturalidade é preciso, mais do que nunca e cada vez mais, melhor conhecer, a fim de se lograr mais bem fechar a porta às possibilidades de condutas surpreendentes ou imprevistas[1204]. Antes que a busca pela *salus*, pela proteção do povo e do indivíduo, referidos mecanismos securitários acabaram, em verdade, por revolver e "revolucionar" a forma como o poder e o cidadão encontram-se relacionados. Com efeito, a justificativa aparente para a imposição e a exigência de submissão a toda a parafernália securitária repousa precisamente no interesse público em se promover um ambiente mais seguro, que possibilite ao indivíduo prosperar com tranquilidade. Mas, no verso de tal motivação, referida imposição encontra um projeto de poder e de governo em relação à população indócil, projeto este que se implementa ao argumento da desconfiança e do medo, elementos que persistem operantes mesmo após a implementação do Estado civil moderno em nossas sociedades ocidentais. A segurança, que se coloca como justificativa aparente à implementação dos respectivos mecanismos e dispositivos, muito antes de promover a *salus populi* e a quietude ao cidadão, traduz, em verdade, a preocupação com a manutenção dos naturais processos econômico-populacionais e a preservação da estrutura estatal, mesmo que ao preço de inquietação e despersonalização dos cidadãos.

Por conseguinte, parece-nos que a nova governamentalidade, constatando esta naturalidade que floresce da sociedade (e que é, até certo ponto, ingovernável), engendrou um sistema securitário que deve também assumir *contornos naturais* e indenes a questionamentos[1205], impondo-se à realidade social como conjuntura dada, inamovível e à qual, alfim, não resta aos indivíduos senão simplesmente se amoldar e se submeter, *adequando suas liberdades.* A naturalidade deste sistema de segurança – soberanamente imposto – se coloca, assim, como um *espelho* frente à naturalidade da própria sociedade. Se outrora os *miroirs des princes* definiam a forma adequada como o soberano deveria agir, hoje

---

de liberdade e de expressividade (em consonância, pois, aos ditames da nova governamentalidade). É dizer: "sou livre para interagir, para me relacionar, para me manifestar e para escolher, mas devo fazê-lo dentro deste espaço; devo estar neste espaço; se eu estiver fora dele, estou também fora do debate político e fora, portanto, da política".

[1204] E aqui, precisamente, está, como veremos, o alerta e a exortação de Agamben, no sentido de se atentar para imperiosidade da preservação desta potência eminentemente humana, do ato surpreendente, do ato de criação, que é ato de resistência.

[1205] Agamben afirma perceber que "as indústrias do sector biométrico, que actualmente conhecem um desenvolvimento frenético, recomendam que os cidadãos sejam desde pequenos habituados a este tipo de controle", AGAMBEN (2010c), p. 66.

o esquema se inverte, e quem se olha no espelho é a própria sociedade, encontrando, em tais mecanismos securitários naturalizados, o correto modo de agir e de se governar.

O Estado securitário. Estaríamos, pois, na leitura do italiano, ingressando em um *Estado de controle* ou bem em um *"Estado de segurança"*, tal como assim cunharam pensadores norte-americanos, ante a adoção do *Patriot Act* e demais disposições legislativas editadas após o Atentado de 11 de setembro de 2001 (evento que, nesta conjuntura, parece se revestir de uma importância capital, afigurando-se um verdadeiro divisor de águas em termos securitários). O Estado, ingressando no âmbito da *segurança* – e não podemos ter receio de dizer –, acabou por *deixar o campo político* (que, na origem, fornecia toda significação à polícia e, inclusive, a associava à cidadania), adentrando, assim, em uma zona gris, cinzenta, em uma terra de ninguém, cujos contornos ainda não conseguimos adequadamente mesmo lobrigar. Entretanto, uma coisa já podemos antever: tencionando remeter à exortação hobbesiana orientada à implementação de uma *Commonwealth* dirigida à paz – sem inquietações ou preocupações[1206] que obstaculizem o indivíduo a prosperar, a viver e *viver bem* –, este *Estado de segurança*, ao contrário, não pode senão nos deixar extremamente inquietos e preocupados, ante a deriva que os fenômenos a ele conexos estão impondo à nossa democracia. Diante a um cenário em que o político efetivo deveio inviável, nossa democracia não pode senão correr sério risco, na medida em que, consoante já adiantamos, ao menos em nossa tradição ocidental o *político* e o *democrático*, a dizer bem as coisas, não deixam de se afigurar expressões sinônimas[1207]. Com efeito, ao nosso entendimento, *vida política é o agir democrático* – e, no cenário democrático, medo e desconfiança, definitivamente, não podem ocupar um lugar privilegiado.

Nesse sentido, a fim de lograrmos nos vacinar em relação a este estado de coisas, é preciso buscar analisar alguns traços desta modalidade estatal que – valendo-se de uma nova governamentalidade – abraçou com fervor inaudito a proliferação dos dispositivos securitários. Alguns lineamentos em relação a este Estado securitário – os quais ora vamos retomar – são esboçados por Agamben em texto no qual o pensador manifesta sua preocupação em relação ao prolongamento do estado de urgência em solo francês[1208].

A primeira questão a propósito é firmar o entendimento agambeniano (exposto com mestria sobretudo em sua obra *Estado de Exceção*) no sentido de que o estado de urgência – ao contrário do que se vem sustentando com frequência – não se trataria de um

---

[1206] Vale, inclusive, lembrar, a propósito, que "seguro", *"securus"* justamente remete, na sua etimologia, a *"sine cura"*, significando uma "ausência de preocupação".
[1207] AGAMBEN (2014a), p. 23.
[1208] AGAMBEN (2015a). Acesso em: 14 de nov. 2018.

escudo hábil a proteger nossas democracias. A experiência nos diria justamente o contrário. Agamben aponta que, na Alemanha, mesmo antes da ascensão do partido nacional-socialista, os governos social-democratas já recorriam em profusão, com esteio na Constituição de Weimar, à implementação de estados de urgência, de modo que, muito antes de 1933, o governo alemão já havia deixado, em grande medida, de se constituir em um governo social-democrata. Observa o italiano, ademais, que, quando Adolf Hitler alçou-se ao poder, sua primeira medida foi justamente instalar um estado excepcional, com base no artigo 48 da mesma Constituição de Weimar, estado de exceção este que jamais viria a ser revogado no decorrer de todo o regime, durando, assim, doze anos[1209]. Nesse sentido, Agamben nos alerta que, se nos estarrecemos com os horrores cometidos durante referido regime, acabamos por nos esquecer, entrementes, que se estava em um contexto de estado de exceção, em um cenário no qual se encontravam suspensas as garantias e liberdades individuais, de modo que, conforme o italiano, todos os atos ali teriam sido cometidos, espantosamente, de maneira *legal*[1210]. Assim, ante um cenário como este (em que as medidas excepcionais se colocam de maneira constante e em permanência), Agamben anota que não deveria nos espantar se, porventura, uma extrema-direita, alçada ao poder, começasse a se servir de decretações de estados de urgência aos quais a própria social-democracia, no final das contas, acabou por nos acostumar[1211]. O pensador romano assevera, ademais, que, no estado excepcional, a ação da polícia notoriamente tem precedência – acabando mesmo por se substituir – à ação judiciária; em uma situação que tal, garantias e liberdades individuais são praticamente varridas, não havendo como não percebermos – ante um quadro pintado em tais tonalidades – uma corrosão nas instituições democráticas e mesmo, consequentemente, como dito, na própria vida política.

Nesse sentido, é preciso compreendermos os estados de urgência e excepcional dentro de um paradigma governamental mais amplo, precisamente aquele do Estado de controle ou do Estado de segurança; *uma "segurança" que tomou tamanho espaço na seara política contemporânea que é possível afirmar, sem medo de errar, que as razões de*

[1209] AGAMBEN (2007a), p. 13; AGAMBEN (2018b), p. 176: "Si prenda il caso dello Stato nazista. Non appena Hitler prese il potere (o, come si dovrebbe forse dire più esattamente, non appena il potere gli fu consegnato), egli proclamò il 28 febbraio il *Decreto per la protezione del popolo e dello Stato*, che sospendeva gli articoli della Costituzione di Weimar concernenti le libertà personali. Il decreto non fu mai revocato, in modo che tutto il Terzo Reich può essere considerato, dal punto di vista giuridico, come uno stato di eccezione durato per dodici anni".

[1210] AGAMBEN (2015a). Acesso em: 14 de nov. 2018.

[1211] Ibidem.

segurança tomaram o lugar daquilo que outrora foi denominado "razão de Estado"[1212]. Assim, sendo o "Estado de segurança" algo outro que o Estado de direito, ou mesmo que as sociedades disciplinares, apontadas por Foucault, é preciso tecer alguns comentários em direção a uma possível conceituação.

Conforme assim o idealizou Thomas Hobbes, cujo entendimento contratual em muito moldou nossas sociedades, o Estado civil teria como justificativas e pressupostos mais essenciais o *medo recíproco* e a *guerra de todos contra todos*. A *Commonwealth*, dessa forma, seria aquela que se afiguraria capaz de pôr fim ao medo, permitindo, assim, a paz, a vida boa e a prosperidade entre os indivíduos. Ocorre que, no Estado securitário, conforme o entendimento agambeniano, este esquema se inverte. *O Estado se funda no medo* e deverá a todo custo o *fomentar,* uma vez que precisamente retira daí sua função essencial, sua legitimidade e sua máxima justificação[1213].

Consoante vimos de expor, o termo "segurança" surge pela primeira vez, na cena político-governativa da França, com a teoria dos fisiocratas, associando-se, portanto, não às causas, não à evitação de um resultado, mas ao *governo de seus efeitos*. Nesse sentido, vale observar que as medidas de segurança, antes que buscar prevenir o terrorismo, a criminalidade organizada ou a violência urbana (no caso brasileiro), em verdade, apenas têm a capacidade de agir sobre os *efeitos, après coup*, uma vez tendo já ocorrido o fato[1214]. Dessa forma, Agamben percebe um contrassenso, na medida em que o terrorismo – e aí também a criminalidade organizada ou a violência urbana – são *uma série constante de primeiros e repentinos eventos,* inviáveis de serem evitados por tais meios securitários. Com efeito, os atentados são *"une série de premiers coups"*[1215]. Dessarte, se tais medidas de segurança

---

[1212] Ibidem. Daniel Arruda Nascimento nos observa que "Se a segurança sempre foi algo relevante na formação dos Estados, se os dispositivos de segurança ganham corpo na modernidade política, atinge um lugar privilegiado no Estado securitário, um Estado ontologicamente fundamentado na segurança e na sua majoração, um Estado que tem a segurança como princípio, como valor e como necessidade", NASCIMENTO (2018a), p. 78.

[1213] Vale referir que Barret-Kriegel – servindo-se dos ensinamentos de Montesquieu – nos ilustra quão problemático pode devenir um Estado cujo governante coloca o medo como esteio: "'O princípio do governo despótico é o medo'. Astenia do político, anemia do jurídico, ausência de deliberação, no despotismo, o poder é tudo e a política não é nada, o comando é absoluto e a lei se dissipa, a opressão, implacável, e a administração, incapaz. Uma simplicidade extrema toca uma confusão que confunde. Nada de lei, nada de conselho, nada de político. O público é rebaixado ao privado, e o político curva-se ao doméstico. Aos litígios públicos, aos debates coletivos, se substituem as intrigas de palácios e as querelas de famílias". Tradução nossa para: « "Le principe du gouvernement despotique est la crainte". Asthénie du politique, anémie du juridique, absence de délibération, dans le despotisme, le pouvoir est tout et la politique n'est rien, le commandement est absolu et la loi évanouie, l'oppression implacable et l'administration incapable. Une simplicité extrême touche à une confondante confusion. Point de loi, point de conseil, point de politique. Le public est rabattu sur le privé et le politique s'affaisse dans le domestique. Aux litiges publics, aux débats collectifs, se substituent les intrigues de palais et les querelles de familles » (BARRET-KRIEGEL, op. cit., p. 30-1).

[1214] Esse entendimento nos parece a chave para a compreensão da realidade atual.

[1215] AGAMBEN (2015a). Acesso em: 14 de nov. 2018.

afiguram-se incapazes de realizar aquilo que precisamente motiva e justifica a sua colocação em prática, ora, há aí um hiato e, então, a razão de sua implementação só pode ser outra. Consoante já o adiantamos, em verdade, a política das medidas de segurança, posta por esta novel governamentalidade, busca impor uma *nova forma de relação entre os indivíduos*[1216], uma relação, justamente, pautada no *controle* (e o controle securitário passa inafastavelmente pela *informação*[1217], por uma *economia dos dados;* isso explicaria, para Agamben, os inveterados e obsessivos recolhimentos, capturas e armazenamentos de dados e mesmo as desmesuradas apreensões de computadores[1218]; isso explicaria, ademais, a atual corrida dos Estados, que, nos tempos de hoje, não se mostra mais tanto "armamentista", mas, sim, uma "corrida pela informação", mais especificamente pelas tecnologias de colheita, manutenção e administração de dados).

Ante este descortinado cenário, de um Estado que se funda no medo e que dele extrai a legitimidade para as suas ações mais precípuas, alguns problemas nos surgem à mente. O primeiro deles é o risco em se desencadear uma *relação sistêmica* entre terrorismo (ou criminalidade organizada, no caso preponderante do Brasil) e Estado. Na medida em que o Estado retira sua sobrevivência e legitimidade do medo que é operado na sociedade, no limite, esta estatalidade poderá chegar ao ponto de *produzir* os fatos relacionados à deflagração da sensação de medo[1219] ou, ao menos, deixar, *bel et bien*, que tais fatos se produzam, não fazer nada para impedi-los (caso bastante evidente no Brasil), e, aliás, afinal de contas, o paradigma governativo não está mesmo orientado a impedir, mas apenas a agir *après coup*... Assim é que não vemos, no Brasil, a discussão de uma política séria direcionada a atacar a produção dessa criminalidade (mas apenas reflexões sobre como governar seus efeitos: sanções mais duras, construção de mais presídios, aperfeiçoamento de técnicas investigativas, de colaborações premiadas, de barganhas entre acusado e Estado; o que,

---

[1216] "A preocupação com a segurança tem o condão de modificar a relação entre os homens que vivem em sociedade e autorizar o controle ilimitado, pelo governo, por instituições públicas e privadas que atuam paralelamente, e até pelos vizinhos. Produz-se o *medo*, dissemina-se o medo, para tornar o processo mais efetivo", NASCIMENTO (2018a), p. 79-80.

[1217] Agamben nos aponta que Deleuze já antevia a operação de um paradigma da informação nas sociedades de controle, conforme AGAMBEN (2018c), p. 59.

[1218] AGAMBEN (2015a). Acesso em: 14 de nov. 2018.

[1219] Veja-se, a propósito, o que dito por Frankenberg: "No altar dessa segurança, a diferença entre perturbadores e não perturbadores e entre perigo e risco é suprimida, e o direito da repulsa de perigos é convertido em um direito que inventa perigos" (FRANKENBERG, Günter. *Técnicas de Estado*. Perspectivas sobre o Estado de direito e o estado de exceção. Tradução de Gercelia Mendes. São Paulo: Unesp, 2018. p. 41). Também nesse sentido AGAMBEN, Giorgio. *Mezzi senza fine*. Note sulla politica. Torino: Bollati Boringhieri, 1996. p. 12 (versão eletrônica).

sabidamente, não vai trazer como resultado a redução do fenômeno da criminalidade[1220]). Em relação ao terrorismo, Agamben vai no mesmo sentido, asseverando que não se reflete sobre atacar suas causas (o italiano, inclusive, cita, como exemplo, o fato de países que sofrem os ataques e países que notoriamente sustentam tais práticas relacionarem-se, mesmo no que diz respeito ao comércio de armamentos; haveria, nesse passo, uma relação simbiótica, tendo o medo como eixo de seu entretenimento)[1221]. Aí temos, pois, o primeiro ponto: utilização fundamental do argumento do *medo* e da *desconfiança* para fins de implementação das medidas ("excepcionais") de segurança[1222].

O segundo ponto essencial, para irmos em direção a uma conceituação deste Estado securitário, é o fato de haver uma mudança no estatuto do cidadão, promovendo-se um processo de flagrante e progressiva *despolitização* do indivíduo. A participação política, conforme referimos, foi reduzida a, passivamente, promover-se uma escolha, por meio do que chamamos de "voto", em um evento que mais se assemelha a uma "pesquisa de opinião". Agamben aponta, a propósito, que teóricos afeiçoados ao regime nacional-socialista alemão justamente concebiam o povo como ente *impolítico*, em relação ao qual o Estado deveria garantir a proteção e o crescimento[1223].

Em decorrência de tal conjuntura, há um claro e gradativo evanescer da capacidade de crítica e de julgamento por parte dos indivíduos em relação aos fatos sócio-políticos, em um processo que é denunciado por Agamben como uma tentativa de afastar ou de fazer esquecer a relação que a vida humana deve necessariamente entreter com sua potência (uma vida enquanto modalidade, inseparável de sua forma), relação esta que lhe permite abrir-se a novas possibilidades, a novas ações, enfim, a uma nova política[1224].

Assim, se o povo é reduzido a uma condição impolítica, ele apenas poderá sair de sua passividade a partir de uma incitação; *in casu*, movimentar-se-á a partir, nomeadamente, do *medo*[1225]. Com efeito, se despolitizamos as pessoas, fazemo-las se movimentarem por

---

[1220] E, nesse sentido, é bastante representativo analisar a atual política de "combate" (sempre *après coup*) à criminalidade, como repetidamente é propalada em solo brasileiro. Tratar-se-ia de uma "guerra" contra um inimigo, como veremos a seguir.

[1221] AGAMBEN (2015a). Acesso em: 14 de nov. 2018.

[1222] Ademais, vale lembrar, e não é de hoje, que o argumento do medo vem e revém nos pleitos eleitorais, sendo, nesta cena, sistematicamente utilizado (e, nas últimas eleições presidenciais brasileiras, afigurou-se argumentação fundamental e imprescindível ao desfecho havido).

[1223] AGAMBEN (2015a). Acesso em: 14 de nov. 2018.

[1224] Tal ordem de ideias é tema recorrente nos escritos agambenianos. Apenas a modo de exemplo, citamos: AGAMBEN (2010a), p. 183; AGAMBEN (2018c), p. 59 e seguintes; AGAMBEN (2010c), p. 57; AGAMBEN (2017b), p. 233 e seguintes; AGAMBEN, Giorgio. *La potenza del pensiero*. Saggi e conferenze. Vicenza: Neri Pozza, 2005. p. 273 e seguintes.

[1225] Aqui podemos, portanto, conectar a falta de interesse, a apatia, a *passividade* da população em participar da cena político-eleitoral com a periódica *mobilização* desta população pela via do *medo*.

meio do *medo;* o medo que nós buscamos afastar pela realização do contrato, nós o encontramos agora no interior deste Estado civil (escorraçamos o medo "pela porta", e ele acabou "entrando pela janela").

Vale asseverar que a passividade política, associada ao medo, dá ensanchas à busca por um *inimigo*[1226] – estranho, mas não tão exterior; assim, achar-se-á tal inimigo entre indivíduos componentes de minorias, sobretudo as visíveis (*v.g.,* muçulmanos, negros, pobres, moradores de favelas, "criminosos", etc.)[1227].

Portanto, o segundo ponto fundamental é a colocação em marcha de um processo de *despolitização do indivíduo,* fazendo-o se desconectar da *politeia* e, pura e simplesmente, acatar, de maneira passiva, as medidas governativas e securitárias que lhe são direcionadas com a indisfarçável finalidade de, em verdade, promover um controle que se deseja total sobre a vida humana.

Em terceiro lugar, impende atentar para a constatação de uma transformação radical dos critérios de *verdade* e *certeza* na esfera pública. Em relação aos casos de ataques terroristas, por exemplo, Agamben aponta para uma tendência à *renúncia ao estabelecimento de uma certeza judiciária,* acabando as fontes precípuas e últimas de informação e de certeza à população por serem a *polícia* e a *mídia* (mídia esta que, no ponto, em grande medida, depende dos agentes de segurança, da polícia, para as suas informações), duas instituições que, na leitura de Agamben, não deixam de gozar de um défice de confiança social[1228]. É dizer, em tais matérias – justamente as mais "sensíveis à segurança", as situações que, por excelência, "justificam" toda a parafernália securitária –, acaba por ser imposto um contentamento com base em um critério fluído e difuso de certeza e verdade, aquele da mídia e dos pronunciamentos policiais, as informações sendo justamente fornecidas conforme o imperativo securitário, "por razões de segurança"[1229] (valendo lembrar, nesse diapasão, a propósito, que os procedimentos apuratórios e

---

[1226] Sobre o conceito de inimigo e a reativação do direito penal do inimigo: FRANKENBERG, op. cit., p. 41-2 e 200 e seguintes.

[1227] Foucault, a propósito, em *Il faut défendre la société,* vai dar realce à existência de um racismo de Estado: « un racisme qu'une société va exercer sur elle-même, sur ses propres éléments, sur ses propres produits ; un racisme interne, celui de la purification permanente, qui sera l'une des dimensions fondamentales de la normalisation sociale », FOUCAULT (2001), p. 45; em tradução nossa: "um racismo que uma sociedade vai exercer sobre ela mesma, sobre seus próprios elementos, sobre seus próprios produtos; um racismo interno, aquele da purificação permanente, que será uma das dimensões fundamentais da normalização social". Também vale anotar: FOUCAULT (1991), p. 52 e seguintes. O racismo como condição ao exercício tanapolítico é acentuado em GIACOIA JUNIOR, op. cit., p. 120.

[1228] AGAMBEN (2015a). Acesso em: 14 de nov. 2018.

[1229] Agamben afirma que aí se explica a vagueza e as contradições nas reconstituições apressadas dos fatos, iludindo-se conscientemente as possibilidades de verificação e de falsificação, mais se assemelhando a fofocas do que propriamente a investigações, conforme AGAMBEN (2015a). Acesso em: 14 de nov. 2018.

tendentes a eventuais responsabilizações, em regra, tramitam em sigilo, também por razões de segurança)[1230]. Ou seja, as pessoas não logram saber justamente aquilo que, em tese, mais as ameaça e que, precisamente, justifica todo o aparelhamento securitário estatal. Tais questões evidenciam que não é de interesse do Estado que os cidadãos saibam exatamente como se deram os fatos, quais foram os elementos, as circunstâncias. Assim, o Estado, que deveria ter por vocação precípua garantir a proteção e a segurança dos cidadãos (conforme a tese hobbesiana), acaba – nesta *"versão de segurança"* – justamente por (utilizando-se desta tensão publicidade-segredo) deixar, ao revés, tais cidadãos na *incerteza* sobre aquilo que lhes ameaça; cabendo frisar, ademais, que *incerteza* e *terror* caminham de mãos dadas (tal, vale lembrar, a propósito, afronta diretamente o projeto hobbesiano tendente ao esclarecimento, conforme pudemos ver da leitura de Noel Malcolm).

Agamben exemplifica esta incerteza com a análise do art. 4-1, 'a', da Lei n° 2015-1501 de 20 de novembro de 2015, que prorrogou o estado de urgência em solo francês. Em tal dispositivo, é dito que é passível de sofrer medidas individuais de controle administrativo e de fiscalização "toda pessoa em relação à qual existam sérias razões para se pensar que seu comportamento constitui uma ameaça à ordem pública e à segurança"[1231]; este texto legal também é replicado na Lei francesa n° 2017-1510 de 30 de outubro de 2017 (a qual reforça a segurança interior e a luta contra o terrorismo; trata-se da lei que, incorporando medidas excepcionais à legislação comum, assim determinou o fim do estado de urgência)[1232]. Agamben afirma, nesse diapasão, que a incerteza é claramente vista na expressão *"sérias*

[1230] E aqui vemos aflorar toda a tensão que já expusemos em relação ao binômio publicidade-segredo, além da consequente e imperiosa teatralidade que aí se joga.

[1231] « toute personne à l'égard de laquelle il existe de sérieuses raisons de penser que son comportement constitue une menace pour l'ordre public et la sécurité », AGAMBEN (2015a). Acesso em: 14 de nov. 2018.

[1232] Trata-se, no particular, do Artigo L228-1 de referida lei, que exibe a seguinte redação: « Aux seules fins de prévenir la commission d'actes de terrorisme, toute personne à l'égard de laquelle il existe des raisons sérieuses de penser que son comportement constitue une menace d'une particulière gravité pour la sécurité et l'ordre publics et qui soit entre en relation de manière habituelle avec des personnes ou des organisations incitant, facilitant ou participant à des actes de terrorisme, soit soutient, diffuse, lorsque cette diffusion s'accompagne d'une manifestation d'adhésion à l'idéologie exprimée, ou adhère à des thèses incitant à la commission d'actes de terrorisme ou faisant l'apologie de tels actes peut se voir prescrire par le ministre de l'intérieur les obligations prévues au présent chapitre ». Em tradução livre nossa: "Aos exclusivos fins de prevenir o cometimento de atos de terrorismo, toda pessoa em relação à qual existam sérias razões para se pensar que seu comportamento constitui uma ameaça de particular gravidade para a segurança e para a ordem públicas, quer esteja em relação de maneira habitual com pessoas ou organizações que incitam, facilitam ou participam de atos de terrorismo, quer dê suporte, difunda, quando esta difusão se acompanhe de uma manifestação de adesão à ideologia exprimida, ou adira a teses que incitam o cometimento de atos de terrorismo ou que façam apologia a tais atos, pode se ver prescrever pelo ministro do interior as obrigações previstas no presente capítulo". O texto pode ser consultado em: FRANÇA. *Code de la sécurité intérieure*. Disponível em : <https://www.legifrance.gouv.fr/affichCode.do;jsessionid=C0A24C4AD4F9CAD5F01319AD17AE16C3.tplgfr36s_1?cidTexte=LEGITEXT000025503132&idSectionTA=LEGISCTA000035936402&dateTexte=20190503&categorieLien=id#LEGISCTA000035936402>. Acesso em: 2 maio 2019.

razões para se pensar", a qual não tem nenhum sentido técnico-jurídico, remetendo ao arbítrio daquele que *"pensa"*. Nesse sentido, a legislação pode então recair e ser aplicada em uma quantidade infinita de situações, em manifesto afrontamento às diretrizes democráticas próprias ao Estado de direito. Esta é a tendência que Agamben e Frankenberg veem se instalar de maneira global.

E vale lembrar que a contra-argumentação no sentido de que o perigo seria mínimo, na medida em que, em situações como tais, deve ser aplicado o princípio da *razoabilidade* (levando-se em conta que se está a tratar de uma séria hipótese de configuração de terrorismo e que a autoridade tem o dever de julgar a situação pelo bom senso, avaliando corretamente sobre o enquadramento ou não do caso concreto à legislação antiterrorismo), tal não pode satisfazer. Primeiro, porque o princípio da razoabilidade deve ser interpretado, sobretudo, como uma garantia *em favor do cidadão* e contra o Estado, e não o contrário, determinando – indevidamente e por vias avessas – o reconhecimento da imputação de cometimento de fato grave e delituoso. Nesse sentido, o bom senso a cargo da autoridade não pode ser o fiel da balança, para fins de enquadramento ou não do indivíduo à legislação restritiva, em detrimento de garantia legislativa que deve, em verdade, operar em favor do cidadão. Estar-se à mercê do bom senso da autoridade (policial, *v.g.*, a qual deverá exercer sua atividade dentro da famosa "margem de apreciação") é providência incompatível com o Estado democrático de direito. O direito repressivo deve trabalhar com uma responsabilidade baseada na *certeza* da imputação, com base em lei *certa* e *estrita* – a legislação deve, com efeito, ser a mais clara e certa possível. Entrementes, como dito, a tendência das legislações securitárias é justamente o inverso: o abandono de toda certeza jurídica, valendo-se em profusão dos chamados *conceitos jurídicos indeterminados*, os quais remetem a apreciações exteriores à capitulação legal, restringindo, quando não mesmo anulando, as garantias do cidadão[1233].

[1233] Daniel Arruda Nascimento nos observa que "Os dispositivos de exceção podem funcionar perfeitamente dentro de estados de aparente normalidade jurídica. Há meios menos dramáticos de gerar a *relativização jurídica* que acompanha o Estado securitário. Para ficar com alguns deles, podemos citar a produção de normas em número excessivo, às vezes redundantes, ou a lacuna legislativa deixada cuidadosamente intocada, a alteração sucessiva de modo a banalizar a mudança, a edição de normas contraditórias entre si, a edição de normas incompreensíveis ou inteligíveis apenas a um grupo de doutos, ou que exijam uma infinidade de normas suplementares para a sua interpretação ou aplicação, ou que deixem uma grande margem de discricionariedade para o operador jurídico etc. Sabemos que há modos mais suaves de se retirar direitos sem reconhecê-lo diretamente", NASCIMENTO (2018a), p. 83. Ademais, o filósofo nos aponta que Foucault percebeu a "relativização e a insegurança jurídica do nosso tempo". Na análise do filósofo francês, a "segurança" vai sobrepujar a lei, e o *pacto securitário* vai substituir o *pacto territorial*. Nesse sentido, o *poitevin* assim nos ensina: "O que se passa hoje? A relação de um Estado para com a população se faz essencialmente sob a forma do que se poderia chamar de 'pacto de segurança'. Outrora, o Estado podia dizer: 'eu darei a vocês um território' ou 'eu lhes garanto que vocês vão poder viver em paz em suas fronteiras'. Era o pacto territorial, e a garantia das

Agamben, nesse passo, assevera que fórmulas indeterminadas as quais sempre foram tidas pelos teóricos do direito como atentatórias ao princípio da certeza jurídica, devêm agora, no Estado de segurança, a *regra*. Esta imprecisão, esta vagueza, esta equivocidade são encontradas quando os agentes de Estado, insensatamente, asseveram que o país deve declarar "guerra contra o terrorismo"; ou "guerra contra o crime organizado". Ora, a proposição de uma "guerra" como tal é uma rematada contradição em seus próprios termos, na medida em que uma declaração de guerra deve ser dirigida contra um inimigo bem definido, determinado e conhecido; justamente o que não se tem em casos como estes. Esta declaração vaga, difusa, contra um inimigo rarefeito, etéreo e em relação ao qual não há muita possibilidade em se definitivamente debelar, ora, tal se afigura, ao fim e ao cabo, um disparate[1234], ou um argumento que, em verdade, mascara outro propósito. Nessa toada, parece-nos que, para o Estado securitário, o "inimigo" deve mesmo restar vago, fluido, a fim de que qualquer pessoa possa ser definida como tal (qualquer pessoa, enquanto criminoso em potencial, poderá, pois, no final das contas, ingressar na categoria agambeniana da vida nua, uma vida separada de sua

---

fronteiras era a grande função do Estado. Hoje, o problema da fronteira quase não se coloca. O que o Estado propõe como pacto à população é: 'vocês estarão seguros'. Seguros contra tudo o que possa ser incerteza, acidente, dano, risco. Você está doente? Você terá a Seguridade Social! Você não tem trabalho? Você terá um seguro-desemprego! Há um maremoto? Vamos criar um fundo de solidariedade! Há deliquentes? Vamos assegurar a vocês o endireitamento deles, uma boa vigilância policial! É certo que este pacto de segurança não pode ser de mesmo tipo que o sistema de legalidade, por meio do qual, outrora, um Estado podia dizer: 'Escuta, olha só, tu serás punido se fizeres tal coisa e não serás punido se não a fizeres'. O Estado que garante a segurança é um Estado que é obrigado a intervir em todo caso no qual a trama da vida cotidiana seja perfurada por um evento singular, excepcional. De repente, a lei não é mais adequada; de repente, é preciso estas espécies de intervenções, cujo caráter excepcional, extralegal, absolutamente não deverá se mostrar como signo do arbitrário ou de um excesso de poder, mas, ao contrário, como uma solicitude: 'Olha como nós estamos prontos a te proteger, pois, uma vez que alguma coisa de extraordinário aconteça, evidentemente sem levar em conta estes velhos hábitos que são as leis ou as jurisprudências, nós vamos intervir com todos os meios necessários'. Este lado de solicitude onipresente é o aspecto sob o qual o Estado se apresenta. Esta aí é a modalidade de poder que se desenvolve". Tradução nossa para: « Que se passe-t-il donc aujourd'hui ? Le rapport d'un État à la population se fait essentiellement sous la forme de ce qu'on pourrait appeler le "pacte de sécurité". Autrefois, l'État pouvait dire : "Je vais vous donner un territoire" ou : "Je vous garantis que vous allez pouvoir vivre en paix dans vos frontières." C'était le pacte territorial, et la garantie des frontières était la grande fonction de l'État. Aujourd'hui, le problème frontalier ne se pose guère. Ce que l'État propose comme pacte à la population, c'est : "Vous serez garantis." Garantis contre tout ce qui peut être incertitude, accident, dommage, risque. Vous êtes malade ? Vous aurez la Sécurité sociale ! Vous n'avez pas de travail ? Vous aurez une allocation de chômage ! Il y a un raz de marée ? On créera un fonds de solidarité ! Il y a des délinquants ? On va vous assurer leur redressement, une bonne surveillance policière ! Il est certain que ce pacte de sécurité ne peut pas être de même type que le système de légalité par lequel, autrefois, un État pouvait dire : "Écoutez, voilà, vous serez punis si vous faites telle chose, et vous ne serez pas punis si vous ne la faites pas." L'État qui garantit la sécurité est un État qui est obligé d'intervenir dans tous les cas où la trame de la vie quotidienne est trouée par un événement singulier, exceptionnel. Du coup, la loi n'est plus adaptée; du coup, il faut bien ces espèces d'interventions, dont le caractère exceptionnel, extra-légal, ne devra pas paraître du tout comme signe de l'arbitraire ni d'un excès de pouvoir, mais au contraire d'une sollicitude: "Regardez comme nous sommes prêts à vous protéger, puisque, dès que quelque chose d'extraordinaire arrive, évidemment sans tenir compte de ces vieilles habitudes que sont les lois ou les jurisprudences, nous allons intervenir avec tous les moyens qu'il faut." Ce côté de sollicitude omniprésente, c'est l'aspect sous lequel l'État se présente. C'est cette modalité-là de pouvoir qui se développe », conforme FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits.* Paris: Gallimard, 1994a. t. III: 1976-1979. p. 385 e NASCIMENTO (2018a), p. 88.

[1234] E mesmo assim se assenta, atualmente, como fundamento das práticas governamentais mais importantes.

forma, banida, tornando-se *homo sacer* – conforme assim se afigurar útil e proveitoso à governamentalidade securitária).

Manutenção do povo em estado de medo e desconfiança, renúncia a toda certeza jurídica e despolitização dos cidadãos, três pontos característicos desse Estado de segurança que muito podem despertar nossa inquietação. Se a etimologia de um Estado de segurança, conforme asseveramos, poderia, na teoria, remeter a um Estado da "ausência de preocupações", a um Estado *sine cura*, percebemos que, ao revés, este Estado acaba por justamente dar o que preocupar. Em vez de propiciar a paz e a quietude (que, conforme vimos, em diversas oportunidades, no estudo da razão de Estado, seria a vocação da estatalidade), este Estado securitário acaba por fornecer inquietação, medo e terror, incutindo-os na população.

O Estado de segurança, como dito, apresenta-se como um *Estado policial* – na medida em que relativiza a certeza jurídica, coloca em eclipse o poder judiciário e alça ao primeiro plano a instituição da polícia (que, nesse contexto e ante sua vocação específica, não poderá aí ser compreendida como a instituição, por excelência, que vai garantir o respeito aos direitos fundamentais). Generalizando-se a famosa margem de apreciação, a polícia, neste Estado de urgência que se tornou normal, acabará por agir, nessa zona cinzenta, indecidível, enquanto soberano[1235]. Ademais, ante este processo de despolitização do indivíduo, o Estado de segurança não pode senão sair da seara conhecida do *político* e se deslocar em direção a uma zona gris, em relação à qual pouco ainda podemos divisar; uma zona em que público e privado se confundem e em que a *bíos*, própria à *polis*, já não mais encontra distinção adequada em relação à *zoè*, própria à *oikos* (âmbito da dissimetria e da satisfação das necessidades, nomeadamente as de caráter *biológico*) – fenômeno que – despersonificando e desmantelando a capacidade crítica e de julgamento do cidadão em relação à sua vida política – não pode senão acabar por entrar em franca consonância com as aspirações próprias a este agir governamental que ora se tornou o modelar.

Nesse sentido, o cair da máscara – revelado por meio da ação da razão de Estado, que, sob a modalidade das razões de segurança, impõe uma nova forma de relação entre o indivíduo e o poder e que, por meio dos pequenos golpes de Estado de todos os dias, cessa de compor e, não raro, golpeia duramente – obriga também este indivíduo a se despir, a deixar

---

[1235] Levando, por vezes, a consequências catastróficas, como pudemos alhures citar.

cair sua máscara, aniquilando-o enquanto pessoa e destruindo a sua potência de agir politicamente.

10.3 A RAZÃO DE ESTADO E AS RAZÕES DE SEGURANÇA

A partir do aporte teórico que buscamos trazer ao longo do percurso que tencionamos empreender na presente investigação e levando-se em consideração este cenário que – nas óticas de Michel Foucault e de Giorgio Agamben – se descortina diante de nós, podemos agora retornar às questões que expusemos no princípio desta tese, a fim de, então, tentarmos encaminhar algumas observações a título conclusivo.

(i) À questão que busca indagar *se podemos identificar a ação de uma razão de Estado na política hodierna, se a razão de Estado segue operante na contemporaneidade,* respondemo-la de maneira indubitavelmente *afirmativa.*

Com efeito, a razão de Estado e seus elementos persistem atuantes, mesmo nos tempos democráticos hodiernos. Apesar da polissemia que recobre o conceito, sua presença parece-nos, em suas linhas gerais, inconfundivelmente operante na atualidade, mesmo que sob a forma de assinaturas.

Nesse sentido, se compreendemos a razão de Estado enquanto exortação a um agir humano autônomo, por meio de uma organização política desgarrada de uma heteronomia, independente de uma ação que lhe seja exterior, tal paradigma está, em grande medida, presente na contemporaneidade; e a resposta será nesse sentido mesmo se indagarmos as pessoas das camadas não especializadas, cujas opiniões – de soldados a pequenos artesãos, de barbeiros a carregadores e comerciantes – tanto molestavam e incomodavam já Antoine de Laval, Mathurin Régnier, Traiano Boccalini, Lodovico Zuccolo e von Chemnitz. Com efeito, mesmo nas conversas nos círculos menos abalizados, uma concepção de separação das instâncias transcendente e imanente, na atualidade, é noção corrente e segue fortemente consolidada[1236] – tal ordem de ideias havendo sido claramente fruto da construção teórica proveniente do conceito da razão de Estado.

[1236] O âmbito da imanência parece mesmo haver fortemente invadido e englobado o da transcendência, Agamben acabando por asseverar que mesmo a Igreja "fechou seu escritório escatológico" e se encontra atualmente voltada ao imperativo da atividade e da resolução das questões diárias: "L'evocazione delle cose ultime sembra a tal punto scomparsa dalle parole della Chiesa, che si è potuto affermare non senza ironia che la Chiesa di Roma ha chiuso il suo sportello escatologico. Ed è con un'ironia ancora piú amara che un teologo francese ha potuto scrivere: 'Cristo annunciava il Regno, ed è venuta la Chiesa'. È una constatazione inquietante, su cui vi invito a reflettere" (AGAMBEN, Giorgio. *La Chiesa e il Regno*. Roma: Nottetempo, 2010. p. 15). Em tradução nossa: "A invocação das coisas últimas parece a tal ponto desaparecida das palavras da Igreja que se pôde afirmar não sem ironia que a Igreja de Roma fechou o seu escritório escatológico. E é com uma ironia ainda mais amarga que

Entendida, ademais, como a busca, como o saber dos meios hábeis a fazer crescer e a conservar a estatalidade, podemos asseverar, outrossim, que a razão de Estado segue bastante atual, presente na contemporaneidade. As ações políticas são, em grande medida, ainda hodiernamente, realizadas sob este viés boteriano, nada obstante a concepção de Estado enquanto firme "dominação" tenha se alterado, atualmente acabando por mais se aproximar à figura liberal de um guarda de praça ou de um árbitro de jogo, um Estado fiscalizador do cumprimento das regras esquadrinhadas no campo econômico, devendo agir, direta e fortemente, apenas em momentos de desvio. É dizer, a dominação existe (e talvez mais do que nunca), mas não é exercida, preponderantemente, de maneira coercitiva e violenta (sob o viés privilegiado da soberania), mas por meio de governo de condutas, respeitando um certo grau de naturalidade no movimento das populações e reivindicando, ademais, por outro lado, uma naturalidade ao próprio sistema, naturalidade esta que não pode se ver alterada. Outrossim, ainda levando em conta os ensinamentos de Giovanni Botero, calha salientar que, mais do que nunca, a razão de Estado operante na contemporaneidade se preocupa com o trato da informação e com a opinião pública. O sonho do piemontês de que o soberano pudesse, do alto de uma torre, tudo saber, tudo conhecer, tudo ver sem ser visto, com o avanço da técnica, vem agora a se tornar realidade. O panóptico atual permite colheita de informações e conhecimento de comportamentos em larga escala, dando mais condições ao governo de estudar e calcular seus movimentos, de ser intrusivo apenas na medida do necessário e, sobretudo, de canalizar as condutas de maneira orientada a uma direção útil e proveitosa. A razão de Estado boteriana implementou-se, ademais, por meio dos estudos estatísticos, demográficos e econômicos, implantando-se, na atualidade, uma política voltada nomeadamente à produção, ao comércio e à indústria, à satisfação dos interesses particulares – o que, teoricamente, acabaria por desaguar na satisfação do interesse da coletividade e, assim, no fortalecimento estatal –, em preferência a um modelo de afrontamento direto e guerreiro entre os Estados (modelo este que, inclusive, *a priori*, poderia expressar uma prevalência do polo da soberania – o que não é o caso na atualidade).

Uma razão de Estado entendida como superação do modelo pastoral – inclusive por meio da passagem de um modelo heterônomo a um autônomo –, incorporando-se, nada obstante, as ferramentas deste pastorado e utilizando-as de maneira sofisticada, para fins de se monitorarem e se fiscalizarem o conjunto da população e as ações de cada um de seus

---

um teólogo francês pôde escrever: 'Cristo anunciava o Reino, e veio a Igreja'. É uma constatação inquietante, sobre a qual vos convido a refletir".

integrantes, tal parece-nos uma realidade atualmente, motivo pelo qual, também sob este aspecto, percebemos a ação de uma razão de Estado na contemporaneidade.

Nesse mesmo diapasão, a razão de Estado entendida como organização da sociedade, busca de sua coesão, de sua estruturação, de sua higiene, de seu asseio, de seu esplendor, a partir de um "poder de polícia" que – mesmo havendo sofrido alterações – segue atuante e fiscalizador, que está atento, que cuida e dá ritmo e constância aos habitantes da cidade, aos integrantes da população, que busca impor o paradigma do trabalho e da produção, com vistas ao fortalecimento do ente estatal, ora, tal se afigura visível na atualidade, também, a nosso sentir, a razão de Estado operando sob este aspecto.

Finalmente, a razão de Estado entendida como o *cair da máscara,* como a tomada de medidas extremas, derrogatórias do direito comum e violentas, ante os momentos de necessidade, como expressão inequívoca do poder soberano, para fins de resguardar a *salus populi;* deveras, tal é visto com clareza, na atualidade, por meio da ação repressiva da polícia, em contextos, *v.g.*, de manifestações, de questionamentos e de expressões mais contundentes de descontentamento em face da adoção de ações políticas e medidas governativas. Em tais situações, entra em cena a razão de Estado, por meio do braço repressivo inerente à ação policial, com vistas à manutenção da ordem – ou, como dito por Agamben, ao *gerenciamento da desordem.* Entra em cena a ação fundamentada na "margem de apreciação", e, a partir daí, as consequências se revelam imprevisíveis. A polícia, enquanto expressão da razão de Estado, conecta, assim, os dois polos da máquina: atua como instituição de governo (de um lado, antecipando-se à conduta surpreendente do cidadão e, de outro, gerindo os efeitos inerentes à desordem) e, ademais, se utiliza do poder real, orientado à imposição, ao decote violento, mostrando em latência a possibilidade permanente do golpe de Estado. Nesse ponto, portanto, governo e soberania conectam-se: uma *ação pela força* atua diretamente sobre a população, desviando-se das travas legais, no intuito de *gerir a desordem.* A ação do poder soberano se encontra, todavia, indubitavelmente dirigida ao resguardo da administração eficaz. Dessa forma, é-nos lícito dizer que, na atualidade, a soberania instrumentaliza-se no governo, o qual, a seu turno, se implementa, nomeadamente, pela via do pequeno golpe de Estado, que se repete, dia após dia, de maneira permanente.

Nesse sentido, a resposta à primeira questão se nos apresenta como afirmativa. A razão de Estado segue operante na contemporaneidade e transita ora pelo polo da soberania, ora pelo polo do governo, fazendo, assim, funcionar esta engrenagem na qual inserta a vida humana. Atualmente, como dito, observa-se uma preponderância do polo do *governo,* na medida em que, como bem mostrou Foucault, percebeu-se – a partir do problema da escassez

e da decorrente implementação da nova governamentalidade – que há uma naturalidade inerente à população, a qual é dotada de movimentos próprios e independentes da vontade soberana; uma naturalidade que, inarredavelmente, deve ser levada em conta, se se desejar efetuar um governo eficaz e exitoso. Nesse sentido, a imposição, a coerção, a violência afiguram-se, de saída, ineficazes, ineficientes e, assim, desinteressantes; antes que impor, *gerir;* antes que ameaçar, *manipular;* antes que agir violentamente, *governar as condutas.* Assim, prestigiando-se a assinação de certos lindes de liberdade ao indivíduo e o paradigma da administração eficaz, a ação da razão de Estado sob o viés da imposição, da violência, da coerção, da ameaça deverá, pois, ser reservada às situações potencialmente portadoras de um efetivo risco de fazer ruir a estrutura econômico-política.

(ii) Quanto ao segundo conjunto de questões problematizadoras – *trata-se a razão de Estado do arquétipo do que hoje costumamos denominar "razões de segurança"? O imperativo das "razões de segurança" assumiu o papel do que outrora se denominou "razão de Estado"? E, caso positivo, que implicações podem ter um fenômeno como este?* –, respondemos como segue.

A afirmação de Agamben, no sentido de que, "por razões de segurança", aceitamos adotar comportamentos e fazer coisas que, sob outra justificativa qualquer, não concordaríamos levar a cabo, já, de saída, nos aponta para a existência aí de uma *ação de governo*. Servindo-se do imperativo de resguardo à *salus populi*, as exigências de segurança – a despeito de tal justificativa aparente – acabam, em verdade, por estabelecer uma *nova forma de relação entre o indivíduo e o poder,* e efetivamente não se trata aí de uma relação democrática.

A partir dos elementos que recolhemos na presente pesquisa, compreendemos não ser possível deixar de ver operante a razão de Estado no imperativo das "razões de segurança". À justificativa de resguardo da *salus populi,* as razões de segurança claramente têm seu arquétipo na razão de Estado, funcionando como assinatura desta. Ingressaram profundamente na sociedade contemporânea, amoldando, conduzindo e gerindo comportamentos e, por vezes – ante exigências de *necessidade* –, atuando sob a forma impositiva e soberana, por intermédio, sobretudo, da polícia. Assim é que vemos as razões de segurança associadas nomeadamente ao polo governativo, mas podendo o pêndulo se deslocar em direção ao polo da soberania, quando a situação assim o exigir.

Quando se está a tratar de medidas securitárias adotadas, em procederes governamentais (inclusive, dotados de certa teatralidade) nos quais claramente percebemos a existência de uma *tensão* entre a *publicidade* e o *segredo*, notando-se, ademais, que tais

medidas evidentemente estão orientadas, diretamente, não à promoção de segurança do cidadão, mas a um *ajustamento da relação indivíduo-poder* e, sobretudo, ao *imperativo de preservação do próprio Estado,* de suas entidades e de suas funções (o que, bem verdade, poderá, eventual e indiretamente, redundar na proteção de seu cidadão), aí não podemos negar a presença de uma razão de Estado (em termos boterianos), efetivamente operante por intermédio das razões de segurança, que constituem sua assinatura.

Poderíamos, quiçá, argumentar, em contraponto, que o imperativo de segurança não abarca a totalidade da ação estatal – que, por exemplo, o poder judiciário, por vezes, marca posição e se coloca *vis-à-vis* da ação governamental; ou que o poder legislativo, eventualmente, entra em confronto com o âmbito da administração, assumindo seu papel na soberania; ou que, mesmo no poder executivo, existem ações que não deixam de analisar também as causas, não só os efeitos, exsurgindo daí deliberações relevantes, em que avaliadas, pois, causas e condições, favoráveis e contrárias, sendo tomadas decisões bem abalizadas (que podem, inclusive, ir de encontro ao imperativo securitário) – e, com base em tais argumentos, poderíamos então, quiçá, dar razão apenas parcialmente a Agamben. Mesmo que tudo isso possa ser verdade, o fato é que tais ações sequer arranham o paradigma posto por esta nova governamentalidade, orientada – de um extremo a outro da ação política – ao governo dos efeitos, antes que à ação sobre as causas; ao privilégio do âmbito da economia política sobre todas as demais searas; ao processo de diminuição de direitos e garantias fundamentais, por conta da adoção de medidas de segurança; à utilização cada vez maior de conceitos jurídicos indeterminados, alterando-se os critérios de verdade e de certeza próprios à ciência jurídica; à ação dos agentes de segurança e da polícia em precedência à ação judiciária; a uma tendência de promover uma proteção cada vez maior à "margem de apreciação"[1237].

Por outro lado, parece-nos que a implementação dos dispositivos securitários tem, em verdade, uma justificação oculta *dupla:* por um lado, a viabilização de um *controle* sem precedentes sobre a conduta humana – tanto na sua particularidade, quanto no conjunto da população –, nesse sentido, favoreceria uma ação governativa mais segura, com vistas à preservação da estatalidade; por outro lado, a proliferação dos mecanismos de segurança atende às aspirações de um pujante e multifacetado mercado em expansão, no qual, em

[1237] Isso, em solo brasileiro, é bastante evidente, com as novas propostas de alteração legislativa, buscando ampliar as possibilidades de ação policial de maneira impune, mesmo que, em decorrência de tais ações, ocorram mortes. A "guerra contra a criminalidade" afigura-se o discurso por excelência, deixando-se de atentar para os poliédricos fatores que ocasionam este estado de coisas (aliás, proceder político que está bem alinhado à governamentalidade, que busca agir tão somente a partir dos efeitos produzidos).

primeiro plano, podemos lobrigar a conjunção de um vasto feixe que vai desde os indispensáveis conhecimentos informáticos, eletrônicos, de engenharia, de técnica em segurança até os negócios empresariais especializados em vigilância e monitoramento. Trata-se, pois, de amplo campo (de governo da individualidade humana) que age sobre a conduta diretamente a partir do paradigma securitário (e tais dispositivos de vigilância e fiscalização se alastram por toda parte, alcançando toda a sociedade, conjugando-se à legítima aspiração por paz e tranquilidade, presente em toda pessoa, em toda e qualquer empresa – que deseja promover um ambiente de trabalho seguro –, reinando tal desejo também em todos os residenciais, em todos os mercados, também entre as igrejas – que desejam promover um ambiente tranquilo aos seus fiéis –, assim como os frequentadores dos parques, os quais também almejam segurança; nesse sentido a aspiração por segurança encontraria satisfação, precisamente, nos dispositivos securitários). Portanto, ante a vigência deste paradigma do imperativo de segurança, vislumbramos também claramente uma exigência de ordem *econômica*. Nesse sentido, a uma política própria à *tecnologia de controle* associa-se um dos mais pujantes conjuntos de forças econômicas que atuam na contemporaneidade, pronto que está a saciar a reivindicação e o desejo do indivíduo de estar em um ambiente *securus,* sem preocupações.

E, por conseguinte, é-nos lícito asseverar que, embora possamos ver a razão de Estado operante nas razões de segurança, imperioso apontar que *as razões de segurança, a seu turno, extravasam a razão de Estado, não coincidindo inteiramente com esta.* Para além dos atos normativos, das medidas administrativas, das portarias, das instruções normativas, recomendando e conduzindo as condutas dos cidadãos, vale observar que as razões de segurança já ultrapassaram estes âmbitos administrativos e alcançaram, forte e inafastavelmente, também o âmbito privado, sendo impostas, *v.g.*, como já referimos, nas entradas de prédios e de eventos, por meio de proibições à adoção de determinadas condutas, amoldamentos a certos comportamentos esperados, de maneira independente às ações governativas. Com efeito, se os dispositivos securitários surgiram em ambientes gerenciados pelo poder público (sobretudo, nas delegacias e nas penitenciárias) e para o fim precípuo de respaldar ações de caráter público (identificação de criminosos reincidentes), é de se observar que, atualmente, tais razões de segurança e seus dispositivos nitidamente extravasaram o âmbito público-estatal, não se identificando mais totalmente com este. Entraram com força no ambiente privado – talvez estando aí, a propósito, um dos claros elementos hábeis a corroborar a constatação agambeniana de *confusão*, a partir das razões de segurança, entre os espaços *público* e *privado*, entre a vida da necessidade e a vida qualificada, entre a *zoè* e a

bíos (o que, à toda evidência, repercute fortemente na seara *política*). O controle da vida humana, sob o imperativo de segurança, alastrou-se e – não podemos ter receio de afirmar – *não é mais exclusividade do poder público.* A vigilância e a fiscalização alcançaram diferentes espaços e âmbitos, por intermédio dos mais diversos mecanismos e dispositivos, desde câmeras, coletas biométricas até as revistas via raio x, tudo esteado na justificativa de tornar os ambientes mais seguros e a vida dos indivíduos mais tranquila. Por conseguinte, se, porventura, nos fosse lícito manejar o pensamento de um gigante, poderíamos, então, arriscar dizer que o Estado de segurança não seria tanto aquele que faria retornar, ao primeiro plano, a metáfora do homem lobo do homem (embora a utilização argumentativa do medo talvez não nos deixe assim tão longe), mas aquele que faria emergir, quiçá, o axioma de um homem que deveio policial do homem.

E vale observar, com efeito, que o deslocamento das razões de segurança também para o âmbito privado não se faz sem problemas. Invocando as razões de segurança, agentes do âmbito privado acabam por determinar a imposição de comportamentos a indivíduos, o que já se afigura bastante questionável (ante o princípio constitucional da legalidade, na sua faceta da obrigação legal). Mas ainda mais preocupante é o fato de que a possibilidade de imposição, na via privada, de adoção – por razões de segurança – de determinados comportamentos, termina, em decorrência, e não somente em tese, por munir os agentes fiscalizadores de atribuições bastante problemáticas em caso de constatação de eventuais "desvios", se pensarmos que tais indivíduos, a bem da verdade, não integram a força estatal repressiva da polícia. Se a atividade de polícia já tem definição complexa e incerta no âmbito público, o que se dizer em relação a uma "polícia" realizada de maneira privada? Com efeito, quando as razões de segurança – genuínas assinaturas da razão de Estado – se deslocam também para o âmbito privado, viabilizando operações de dispositivos securitários e adoção de procederes de fiscalização e monitoramento, tais acabam não só por viabilizar a questionável promoção de imposições de adoção de determinados comportamentos, como também, em decorrência da verificação de uma conduta "desviante" em relação aos comportamentos tidos como adequados e esperados, acabam por viabilizar a efetivação de procederes repressivos, não raro violentos, procederes estes que, em tese, deveriam estar reservados aos funcionários da estatalidade, aos agentes policiais – e diante da mais absoluta exceção (uma vez que expressão do poder soberano). Se a aquilatação quanto à razoabilidade, à suficiência, à proporcionalidade no juízo desta "margem de apreciação" já é bastante difícil no âmbito público (em um cenário no qual, embora o agente policial esteja extremamente próximo ao agir soberano, ele, por outro lado, também está bastante próximo à necessidade e

ao dever de observância dos direitos e garantias fundamentais – na condição de agente público que é), incumbindo-se a tarefa de fiscalização e monitoramento ao agente de vigilância privado, citada aquilatação pode devir uma providência ainda mais desafiadora; e as consequências próprias a referidas ações, imprevisíveis[1238]. E, a propósito, se, no âmbito público, ainda existe uma tensão entre a publicidade e o segredo, no âmbito privado, tal tensão, em princípio, desaparece, privilegiando-se, já de saída, o segredo e a recusa ao fornecimento de informações que possam acarretar consequências desfavoráveis aos interesses do seu detentor[1239]. Aí está – parece-nos – o conjunto de perigos decorrentes de um Estado que se subtrai à sua tarefa de viabilizar o desenvolvimento da vida política e que, ademais, abdica de sua vocação precípua de buscar, de maneira efetiva, promover a segurança do seu cidadão (procurando, ao revés, antes de tudo, controlá-lo) – situação bastante verificável em solo brasileiro. Um Estado que, sem deixar de controlar o indivíduo, transfere completamente a este a responsabilidade de manter-se seguro e de agir em ordem a conservar sua integridade física, a de sua família e a incolumidade de seu patrimônio, tal acaba por determinar um deslocamento de elementos inerentes ao próprio polo soberano em direção ao âmbito privado, desmontando as razões mais básicas da própria constituição do Estado civil, segundo idealizou Thomas Hobbes.

É nesse sentido que, levando-se em conta a importância e a precedência de que gozam as razões de segurança na contemporaneidade em relação aos demais âmbitos estatais (mas levando-se em conta, ademais, esse claro extravasamento das razões de segurança em relação ao âmbito de operabilidade da razão de Estado), podemos, sim, identificar as razões de segurança à razão de Estado, entendendo-as como verdadeiras assinaturas por meio das quais esta se encontra a operar em nossos Estados hodiernos. Todavia, tal identificação não se afigura integral, mas *parcial*. Assim, inclinamo-nos por responder *afirmativamente* à indagação se a razão de Estado se trata do arquétipo do que hoje denominamos "razões de segurança"; entrementes, respondemos de maneira *parcialmente afirmativa* à questão se o imperativo das "razões de segurança" assumiu o papel do que outrora se denominou "razão de

---

[1238] Nesse sentido, em relação à utilização desta "margem de apreciação" no ambiente privado, podemos, dentre tantos exemplos, citar o caso, ocorrido em 14 de fevereiro de 2019, em que um segurança de supermercado matou um jovem por estrangulamento, conforme JOVEM morre após 'gravata' de segurança em mercado na Barra. *G1*, Rio de Janeiro, 14 fev. 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2019/02/14/jovem-e-levado-desacordado-a-hospital-apos-gravata-de-seguranca-em-hipermercado-na-barra-rio.ghtml>. Acesso em: 9 abr. 2019 e SEGURANÇA de supermercado mata jovem por sufocamento no Rio. *Sul21*, Porto Alegre, 15 fev. 2019. Disponível em: <https://www.sul21.com.br/ta-na-rede/2019/02/seguranca-de-supermercado-mata-jovem-por-sufocamento-no-rio/>. Acesso em 9 abr. 2019.

[1239] Vale lembrar, inclusive, a existência de garantia constitucional nesse sentido, expressa no princípio *nemo tenetur se detegere*.

Estado"; na verdade, em nossa ótica, houve um *extravasamento*. Nesse sentido, o imperativo de segurança assumiu, sim, o papel outrora reservado à "razão de Estado", *mas o extrapolou.* Quanto à questão relativa às implicações de um fenômeno como este na contemporaneidade, poderíamos – conforme já avançamos – apontar: (a) percebe-se uma conjunção entre imperativo de controle e exigências econômicas; (b) notam-se a exacerbação da técnica e ampliação dos mecanismos de segurança, orientados a propiciar um controle ótimo sobre o indivíduo, tanto tomado em sua individualidade quanto em seu conjunto (portanto, *omnes et singulatim*); (c) vê-se a instalação do paradigma da informação; (d) observa-se a circunscrição da liberdade do indivíduo. É dizer, há uma concessão até onde o indivíduo pode movimentar seus comportamentos, de maneira produtiva e não danosa aos (naturais) processos econômico-populacionais; (e) constata-se uma ascendência sem precedentes do *polo governativo* sobre o polo da soberania, acabando aquele por sobrepujar este; (f) verifica-se uma ação política direcionada à gestão dos efeitos, o que justifica e legitima a ação securitária (esta sim, operada por antecipação a todo ato do cidadão, reduzindo-lhe sua potência de agir); (g) constata-se uma evidente proeminência da ação da *polícia* em relação à ação judiciária; (h) observa-se o decorrente *esmaecimento do poder judiciário*, restando instrumentalizado pela governamentalidade, o que acaba por impactar no polo da soberania – donde não só advém a imposição e a violência, mas, ademais, trata-se do polo atinente às garantias, à proteção jurídica, que seria incumbência, sobretudo, do judiciário assegurar; nesse sentido, o desfalecimento do judiciário frente à polícia e ao governo repercute na higidez do poder soberano; (i) com o poder judiciário, também *desfalece o poder legislativo*. Agindo o governo diretamente sobre o cidadão, por imperativo de segurança, as leis dão lugar aos decretos, aos atos administrativos, às medidas provisórias, às instruções normativas, às portarias, éditos que exibem *força de lei,* mas que não são lei. As leis, garantia precípua do cidadão, restam desconsideradas, postas de lado, em segundo plano. Trata-se, com efeito, de um duro golpe no modelo democrático, uma vez que o poder legislativo, da mesma forma que o judiciário, afigura-se expressão do polo da soberania, em sua faceta preponderante de garantia e de respeito às liberdades dos indivíduos; (j) nota-se uma *alteração* nítida na compreensão das *verdades* e das *certezas* e o incutir de crenças e discursos – com base em uma certa teatralidade –, fundamentados no imperativo de segurança e invariavelmente orientados à redução dos direitos e garantias fundamentais do cidadão; (k) a crise e a excepcionalidade, assim, assumem contornos de permanência; (l) tal conjuntura redunda em um processo de *despolitização.* Verifica-se uma redução significativa não só nos direitos e garantias fundamentais, mas na própria participação política do cidadão, o qual, ante a ação do

imperativo securitário, despersonaliza-se, não mais se reconhecendo, ademais, em seus representantes e nos atos por estes praticados, o que leva a uma condição de passividade.

(iii) E, então, a terceira questão: *É lícito conceituar o Estado contemporâneo como um "Estado securitário", como um "Estado das razões de segurança"?*

Com efeito, a resposta nos parece ser, indubitavelmente, *afirmativa.*

Consoante pudemos perceber das análises agambenianas, o Estado securitário é aquele que se caracteriza pela utilização recorrente do argumento do *medo* e da *desconfiança*, conjugada à eleição de um *inimigo comum*, contra o qual se deve combater – esteja este inimigo no "terrorismo", na "criminalidade organizada", no "tráfico de drogas" ou na "corrupção", por exemplo (estes últimos, exemplos clássicos de argumentação utilizada a propósito em solo brasileiro). A fim de que o argumento do medo ganhe tangibilidade, é preciso que o inimigo esteja, em certa medida, *próximo* e *potencialmente ativo,* que as pessoas identifiquem tratar-se, com efeito, de um problema social relativamente ao qual se deve fazer face e compreendam, ademais, que, em relação a tal problema, finalmente, os dispositivos empregados por exigência do imperativo de segurança constituem-se na arma adequada e ostentam a capacidade de promover a salvação, a quietude. Nesse sentido, a um problema, de certo modo, real, é aglutinado um *discurso* que, invariavelmente, o amplifica, perigosamente assemelhando cada dia a um "12 de setembro".

Vale observar que – conjugado ao interesse estatal de controle da população, na máxima medida possível, buscando-se reduzir ao mínimo suas possibilidades a uma ação imprevista, baseada na já mencionada naturalidade independente da população em relação à vontade soberana – encontra-se ademais – consoante já asseverado – um apelo econômico bastante evidente. Nesse ponto, parece-nos manifesto o concerto entre estatalidade e grandes corporações privadas, cada qual com suas funcionalidades, um domínio servindo aos interesses do outro. O argumento do medo se implementa, e uma série de medidas atentatórias aos direitos e garantias fundamentais são tomadas, uma vez que absolutamente *indispensáveis, necessárias* à asseguração da *salus populi*. Com efeito, o argumento do medo leva à diminuição das garantias de maneira consentida pela população, amedrontada que está diante do inimigo, que se encontra à espreita e que pode irromper em ação a qualquer momento, atormentando e dilacerando o tecido social. É nesse sentido que o argumento do medo incute, de um lado, *sensação de insegurança* e, de outro, a crença na cura provinda da utilização dos dispositivos securitários. As pessoas, nesse diapasão, enredadas nesta armadilha, acabam paradoxalmente por exigir mais segurança e mais dispositivos de

vigilância e fiscalização como um *direito fundamental*[1240]. Assim, a mente dos cidadãos – perdidos que estão – entra em curto-circuito, e os indivíduos não podem senão acabar por cederem, de maneira paulatina e progressiva, suas garantias político-democráticas em troca de uma segurança que, em realidade, constitui uma rematada quimera.

É nesse diapasão que – antes que um Estado de direito, democrático, garantidor dos direitos dos indivíduos – podemos bem detectar que o momento não é de proteção e ampliação desses direitos e garantias fundamentais, mas, muito ao contrário, percebemos um evidente refluxo nesse sentido. A instalação do imperativo de segurança, por meio do qual se estabelecem relações de saber e, decorrentemente, relações de poder, promove, na atualidade, em escala global[1241], uma deriva aos nossos Estados democráticos, encaminhando-os a uma adjetivação *securitária*, o que termina por prejudicar grandemente a participação política da sociedade (na medida em que, como o disse Agamben, "política" e "democracia" em nossa tradição não podem senão se apresentar como *sinônimos*). A tessitura dos discursos, por meio dos quais são implementadas medidas governativas, aponta em direção à desinformação e à infusão de crenças, à teatralidade e à suavização do atropelamento dos direitos e garantias fundamentais[1242], ao fornecimento seletivo da informação – nesta tensão própria ao binômio

---

[1240] O medo e a insegurança produzem uma demanda social, de exigência por mais segurança; são sentimentos a partir dos quais acabamos por *interpretar* aquilo que nos rodeia, os acontecimentos que nos cercam e nossas relações. Mas Coimbra nos observa que medo e insegurança não são simplesmente "dados naturais", mas, em grande medida, fruto de uma *produção*, são *produzidos historicamente*. Podemos falar aí em *sentimentos socialmente construídos;* e, portanto, também, *passíveis de transformação:* "Debater o medo e a insegurança hoje presentes em quase todos os centros urbanos é pensar como tais sentimentos têm sido produzidos. Não os entendo, portanto, como fazendo parte da natureza do ser humano, da sua essência. Como quaisquer outros sentimentos, eles têm uma história, pois são forjados em determinadas épocas, ou de determinadas formas e maneiras. O que hoje está posto no mundo, inclusive os nossos sentimentos que julgamos ser exclusivamente aspectos da nossa natureza, têm um caráter histórico e, portanto, mutável. (...) Diante da crescente violência urbana que nos lembra, muitas vezes, a barbárie, a produção do medo e da insegurança se faz sentir cada vez mais fortemente. Diante da fome, do desemprego, dos esgotos a céu aberto, da ocupação de ruas e viadutos por famílias cada vez mais numerosas, do analfabetismo, da prostituição infantil, de crianças que nos provocam terror, o medo e a insegurança passam a ser 'uma forma de interpretar o mundo'. É com esses sentimentos que passamos a perceber o que nos cerca e nos agride os 'olhos, ouvidos e narizes'. A linguagem, as atitudes, comportamentos e sentimentos violentos nos envolvem cotidianamente. Vivemos numa cultura do medo, da insegurança, da paranóia, enfim; e esta atmosfera domina a todos" (COIMBRA, Cecília Maria Bouças. *Produção do Medo e da Insegurança*. Niterói, 1997. Disponível em: <https://app.uff.br/slab/uploads/texto64.pdf>. Acesso em: 19 jul. 2019). Aos governantes, a seu turno, é exigido que, periodicamente, deem mostras de segurança à população, obtida a partir das ações deste Estado preocupado com a *salus populi:* segurança da água, ao dela beberem; segurança da cidade, ao nela passearem; segurança do sistema público de saúde, ao dele se utilizarem; deve ser registrada sua presença *in loco* após a ocorrência de desastres, em ordem a tornar manifesto e visível o bom governo dos efeitos, devem, enfim, representar a segurança frente aos seus concidadãos, mas sempre, frise-se, dentro deste paradigma securitário, que, ao fim e ao cabo, legitima a ação estatal.

[1241] Conforme bem alerta FRANKENBERG, op. cit., p. 43.

[1242] Em situações bastante preocupantes, poderíamos citar, a propósito, o que Frankenberg afirma se tratar de uma *semântica de banalização:* "Exemplos atuais disso são as exigências de que sejam fornecidos 'instrumentos militares' – em palavras claras: armamento militar – às forças armadas para emprego na segurança interna, com fins de assistência administrativa (Schäuble, 2007, p. 213). Na mesma direção aponta a banalização da tortura

sigilo-publicidade –, à inquestionabilidade e, decorrentemente, à perda de senso crítico e de julgamento por parte da sociedade civil, desaguando, finalmente, no referido fenômeno da *despolitização do indivíduo*. O perigoso procedimento de fazer brotar, no seio mesmo do próprio Estado civil, o discurso do medo, da insegurança e da desconfiança, tal qual um joio (que, aliás, deveria ser extirpado com a implementação da *Commonwealth*), prejudica o florescimento da *bíos*, da vida qualificada, eminentemente política, na medida em que, onde o medo e a desconfiança dominam, requerendo-se monitoramento e fiscalização constantes, resta, à toda evidência, comprometido o exercício das liberdades políticas constitucionalmente conferidas.

Outrossim, a *biopolítica,* levada a cabo à exaustão a partir da presente governamentalidade, por meio da *regulação da naturalidade social* – no conjunto da população e na individualidade de cada cidadão, tendo no reconhecimento biométrico um das suas joias mais preciosas (biometria esta que hoje, para fins políticos, em solo brasileiro, acabou por se sobrepor a toda outra forma de identificação social) – termina por fatalmente dar sua contribuição decisiva a este processo de despolitização do cidadão, que passa a responder ao poder público com base em parâmetros e exigências absolutamente inéditos. Nesse processo, o paradigma da suspeita e da desconfiança – que se coloca como pano de fundo aos processos biométricos e aos mecanismos securitários fiscalizadores – é enfim normalizado.

A uma proliferação dos dispositivos securitários (que, como podemos perceber, se associa ao fenômeno da despolitização do indivíduo) acompanha, conforme dito, um aumento na utilização dos *conceitos jurídicos indeterminados,* alterando-se os critérios de verdade e de certeza jurídicas (critérios estes que constituem direito fundamental ao cidadão, devendo a lei impositiva de responsabilizações ser o mais certa e clara – e o menos dúbia – possível; trata-se de valorosa garantia jurídico-penal). E tanto mais problemática é a situação quando – dando mais uma vez concretude às aspirações de Botero –, paralelamente ao desprestígio da certeza e da verdade jurídica, ingressamos no citado processo de *instrumentalização do poder judiciário,* por meio do qual este acaba por se transmudar em um órgão de auxílio à implementação da nova governamentalidade. Trata-se o judiciário de genuína *garantia do*

---

como 'obtenção forçada de declarações para salvamento de vidas' ou como 'interrogatório de salvamento motivado por culpa própria', que 'em regra, rebaixa [torturados] à condição de objeto' (Brugger, 2004; Trapp, 2006). Analogamente e baseando-se no 'tiro de salvamento' empregado pela polícia, o homicídio direcionado dos passageiros de um avião que se encontra em poder de supostos terroristas suicidas é banalizado como sendo um 'abate de salvamento'. O pensamento normalizante serve-se, em cada caso, de um vocabulário que despe os fenômenos mencionados de seu caráter excepcional e os insere discretamente na normatividade da situação normal. Esse vocabulário é sustentado do ponto de vista sistemático pela reabilitação do conceito de inimigo", Ibid., p. 41.

cidadão frente aos abusos passíveis de serem cometidos pelo Estado. Cuidando-se de poder provindo diretamente da soberania estatal, tem como vocação primeira *proteger o indivíduo* ante as arbitrariedades praticadas, não podendo ele – poder judiciário – coadunar-se com o processo de despolitização e com o achatamento do cidadão em sua dignidade jurídica (é dizer, deve combater a produção da *vida nua*, a separação da vida de sua forma). Nesse sentido, se, de um lado, podemos porventura ver o arbítrio consubstanciado na eventual ação desmesurada por parte, nomeadamente, do poder executivo, seja por meio da edição de atos normativos governamentais atentatórios a direitos, seja pela ação impositiva, violenta e soberana da instituição policial, incumbirá precisamente ao poder judiciário agir de modo a fazer estancar a sangria, coibir os abusos, proteger os direitos e resguardar o Estado democrático.

Problemático, todavia, é o momento em que o judiciário integra-se a esta governamentalidade, sendo por ela absorvido; problemático é o momento em que o julgador aquiesce, sem reservas, aos imperativos de segurança, quando mesmo o judiciário os fomenta, sequer percebendo a contradição em – à justificativa de melhor ensejar o processo de politização – chamar os indivíduos para, em verdade, justamente, se submeterem a um processo de despersonificação sócio-política: a biometria; problemático é quando o judiciário, nesta nova conjuntura governamental, é precedido pelos agentes de segurança. Com efeito, não se vê qualquer esboçar de um discurso crítico a respeito desta relação espúria entre o braço soberano protetor do cidadão – o poder judiciário – e a governamentalidade securitária (que se vale, *bel et bien*, da despolitização, do argumento do medo e do esfacelamento das certezas e verdades jurídicas). A constatação de um judiciário absolutamente integrado à governamentalidade parece-nos, com efeito, fruto direto desta tendência atual do polo do governo de envolver completamente o polo da soberania – uma preocupação seríssima e extremamente procedente de Giorgio Agamben. Um judiciário absolutamente integrado ao governo não é mais capaz de contestar a indeterminação dos conceitos jurídicos, não é mais capaz de garantir as liberdades do cidadão, não mais se afigura hábil a chamar os indivíduos ao resgate de sua vida política qualificada.

A verdade, nesse sentido, se desloca do âmbito judicial para o âmbito policial e midiático; inclusive verificamos um processo em que, não raro, a certeza judicial começa a ser formada e a passar pelo exame dos dados colhidos diretamente da mídia, âmbito este que, por sua vez, depende – em grande medida, nas situações em que nitidamente operante o imperativo de segurança – do fornecimento de informações por parte precisamente dos agentes securitários. Os papeis não podem senão, portanto, acabar por se verem trocados. A

polícia, instituição que se encontra no vértice entre a soberania e o governo e que tem por função garantir a ordem e a paz pública, termina por assumir função de *regulação da informação;* a mídia (instituição fundamental à democracia, sendo importante veículo à promoção da concretude do princípio constitucional da publicidade, dando a conhecer os atos públicos) acaba por se transmudar em *julgador* quanto à divulgação das informações repassadas conforme as razões de segurança; e o judiciário, a seu turno (o qual deveria, por ação soberana, garantir os indivíduos contra os arbítrios próprios a um agir governamental securitário desmedido), acaba por fomentar o imperativo de segurança e por se valer, ademais, de argumentos policiais e midiáticos para – em uma função que lembra a mera chancela – formular seus juízos de absolvição e de condenação. Percebe-se, nesse processo, a evidente precedência (i) da função policial, instituição primeira a qual se acorrer, a partir de então, para fins de se buscarem informações e de se estabelecerem as verdades, e (ii) da função midiática, a qual, operando na tensão publicidade-segredo, julga e determina o que virá a público e o que restará oculto.

A uma proeminência da função policial sobre a judiciária, associa-se ademais a citada precedência das medidas administrativas em relação à lei *stricto sensu* (garantia por excelência do cidadão, o qual, teoricamente, só poderia ser obrigado a fazer ou deixar de fazer algo em virtude do que contido na lei). Na medida em que a própria lei, na atualidade, remete, sem cessar, à ulterior edição de decretos, de atos administrativos, que serão, no momento oportuno, expedidos pelo poder executivo para fins de regulamentar o que contido da legislação *stricto sensu*, a garantia do cidadão já resta relativizada e nitidamente passível de ver-se comprometida. A lei é expressão da soberania; os atos normativos, do *governo*. Como se pode verificar na teoria hobbesiana, a soberania é imposição, mas também é *proteção,* é coerção, mas também é *direito*[1243]*;* é a soberania que nos garante da guerra generalizada e que nos assegura a possibilidade de paz; é, a bem da verdade, a proteção de que dispomos – mesmo que estejamos plenamente conscientes do alerta provindo da procedente constatação de W. Benjamin e de G. Agamben quanto à interpenetração, na soberania, entre violência e direito, ante a evidente associação (na relação entre poder constituinte e poder constituído) entre a violência que põe e a violência que conserva o direito.

[1243] Nesse sentido, aliás, assim o inaugurou Jean Bodin, autor que primeiro associou o conceito de soberania à noção de um direito próprio ao Estado, conforme FOISNEAU (2009), p. 55. Inclusive, vale lembrar que, consoante já observamos, uma das significações de "*ratio*" é justamente "*direito*"; por isso, a razão de Estado não pode afastar seu significado jurídico, o qual ela retira, propriamente, do polo da soberania. Consoante já pudemos perceber, a razão de Estado não se identifica apenas com o governo, mas assumirá, outrossim, a acepção do que poderíamos chamar de um "direito de Estado", de imposição, mas também de resguardo e proteção dos interesses dos seus cidadãos.

Nesse sentido, se insertos na lógica violenta que articula poder constituinte e poder constituído o cenário já não é bom, devemos, todavia, avançar a tese de que tanto pior será aquele cenário de justaposição total e sem reservas dos dois polos da máquina, em que a soberania irromperá e agirá tão-somente e na medida em que chamada pelo governo, para fins de resguardar a administração eficaz e as imposições próprias à satisfação da nova governamentalidade. Aí com efeito a engrenagem acabará por efetivamente moer a vida humana em uma máquina que – aplicando golpes de Estado em permanência – não acabará senão por se tornar absolutamente letal. Daí Agamben enfatizar sua preocupação de que, de maneira preponderante, atualmente, o problema não está em Deus, mas no *anjo;* não está no reino, mas no *ministro;* não está no rei, mas no *funcionário;* não está no legislativo, mas no *executivo;* não está na soberania, mas no *governo;* não está na lei, mas na *polícia*, que, desde a etimologia (e conforme reivindicavam os teóricos da *Polizeiwissenschaft*), trata-se da *verdadeira política*[1244]. Perigosa, pois, é a sobreposição do governo em relação à soberania, englobando-a e a ela se justapondo, situação bastante evidente, na medida em que o imperativo e os dispositivos de segurança privilegiam fortemente o âmbito governativo da máquina bipolar.

Ante um quadro como este, não há dúvidas de que estamos em uma deriva do Estado democrático em direção a uma nova forma de Estado, a qual se convencionou chamar, mesmo que ainda em caráter preliminar, *Estado de controle, Estado securitário* ou *Estado de segurança,* em relação ao qual ainda não podemos bem divisar os contornos, suas funções e vocações mais específicas. Mas o certo é que a condição política dos indivíduos está se alterando, em um processo relativamente ao qual as pessoas já percebem uma vertigem própria aos momentos de crise. Talvez estejamos frente a uma nova revolução copernicana, a se acelerar nas próximas décadas, uma revolução em relação à qual já podemos antever que não terá entre seus protagonistas os juristas, nem os economistas, mas sim os *teóricos da segurança,* em suas mais diversas linhas de atuação[1245]. Serão estes, a nosso juízo, os técnicos por excelência que comandarão esta nova revolução que atingirá profundamente a condição política do indivíduo e que – arriscamos dizer – deflagrará uma *nova heresia;* uma heresia que, desta feita, não terá como alvo a Igreja ou o Estado, mas sim a própria *democracia;* uma heresia da democracia que, paradoxalmente, poderá nos levar não a uma forma mais apurada de autonomia, mas ao *retorno a uma heteronomia,* talvez ainda mais brutal e perversa do que aquela da qual, não faz muito, vimos de sair.

[1244] Vale lembrar, conforme já tivemos a oportunidade de asseverar, que o termo "polícia" já foi outrora tomado como expressão designativa da organização política mesma, como sinônimo de "Estado".

[1245] Parece-nos que a coesão social será obtida (além da função policial e da função midiática) por intermédio da indisfarçável ação dos técnicos e teóricos da segurança.

11 A TÍTULO CONCLUSIVO: PODEMOS NOS DESEMBARAÇAR DESSA RAZÃO?

"Às vezes eu falo com a vida, às vezes é ela quem diz
qual a paz que eu não quero conservar para tentar ser feliz".
O Rappa (Minha Alma)

A partir do percurso que vimos de delinear, observamos, pois, se conformar uma nova racionalidade, uma nova razão de Estado, baseada nomeadamente no argumento da *perpetua necessitas*[1246], por meio do qual a situação de crise e a insegurança deverão ser entretidas, deverão se manter constantes, não poderão cessar (uma vez que fontes de legitimidade ao ente estatal). Por meio deste discurso da *perpetua necessitas,* busca-se instalar uma sensação de medo, de insegurança e de desconfiança, obtendo-se uma constância na adoção e aplicação de medidas claramente excepcionais e atentatórias aos direitos e às garantias fundamentais. A sufragar este discurso, far-se-á indispensável o argumento do *inimigo* (seja ele o "terrorismo", a "criminalidade organizada"...), ensejando-se, ademais, o fenômeno do *racismo*, o racismo interno, o racismo de Estado[1247]. Nesse sentido, a estatalidade da era securitária se nutre do argumento do medo e da desconfiança, entretendo a situação de crise (que agora se tornará *permanente*) – justificar-se-á a partir de tais elementos, deturpando, assim, a doutrina hobbesiana. Aquilo que, a partir da teoria de Hobbes, buscaríamos afastar com a implementação do Estado civil retorna e é encontrado agora no interior deste Estado, e – pior – sob a forma de justificação e legitimação desta novel modalidade de ente estatal, própria a esta nova governamentalidade. Ao contrário de Hobbes, que buscou, por meio do Estado, estabelecer um ambiente de *paz,* a entidade estatal agora se nutre do medo e mantém a sociedade em estado de alerta constante, em uma tensa possibilidade de conflito (podemos arriscar dizer que – com esta nova *naturalidade securitária* – se reativam elementos inerentes ao próprio *estado de natureza,* e isso no interior mesmo do Estado civil). E, a propósito, vale repisar que Hobbes – para quem deveria ser garantida não apenas a vida, mas a vida boa (poderíamos dizer até, de certo modo, *qualificada,* a ser lograda em uma sociedade de paz) – certamente estaria de acordo que *não há como viver bem em uma sociedade aterrorizada.*

O discurso da insegurança deverá ser incutido nomeadamente por meio da representação, da encenação, da teatralidade. A *teatralidade* estabelece um *rito* (que poderíamos perfeitamente assemelhar ao sagrado) e com ele um *distanciamento* (tal qual o

[1246] Argumento este – nada obstante – desde a Idade Média já utilizado – e também criticado –, conforme POST (1964), p. 306 e KANTOROWICZ, op. cit., p. 285-8.
[1247] FOUCAULT (2001), p. 45.

atinente a um santuário ou sacrário), promovendo-se aí uma cisão profunda entre governantes e governados, sendo dado apenas aos primeiros conhecer os *arcana imperii*, as efetivas razões levadas em conta para a tomada de ações governativas. O calar e o falar, nesse contexto, operam, em uma fina articulação, nesta tensão entre publicidade e segredo. Esta *manifestação* teatral (que encontra na polícia um dos seus mais notórios protagonistas) liga-se a uma *demonstração de eficácia* – e também a uma evidente *preocupação com a eficácia* –, próprias a uma razão de Estado operante, sobretudo, no polo *governamental* da máquina bipolar.

Vale ressaltar, que, com isso, evidentemente, não queremos aqui defender que os problemas do terrorismo e da criminalidade organizada não existam ou não sejam sérios, graves e importantes de serem enfrentados. O que criticamos, no presente escrito, é o argumento da *perpetua necessitas*, da crise em permanência, deste estado que, dia após dia, ainda é guiado por medidas excepcionais; o que atacamos aqui é a amplificação do perigo, por conta da estudada e estratégica utilização do discurso do medo e da desconfiança, e, ao ensejo, a decorrente prática destes *pequenos golpes de Estado de todos os dias*[1248]. Nesse diapasão, vamos na mesma direção de Frankenberg, para quem *não podemos ser levados a pensar que "todo dia é 12 de setembro",* que a polícia de segurança *nunca mais enfrentará um perigo tarde demais*[1249] e que, para fazer frente a tais problemas, devemos, obrigatoriamente, abdicar de nossas liberdades democráticas, duramente conquistadas.

Por conseguinte, precisamos ter a coragem de avançar a tese (mesmo que ao risco de soar uma rematada *heresia* nos tempos atuais) de que *devemos ser capazes de tolerar um certo grau de insegurança, a fim de proteger nossas liberdades individuais e políticas*. Devemos perceber que a democracia pressupõe um mínimo de *confiança;* e a dura realidade é que a confiança pressupõe a efetiva possibilidade de arriscar a integridade física e de ver-se

---

[1248] A propósito da necessária dissociação que devemos ser hábeis a empreender entre o *crime efetivo* e o *medo do crime,* vale aqui anotar a citação de Juanjo Medina, trazida por Daniel Arruda Nascimento: "Como Warr (1985) assinalou: 'as consequências do medo são reais, tangíveis, e potencialmente severas em ambos os níveis, ao individual e ao social'. O medo do crime ao contrário do crime real, afeta uma maior gama de cidadãos e as suas consequências são predominantes e graves (Warr, 1987; Hale, 1996). Outros ressaltaram inclusive que o medo do crime pode ser um problema mais grave do que a própria delinquência (Clemente e Kleiman, 1976). Efetivamente, o medo do crime obriga os indivíduos a mudarem seus estilos de vida. As pessoas especialmente temerosas ao crime decidem refugiar-se em sua casa, protegendo-se com cadeados, correntes, barras de segurança e alarmes. Mas o medo do crime também tem implicações sociais e econômicas significativas. Assim, por exemplo, tem-se observado que gera alienação, promove o desenvolvimento de estereótipos nocivos e acelera a desagregação das redes informais de controle social (Conklin, 1975). (...) O medo do crime age como um agente catalisador que gera comportamentos que podem ser muito destrutivos para a vida comunitária e social (Lewis e Salem, 1986), fraturando o sentimento de comunidade e transformando alguns espaços públicos em áreas que ninguém deseja visitar". Tradução de NASCIMENTO, 2018a, p. 91-2; o original pode ser consultado em MEDINA, Juanjo. Inseguridad ciudadana, miedo ao delito y policía en España. *Revista Electrónica de Ciencia Penal y Criminología*. n. 5, 2003. p. 3. Disponível em: <http://criminet.ugr.es/recpc/05/recpc05-03.pdf>. Acesso em: 19 jul. 2019.

[1249] FRANKENBERG, op. cit., p. 337.

traído[1250]. Não há confiança sem perigo e sem possibilidade de traição. Se o modelo político atual assume como paradigma a *desconfiança,* é lícito concluir que a democracia mesma resta comprometida, e com ela a própria vida política em sua possibilidade. E, nessa toada, precisamos perceber que a democracia se trata de um bem infinitamente maior do que aquele prometido pelo paradigma securitário, que ora se encontra em franca implementação e que (cabe-nos dizer) flagrantemente ao regime democrático se contrapõe. Inclusive, a propósito, é mister atentar que *um estado de segurança total é uma quimera,* é algo, evidentemente, impossível, inconcretizável, nenhum mecanismo de segurança adquirindo suficiência nesse sentido. Com efeito, sempre restará a dúvida se estamos, de fato, seguros[1251]. Em outras palavras, o modelo securitário não se trata senão de uma rematada armadilha.

Nesse paradigma, a uma *naturalidade social* corresponderá – tal qual um espelho – uma *naturalidade do sistema securitário*[1252] – sistema este que, por razões de segurança, deve se apresentar como *inquestionável* e *indiscutível*. Referido sistema viabiliza um processo inaudito de controle dos cidadãos e de concentração de seus dados, em um percurso de identificação que deve ser total e completo, em relação a todos e cada um. Com efeito, em um inédito e acurado aprimoramento do modelo pastoral, esta nova racionalidade é, deveras, caracterizada por uma *totalização* cada vez mais tensionada, aliada a uma *individualização* sempre mais extremada e sofisticada; um controle individual e total que se fará por intermédio do estabelecimento desta relação saber-poder própria ao modelo securitário, baseado no discurso do medo e da insegurança, na manipulação da verdade, a partir desta tensão publicidade-segredo, e na indeterminação jurídica. Em consequência, obtém-se uma redução das liberdades e uma diminuição (inclusive de maneira *consentida*) das garantias fundamentais. Esfacela-se, pois, a cidadania (e junto com ela vai a soberania). Deveras, as garantias próprias à soberania veem-se esmaecidas ante uma ação proeminente do polo governativo, o qual tende, nessa nova governamentalidade, a englobar o polo soberano, fazendo este agir conforme as necessidades de governo. Com isso percebemos um processo

---

[1250] Diga-se, de passagem, que, mesmo na própria teoria hobbesiana, não há pacto sem um mínimo de confiança. Quando Hobbes expõe, no *Leviathan, que "I authorize and give up my right of governing myself, to this man, or to this assembly of men, on this condition, that thou give up thy right do him, and authorize all his actions in like manner"*, HOBBES (1946), p. 112 – em tradução nossa: *"autorizo esta pessoa a tomar decisões e governar, abdicando eu de meus direitos e de minha capacidade de autogoverno, desde que você faça o mesmo"* –, aí está a confiança como pressuposto do contrato, e de par com a possibilidade de quebra deste.

[1251] Como diz o poeta, *"as grades do condomínio são para trazer proteção, mas também trazem a dúvida se é você que está nessa prisão"* (RAPPA, O. *Minha Alma.* Mountain View: Google, 2009. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=vF1Ad3hrdzY>. Acesso em: 10 abr. 2019.).

[1252] Naturalidade esta que, *v.g.*, se expressa, lembremos, no fato enunciado por Agamben, no sentido de se recomendar que "os cidadãos sejam desde pequenos habituados a este tipo de controle", AGAMBEN (2010c), p. 66.

evidente de *instrumentalização dos poderes legislativo e judiciário.* De fato, a lei *stricto sensu* e a formação da certeza jurídica, duas das mais formidáveis garantias democráticas, não estão na ordem do dia e restam, atualmente, à toda evidência, obnubiladas.

Em contrapartida, crescem os âmbitos *midiático* e *policial,* revelando-se, ademais, uma dependência inaudita do *poder* em relação à *economia*[1253]. E, então, percebemos o que talvez seja a motivação por excelência (que é *dupla* – parece-nos) do paradigma securitário: a uma exigência de modificação da *relação* do indivíduo para com o poder – relação esta que, a partir de agora, passa a ser de *controle* – associa-se uma forte exigência de caráter *econômico*. Nesse sentido, poderíamos perceber um governo agindo em concerto com o – e em benefício do – âmbito econômico[1254]. Instala-se, pois, a proliferação dos mecanismos e dispositivos de segurança (os quais, justificados em função de *causas*, exibem, entretanto, a capacidade de agir, tão-somente, sobre os *efeitos* – é dizer, promete-se o que não se pode cumprir). Vale repisar que, na leitura de Agamben, tais dispositivos securitários de fiscalização, monitoramento e controle (de scanners a câmeras e leitores biométricos) acabam por repercutir diretamente na condição *política* do cidadão, revolvendo sua identidade social (e a percepção que ele faz desta – seu próprio *reconhecimento*) e deflagrando um processo de gradativa *passividade* do indivíduo em relação à sua participação na *polis*. Resta verificado, pois, um processo de *despolitização do cidadão*. Enfim, um modelo que propala a segurança, mas que traz inquietação; que promete proteção, mas que, na verdade, cala o cidadão; um paradigma que anuncia a *paz*, mas que não dá *voz*. E então nova advertência nos vem da arte: *"paz sem voz não é paz, é medo"*[1255]. Com efeito, certeira a constatação.

[1253] "Economia" aqui compreendida tanto do ponto de vista da "ciência econômica" quanto do das "exigências de caráter econômico", é dizer, aspiração de grandes corporações no sentido de fazer prevalecer o interesse privado em relação ao interesse público. E, vale lembrar, a propósito, que, se, de um lado, há uma relação bastante evidente entre o imperativo econômico e o âmbito midiático; de outro, imperioso lembrar (conforme nos ensina Foucault) que a própria polícia, já na sua gênese, foi concebida como uma *"instituição de mercado"*.

[1254] Vale, a propósito, asseverar que Agamben, em seu estudo teológico-genealógico acerca da economia e do governo, aponta para uma inversão, conformada ao longo dos tempos, em relação a expressão paulina *"economia do mistério"*, da qual paulatinamente se passará a um *"mistério da economia"*. Uma atividade, uma práxis que, em Paulo, é cristalina e manifesta (orientada a viabilizar o plano salvífico – este sim o autêntico mistério) acaba, ela mesma, por devir oculta e enigmática; uma economia – que antes era evidente – termina, ela própria, por se tornar, em si mesma, *misteriosa*. AGAMBEN (2011a), p. 65; AGAMBEN (2018b), p. 430. Oriundo de uma heteronomia inerente a um mundo "encantado", o *mistério* agora é gestado a partir da economia mesma, tornando-se esta economia *o próprio mistério;* uma economia que engendra os arcanos do poder – desconhecidos ao cidadão – e os assegura sob o argumento das razões de segurança, termina por conformar uma nova sorte de heteronomia, ousamos dizer, ainda mais perversa.

[1255] RAPPA, O. op. cit. Acesso em: 10 abr. 2019. A propósito, Castoriadis, tomando a Grécia como *germe,* com percuciência nos aponta em contrapartida: "A participação se materializa na *ecclesia*, a Assembleia do povo, que é o corpo soberano atuante. Todos os cidadãos têm o direito de nela tomar a palavra (*iségoria*), suas vozes têm o mesmo peso (*isopséphia*), e a obrigação moral se impõe a todos de falar com toda franqueza (*parrhésia*)"; tradução nossa para o original confeccionado nas seguintes linhas: « La participation se matérialise dans l'*ecclesia*, l'Assemblée du peuple qui est le corps souverain agissant. Tous les citoyens ont le droit d'y prendre la

E, então, finalmente, nos cabe a questão: seria possível desgarrarmo-nos de uma razão de Estado conformada em tais termos? E, antes de mais nada, que razão é esta que opera, mesmo na contemporaneidade, em nossos regimes *democráticos?* Yves Charles Zarka, em sua obra *Figures du pouvoir*[1256], em capítulo sugestivamente intitulado *« Peut-on se débarrasser de la raison d'État ? »* ("Podemos nos livrar da razão de Estado?"), vai refletir sobre o tema e se debruçar sobre os traços desta razão de Estado operante na contemporaneidade, em nossos regimes democráticos. Demos voz a referido filósofo, sinteticamente expondo sua argumentação e suas conclusões, as quais serão aqui, com efeito, sufragadas.

O pensador tunisiano aponta que, ao contrário do início da Modernidade, atualmente, não se encontra mais em questão indagação acerca de uma eventual justificação religiosa da arte de governar ou sobre uma necessidade de racionalização da política. Nos dias de hoje, não há senão um único regime que comporta, em seu princípio, a legitimidade: a *democracia*. O único fundamento da legitimidade se encontra na *soberania do povo* – princípio democrático este que poderia assumir seja a forma da república, seja a da monarquia constitucional. Vivemos em uma época em que a única dualidade válida em termos de legitimidade política é aquela que opõe *democracia* – enquanto forma legítima – ao *totalitarismo* – enquanto figura ilegítima, tradicionalmente representada pela tirania. Tal cenário nos levaria à tendência de pensar que a razão de Estado (sobretudo em seu aspecto derrogatório do direito comum) consubstanciaria forma constitutiva dos regimes ilegítimos, autoritários, que não levam em conta a população, tampouco devem a ela prestar satisfações. Haveria assim uma heteronomia das decisões, da vontade dos governantes em relação à vontade do povo. Nesse sentido, esta parte obscura do poder não teria mais razão de existir na democracia, figura em que o princípio da soberania se encontra no povo – autonomia política, portanto.

Todavia, já pudemos perceber que as coisas não são tão simples assim, e a experiência nos mostra que a razão de Estado é parte integrante mesmo em nossos regimes democráticos. Nesse sentido, a primeira providência seria tencionar compreender por que, e de que forma, a razão de Estado ressurge nas democracias. Tratar-se-ia ela da *sobrevivência de um arcaico*, do resultado de um *momento pontual de crise,* ou da presença, mesmo no regime democrático, de um *elemento constitutivo* do poder político? A fim de responder a tal

---

parole *(iségoria)*, leurs voix pèsent toutes du même poids (*isopséphia*), et l'obligation morale s'impose à tous de parler en toute franchise (*parrhésia*) » (CASTORIADIS, op. cit., p. 6).

[1256] ZARKA, Yves Charles. *Figures du pouvoir*. Études de philosophie politique de Machiavel à Foucault. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.

questão, Zarka aponta para quatro significados assumidos pela razão de Estado na atualidade (e então vemos claramente *o vaivém do pêndulo da máquina bipolar agambeniana,* ora se deslocando em direção à *soberania,* ora indo rumo ao polo do *governo*):

Primeiro significado: o mais evidente, o aspecto *derrogatório do direito comum.* Consoante já apontamos, trata-se da derrogação do direito comum ante uma *necessidade maior,* dirigida à *manutenção da ordem pública, à preservação do Estado.* Esta compreensão remete ao vetusto axioma – já aqui intensamente mencionado – *necessitas legem non habet.* A ação da razão de Estado neste particular encaminha a compreensão de existência de uma *lei superior ao direito comum,* que autoriza a ação, ignorando as definições e determinações próprias a este, uma lei que opera em *seara diversa* da do *direito ordinário* e que diz respeito à própria conservação e sobrevivência do Estado. E nesse sentido Zarka atenta: trata-se da ação da razão de Estado em vista do *interesse público,* não do interesse particular; as diligências levadas a efeito neste caso apenas se justificarão em vista da *utilitas publicae*, do bem público, do bem comum, e não do interesse privado, em detrimento e prejuízo da organização política. Assim, a ação da razão de Estado estará justificada ante o caso de *exceção,* ante a necessidade excepcional, que enseje um agir extraordinário à regular operação de governo. O pensador assevera que a dificuldade – como não poderia ser diferente – está na própria definição do que configura ou não este caso de *necessidade,* e quem está habilitado a reconhecer este caso de necessidade[1257]. Nesse sentido, Zarka assevera que a razão de Estado, no ponto, permanece em um campo equívoco, caracterizado pela pergunta que não cessa de revir à mente: a razão de Estado remete ao interesse do Estado ou ao interesse do Príncipe?[1258] Vemos, pois, aqui, nesta primeira acepção um claro deslocar do pêndulo em direção ao polo da *soberania*[1259].

Segundo significado: o âmbito da *racionalidade*. Zarka afirma que a razão de Estado remete a uma racionalidade outra, diversa da racionalidade comum: uma racionalidade propriamente *política.* Trata-se de uma racionalidade que só pode ser bem compreendida a partir do ponto de vista da lei política, inacessível, portanto, aos juízos comuns, ao cidadão ordinário, despido que é do conhecimento específico, típico, especial, *político*. Portanto, nesta acepção, a razão de Estado associa-se à operabilidade de um âmbito que escapa à compreensão ordinária própria ao cidadão comum. Estaria aí conformada uma autêntica

[1257] E aqui retornamos ao debate Schmitt-Benjamin sobre a decisão no caso de exceção.
[1258] No ponto, vale lembrar o alerta de Agamben em relação à ação da polícia no âmbito do indecidível, na indiscernibilidade própria à "margem de apreciação".
[1259] Inclusive, parece-nos aqui interessante apontar os ensinamentos de Luc Foisneau sobre Jean Bodin: o jurista francês compreendia a soberania sob o aspecto *jurídico,* como um *direito do Estado*, um *direito da República*, por meio do qual estaria autorizada a derrogação de toda outra norma, cfe. FOISNEAU (2009), p. 54-7.

transcendência da razão de Estado[1260]. Zarka aponta que a dificuldade aqui se encontra em definir esta razão de Estado que é invocada, para, então, já no passo seguinte, ser declarada *inacessível* à compreensão ordinária. Ela não correria aí o risco de fornecer uma *cômoda máscara* para as *práticas sem razão?*[1261] Aqui percebemos um claro deslocar da razão de Estado em direção ao polo *governamental* da máquina bipolar.

Esta questão da transcendência da razão de Estado, associada a um âmbito que não é dado ao cidadão comum desejar conhecer, encaminha-nos, claramente, à *terceira acepção,* que não diz respeito senão à noção do *segredo*. Zarka aponta que a razão de Estado, frequentemente, se relaciona à questão dos *arcana imperii*, os segredos e mistérios de Estado, o conhecimento que deve permanecer reservado e afastado do comércio público, em ordem a permitir a higidez e a própria preservação da entidade estatal (tal qual exposto por Gauchet); e, com efeito, até os dias de hoje os cidadãos não encontram acesso aos santuários do poder. E o tema do segredo, na leitura do pensador tunisiano, remete a duas ordens de consideração. A primeira delas é a questão da teatralidade, da *dissimulação*, afinal, *"quem não sabe dissimular, não saber reinar"*. A segunda é a referente à *dominação*. A arte do segredo é essencial à dominação política; ter a informação privilegiada, deter informações, com efeito, e hoje mais do que nunca, é sinal evidente de poder. Zarka assevera, a propósito, que Clapmar promovia a distinção entre *arcana imperii*, os segredos inerentes à conservação da organização política, e *arcana dominationis*, segredos relacionados aos detentores do poder[1262]. Poderíamos, então, verificar que, levando-se em conta a máquina agambeniana, é-nos lícito asseverar que o pêndulo retorna à posição central, vértice no qual observamos a presença de elementos tanto de governo quanto de soberania (*dominio*) nesta acepção de razão de Estado.

Quarto significado: remete à ideia da *violência*. Zarka aponta – conforme já pudemos perceber – que a razão de Estado não é somente discurso, debate, ideias, palavras, leis, mas é também ação – e, por vezes, ação violenta, que transgride as normas estabelecidas. Nesse sentido, a razão de Estado também remete ao uso da violência para além das regras jurídicas implementadas *ab initio*. Aí estaria, segundo o tunisiano, a ideia do *golpe de*

[1260] Podemos aqui lembrar, *v.g.*, do item 6.5. do presente trabalho, em que Gauchet, tratando da tensão publicidade-segredo, aponta para a argumentação – encontrada, por exemplo, nos pensamentos de Ferrier e Bossuet – no sentido de não ser dado ao cidadão comum desejar conhecer os segredos próprios aos gabinetes, os quais devem ser tidos como santuários. Não é qualquer um que pode acessar o sacrário da razão de Estado.
[1261] ZARKA (2001), p. 112.
[1262] Ibidem.

Estado[1263]. Nesse ponto, percebemos que a razão de Estado – como já nos é de notar – não se encontra associada exclusivamente ao âmbito governativo, mas que, pela via do golpe de Estado, mostra sua evidente conexão também com o polo da soberania. Com efeito, se a *salus populi* assim o exigir, a razão de Estado valer-se-á da soberania e, quebrando as regras, agirá com toda a força no intuito de promover a manutenção da ordem e a conservação da higidez da estatalidade.

Levando em conta esses quatro pontos, poderíamos, a partir de Zarka, concluir que (talvez, ao menos, em grande medida) *a razão de Estado constitui-se em uma excrescência em relação à democracia. As práticas da razão de Estado entram em colisão com as exigências próprias ao modelo democrático.* O tunisiano observa que falar de uma razão de Estado operante em uma organização política democrática remete à ideia de que, por vezes, *a democracia entra em contradição consigo mesma,* não sendo as ações deflagradas por razão de Estado coisa outra que a própria *suspensão do Estado de direito*[1264] (tal constatação, a nosso ver, é nítida quando da ação dos mecanismos securitários). Dessa forma, em virtude disso, a ação da razão de Estado nos regimes democráticos não pode se dar senão ante o surgimento de uma situação *incontestavelmente excepcional* que reclame uma ação igualmente de exceção[1265]; é ao menos nesse sentido que se pode justificar (*après coup*) a ação excepcional inerente à razão de Estado. Por outro lado, nos aponta Zarka que um governo que se utilize constantemente de ações excepcionais em nome da razão de Estado, configurando um cenário de *perpetua necessitas* (o que nos parece evidente no caso do Estado de segurança) acabaria rapidamente por perder sua legitimidade – e legalidade – democrática[1266].

Assim, Zarka inclina-se por compreender que *a razão de Estado não pertence, de fato, ao regime democrático.* Na mesma linha que aqui vimos de defender, segundo o pensador, tratar-se-ia de um *arcaísmo*, que não manifesta coerência com a democracia, mas que, nada obstante, não deixa de nela constantemente operar; e, nesse sentido, as razões de segurança talvez constituam, atualmente, suas assinaturas mais flagrantes. Mas o que explicaria esta persistência da ação da razão de Estado mesmo no seio dos regimes democráticos e a incapacidade destes de dela se liberarem? Quatro são os pontos trazidos pelo

---

[1263] Golpe de Estado em sua acepção original, identificada não com uma conjuração, mas como a ação do Príncipe tendo em mira o bem público, a *salus populi*, a preservação da estatalidade.
[1264] ZARKA (2001), p. 113.
[1265] Para fins de assegurar, *v.g.*, a segurança estatal, ante uma ameaça interna ou ante uma crise gravíssima ocasionada por uma guerra externa.
[1266] ZARKA (2001), p. 113.

pensador para explicar esta invocação tardia da razão de Estado, este constante retorno do arcaico:

Primeiro: o regime democrático é definido por um princípio de *legitimidade* – a soberania do povo – e um tipo de *legalidade* – Estado de direito – que logram bem se adaptar a um grande número de situações da vida política. Ocorre que, para além da ampla gama de situações normais às quais bem responde o modelo democrático, há a *urgência*, o *excepcional*, o *imprevisível*, o *extraordinário*, que claramente extravasam os lindes jurídico-democráticos. Tais serão os fenômenos que poderão reclamar a utilização das ações inerentes à razão de Estado. Casos excepcionais exigem a suspensão *pontual, provisória,* dos procedimentos normais ao Estado de direito. Em situações como estas – em que a higidez da organização política encontra-se, de fato, em risco – estaríamos antes frente a uma crise *"na"* democracia do que a uma crise *"da"* democracia[1267]. Estaríamos frente não a um problema dos princípios democráticos, mas a uma questão atinente à capacidade mesma deste Estado de direito de responder adequadamente a tais espécies de desafios extraordinários. Mas frise-se: deve-se estar frente à *urgência excepcional*, tal figura é aqui de presença indispensável. Não se pode estar diante a uma dificuldade lateral, acessória, mas, sim, ante uma situação de iminente comprometimento sério da estatalidade, diante à possibilidade evidente de sua ruína, de sua destruição (ameaça de deflagração de guerra, conjuração para usurpação do poder, um pujante ataque terrorista ou uma grave ação da criminalidade organizada que comprometa, de fato, a segurança pública etc.). Nestas situações, deve-se convir que, pontualmente, a publicidade e a justificativa, próprias ao Estado de direito, talvez não se afigurem as soluções mais acertadas a se fazer frente à excepcionalidade efetiva e responder de maneira eficaz ao perigo direto, certo e flagrante. A justificação dá-se, portanto, de maneira *posterior,* uma vez passada a situação excepcional[1268] – e se o regime evidentemente se mantiver. Mas, como se pode perceber, tal situação não é despida de grandes dificuldades explicativas.

Segundo: trata-se da ação da razão de Estado ante a *oposição direito-potência*[1269]. Zarka aponta que a democracia supõe que os princípios jurídicos regulamentem as necessidades de potência/poder. Todavia, sabemos que direito e potência (poder), cada qual tem leis próprias e responde a reivindicações distintas. E é precisamente neste cenário que pode entrar em ação a adoção de medidas em nome da razão de Estado. Demos voz, no ponto,

---

[1267] Ibid., p. 114.

[1268] Percebamos, no ponto, a conexão com o pensamento de Gabriel Naudé acerca da justificação do golpe de Estado.

[1269] "Potência" aqui – a nosso ver – entendida não propriamente na acepção agambeniana, mas mais aproximada à noção de "poder".

a Zarka: "a razão de Estado tomaria a forma de uma razão de potência que se oporia à razão de direito e de justiça. A razão de Estado corresponderia então a uma emancipação da lógica da potência em relação àquela do direito"[1270]. Estaríamos, pois, frente ao confronto entre direito e poder. Poderíamos, nesse sentido, exemplificar com a determinação de vendas de armas ao exterior ou a permissão de comercialização de produtos, de alimentos perigosos à saúde. Ora, tais ações vão de encontro à vocação primeira de preservação da sociedade e de manutenção da higidez da organização política, mas podem ver-se justificadas por razão de Estado, na modalidade *"raison de puissance"*. Tratar-se-ia, aqui, também, antes que uma crise da democracia, uma crise *na* democracia. Observa Zarka que, à diferença do ponto anterior, não se trata aqui de presença ou de invocação da *urgência excepcional,* e, ademais, o desrespeito às normas democráticas pode, evidentemente, levar ao questionamento quanto à violação do princípio da *legalidade*, próprio ao Estado de direito.

Terceiro: confronto entre *ideal* e *real*. Sabemos, por exemplo, que nossos Estados de direito, na sua maciça maioria, não suportariam – tampouco minimamente funcionariam – no regime "puro" da democracia direta. Os ideais ("absolutos") de uma democracia como tal devem ceder espaço à forma da *representação*, por meio da qual se procede a uma delegação do poder, que, após determinado lapso temporal, retorna ao titular da soberania, o qual novamente, então, procede, por escolha, à concessão de novo mandato. Percebe-se, pois, uma disparidade entre o que seria o ideal e o real, o efetivamente possível[1271]. Tomando-se esta mesma lógica, atinente à *distância* existente entre o ideal e o real, poderíamos dizer que o Estado não funciona senão por meio de instituições que lhe conferem movimento e ação (viabilizando a solução de conflitos sociais, resoluções de problemas, satisfação de necessidades, etc.); e que tais instituições, evidentemente, não agem por si, mas por meio dos indivíduos que as compõem. As ações de tais indivíduos é que darão tangibilidade às instituições e, decorrentemente, ao Estado. Zarka assevera que a democracia não exige apenas boas instituições, mas também bons governantes[1272], é dizer, aqueles que cumprirão de maneira adequada seu dever e não agirão de maneira contraditória em relação aos princípios e às disposições legais que lhes é dado observar. É nesse sentido que a invocação da razão de Estado poderia operar, neste cenário, como uma *forma sub-reptícia de ocultação da substituição do interesse público pelo interesse privado,* substituição esta que precisamente

---

[1270] « La raison d'État prendrait la forme d'une raison de puissance qui s'opposerait à la raison de droit et de justice. La raison d'État correspondrait alors à une émancipation de la logique de la puissance par rapport à celle du droit », ZARKA (2001), p. 115.
[1271] Ibid., p. 116.
[1272] Ibid., p. 116.

leva o nome de *corrupção*[1273]. Tal corrupção, na visão do filósofo tunisiano, dar-se-ia por intermédio de duas formas: (i) a instituição se corrompe, na medida em que não mais responde aos anseios da sociedade, pelo que se verificaria uma inadaptação em relação às condições do tempo – conflito entre interesses estatais e interesses da sociedade; (ii) o uso que das instituições é feito pelos indivíduos que a integram. Sob referidas perspectivas, Zarka afirma que "a razão de Estado não seria aqui senão uma forma de ocultar aos olhos do público a corrupção dos governantes e o enfraquecimento das instituições"[1274]. Estaríamos aqui frente a uma crise *na* democracia ou uma crise *da* democracia? O tunisiano aponta que a resposta deve vir em termos pragmáticos. Deve-se indagar se tais ações "institucionais", *casualiter*, revestem-se ou não do potencial de comprometer a existência mesma da ordem democrática e a higidez estatal. O filósofo, dando um "banho de realidade" no leitor, observa que *as democracias não são eternas, elas podem se corromper e acabar por se transmudar em regimes autoritários;* da mesma forma que, ao revés, bem verdade, elas têm o condão de ultrapassar as dificuldades e se renovar[1275], superando a passividade, o descrédito e a crise.

Quarto: a invocação da razão de Estado pode revelar um *indicativo de crise*, que, desta feita, será uma crise *da* democracia. Tratar-se-ia de situações que remeteriam a uma crise que põe em questão a *própria forma democrática* da sociedade política, em outras palavras, uma crise que conduz, direta ou indiretamente, a uma destruição dos princípios da soberania popular e do Estado de direito[1276]. Zarka aponta que a democracia tem suas forças, mas também suas fraquezas. Se, de um lado, o uso público da palavra, a necessidade de persuasão ou a busca de adesão voluntária consubstanciam-se em forças democráticas; suas fraquezas, por outro lado, estão na utilização demagógica da palavra, da persuasão e da adesão – o que, atualmente, é revelado, sobretudo, segundo Zarka, em uma demagogia midiática[1277] – e aqui podemos tranquilamente incluir a construção dos discursos persuasivos inerentes ao paradigma securitário, esteados na utilização do medo e da desconfiança como argumentos, na amplificação da situação de perigo, na busca da construção de verdades e nos convencimentos fraudulentos. Nesta mesma toada, se se constitui uma evidente força democrática *o governo pelas leis*, tal vira uma fraqueza quando, amparando-se em uma pretensa legalidade – ou em leis que remetem à edição de decretos –, se governa, em verdade,

---

[1273] Ibid., p. 116. A ação da razão de Estado vista sob o viés da corrupção, tal interpretação nos parece, com efeito, surpreendente.
[1274] « La raison d'État ne serait ici qu'une façon de cacher aux yeux du public la corruption des gouvernants et l'affaiblissement des institutions », ibid., p. 116.
[1275] Ibid., p. 116.
[1276] Ibid., p. 117.
[1277] Ibid., p. 117.

pela via de atos normativos com *força de lei*; de igual sorte, trata-se de uma fraqueza quando o aparelho estatal sucumbe às castas políticas, mesmo que alçadas ao poder por intermédio de processos eleitorais realizados de maneira regular, legal e formalmente legítima[1278]. O tunisiano assevera que, quando a democracia acaba por devir uma democracia de partidos, que se digladiam em uma luta pelo poder, pelos cargos, pelas posições, pelos proventos, aí está identificada uma "crise interna *da* democracia" e uma "desnaturação de seus princípios fundadores"[1279].

Em um cenário como este, no qual parece se estar em um jogo de cartas marcadas (próprio, aliás, ao paradigma securitário), a consequência é o fenômeno da *despolitização* e da *passividade,* terminando o espaço público por se amalgamar com o privado, acabando a *bios* por se diluir na *zoè,* mero fato de viver, despido de maiores significações *políticas*, e, pois, *humanas*. Nesse sentido é o alerta de Zarka, em consonância com o que buscamos expor na abertura da presente tese:

> Não deveremos nos espantar com o fato de que, neste contexto, haja uma rápida propagação da indiferença da população em relação à política, desmobilização dos eleitores, perda de créditos dos partidos políticos (é dizer, em realidade, das castas) que se apossam, cada um à sua vez, das alavancas do poder. O recurso à razão de Estado não tem então outra função que a de mascarar – mas ninguém é tolo – a crise que alcança a democracia mesma[1280].

Trata-se aí, pois, de *mascarar* a crise que se abate sobre a própria democracia.

Sobre o lugar da razão de Estado na democracia, Zarka tende a entender que seu lugar está nos momentos – mais ou menos graves – de *crise*. O tunisiano aponta que, na medida em que o regime democrático não mais logra satisfazer as exigências próprias aos princípios de legitimidade e de legalidade que correspondem à sua razão de ser, aí então o poder se utiliza da razão de Estado para, em verdade, encobrir desvios e distorções, nomeadamente aqueles referentes à precedência do interesse privado ao interesse público e à monopolização do aparato estatal[1281]. É nesse momento que a razão de Estado acaba por

---

[1278] Zarka identifica aí o problema da *demagogia dos eleitos* e do *despotismo dos nomeados,* ibid., p. 117. Vale asseverar que a implementação do paradigma securitário, mormente ante sua conjugação com as exigências próprias à economia, encontra aqui – a nosso ver – também forte corroboração (na medida em que, na atualidade, as castas políticas, identificadas por Zarka, estão ligadas, no mais das vezes, ao poder econômico).

[1279] Ibid., p. 117.

[1280] « On ne devra donc pas s'étonner du fait que, dans ce contexte, il y ait une rapide propagation de l'indifférence de la population à l'égard de la politique, démobilisation des électeurs, perte de crédit des partis politiques (c'est-à-dire, en réalité, des castes) qui s'emparent tour à tour des leviers du pouvoir. Le recours à la raison d'État n'a alors d'autre fonction que de masquer – mais personne n'est dupe – la crise qui atteint la démocratie elle-même », ibid., p. 117.

[1281] Ibid., p. 118.

assumir a lamentável incumbência de intervir em benefício daqueles que, *ab initio "servidores"*, acabaram por se transmudar em *mestres do Estado*[1282].

Dentre todas as nuances que aqui buscamos expor, a razão de Estado nos parece habitar a indiscernibilidade da máquina bipolar governamental. Talvez (lembrando Castoriadis) opere justamente no limiar entre a *ordem* e o *caos,* entre o *direito* e a *anomia*, encontrando-se em um ilocalizável e, assim, revelando-se a nós como meia-irmã do estado de exceção. Se a razão de Estado, tal qual defende Zarka, efetivamente, se traduz em uma excrescência em relação ao regime democrático e ao Estado de direito, a deriva antidemocrática verificada no paradigma securitário vem bem a calhar e não poderá senão justamente favorecer e fortalecer a ação desta razão de Estado, seja em seu aspecto derrogatório e impositivo, seja em seu aspecto dissuasório, persuasivo, próprio à construção de discursos, à ocultação de verdades e ao governo das condutas.

Se este diagnóstico estiver – em alguma medida – correto, quais poderiam ser as estratégias a se levar a efeito? Como se poderia agir em direção ao desvencilhar-se desta razão de Estado da época das razões de segurança? Avançaremos a propósito dois conjuntos de pensamentos, que não deixarão, em grande parte, de se contrapor.

O primeiro conjunto de pensamentos trata-se de uma compreensão nossa, que não se ressente de reconhecer os benefícios e os avanços galgados por meio da implementação da estatalidade (democrática) e do modelo capitalista. Imperioso percebermos que nem tudo são trevas e que, se a técnica, aliada ao modelo capitalista – indissociáveis à ação da própria biopolítica – não tivessem aportado seus indiscutíveis ganhos à sociedade, já haveriam há

[1282] Ibid., p. 118. Nesse sentido, a propósito, tomando a Grécia como germe, Castoriadis nos observa que – para além de a participação dos cidadãos gregos se materializar na *ecclesia*, na qual se dispõe de *iségoria* (igualdade do direito de falar) e *isopséphia* (ter sua palavra levada em conta de maneira igual à dos demais integrantes da Assembleia), devendo-se, além disso, falar sinceramente, com toda franqueza (*parrhésia*) – esta participação também se concretiza nos *julgamentos,* na medida em que não havia "juízes profissionais", sendo as cortes, em sua quase totalidade, formadas por júris constituídos a partir dos cidadãos, escolhidos por sorteio. Arremata Castoriadis, asseverando que "a ideia segundo a qual os expertos não podem ser julgados senão por outros expertos é uma das condições da expansão e da irresponsabilidade crescente dos aparelhos hierárquico-burocráticos modernos" (aí vemos, com efeito, uma razão de Estado nos moldes em que denunciada por Zarka); tradução nossa para: « L'idée dominante suivant laquelle les experts ne peuvent être jugés que par d'autres experts est l'une des conditions de l'expansion et de l'irresponsabilité croissante des appareils hiérarchico-bureaucratiques modernes ». Vale mencionar outra passagem de Castoriadis que está em exata consonância ao que exposto por Zarka: "a representação é um princípio estranho à democracia. E isto dificilmente é alvo de discussão. Uma vez que há 'representantes' permanentes, a autoridade, a atividade e a iniciativa políticas são retiradas do corpo dos cidadãos para serem entregues ao corpo restrito dos 'representantes' – que delas se utilizam de maneira a consolidar sua posição e a criar as condições suscetíveis de influenciar, de muitas formas, no resultado das próximas 'eleições'". Tradução nossa para: « la représentation est un principe étranger à la démocratie. Et cela ne souffre guère la discussion. Dès qu'il y a des "représentants" permanents, l'autorité, l'activité et l'initiative politiques sont enlevées au corps des citoyens pour être remises au corps restreint des "représentants" – qui en usent de manière à consolider leur position et à créer les conditions susceptibles d'infléchir, de bien des façons, l'issue des prochaines "élections" » (CASTORIADIS, op. cit., p. 6, 7 e 8).

muito desaparecido da cena política. Com efeito, na mesma medida em que o avanço da técnica se mostrou decisivo para que as duas Grandes Guerras assumissem os contornos diabólicos de que se revestiram, referido avanço, em contrapartida, propicia expressivos ganhos à sociedade, aproximando pessoas, curando vidas, disponibilizando conhecimento, fazendo circular pensamentos e (por que não dizer?) contribuindo, em certa medida, em direção à paz. Evidentemente, ao mesmo tempo em que a biopolítica flerta com a morte e tem a capacidade de se transformar em *tanatopolítica,* é por meio desta biopolítica que vacinas são descobertas, doenças são tratadas e vidas, curadas. Enfim, poderíamos dizer que a vida é, por meio desta mesma biopolítica, também, em grande medida, favorecida. O atual modelo de governamentalidade *controla*, mas ao mesmo tempo *aproxima* as pessoas. E aí está toda a dificuldade. Não podemos negar os avanços, embora seja nosso dever também apontar as incongruências que aparecem aos nossos olhos. Sabemos (e hoje mais do que nunca) que mesmo o nosso próprio modelo democrático não é indene de flagrantes – e talvez insuperáveis – obstáculos[1283].

Tomando a Grécia como *germe,* Castoriadis faz referência à existência de um movimento constante de auto-instituição explícita, por meio do qual os gregos empreendiam um incessante processo de recolocação em questão de suas instituições. O pensador aponta que "a significação capital da auto-instituição explícita é a *autonomia:* nós estabelecemos nossas próprias leis"[1284]. É no espaço (agônico) do debate político, na Ágora, que são construídas – e permanentemente aperfeiçoadas – as instituições políticas gregas. Trazendo este germe à nossa realidade, em uma estratégia mais imediata, parece-nos importante

---

[1283] Castoriadis lembra, *v.g.*, como Benjamin Constant e Rousseau perceberam claramente os enormes percalços à implementação de um genuíno regime democrático; para aquele, tendo em vista as dimensões dos países e o desinteresse nutrido pelo povo em relação às coisas públicas, a democracia moderna não poderia senão se realizar por meio de eleições e pela representação; para Rousseau, de sua parte, a democracia afigurar-se-ia um regime perfeito demais para humanos, dados seus interesses e paixões; seria antes um regime mais adequado a um povo de deuses (Ibid., p. 7).

[1284] Ibid., p. 5. Sobre a autonomia democrática (e sua condição agônica, que flerta com o trágico), o filósofo assim se pronuncia: "A autonomia apenas é possível se a sociedade se reconhece como a fonte de suas normas. Como consequência, a sociedade não saberia eludir esta questão: por que tal norma antes que esta ou aquela outra? Em outros termos, ela não saberia evitar a questão da justiça (respondendo, por exemplo, que a justiça é a vontade de Deus, ou a vontade do czar, ou ainda o reflexo das relações de produção). Ela também não saberia se furtar diante da questão sobre os limites de suas ações. Em uma democracia, o povo *pode* fazer qualquer coisa – e tem de saber que ele *não deve* fazer qualquer coisa. A democracia é o regime da autolimitação; ela é então também o regime do risco histórico – outra maneira de dizer que ela é o regime da liberdade – e um regime trágico". Tradução nossa para: « L'autonomie n'est possible que si la société se reconnaît comme la source de ses normes. Par suite, la société ne saurait éluder cette question : pourquoi telle norme plutôt que telle ou telle autre ? En d'autres termes, elle ne saurait éviter la question de la justice (en répondant, par exemple, que la justice est la volonté de Dieu, ou la volonté du tsar, ou encore le reflet des rapports de production). Elle ne saurait non plus se dérober devant la question des *limites* à ses actions. Dans une démocratie, le peuple *peut* faire n'importe quoi – et doit savoir qu'il ne *doit pas* faire n'importe quoi. La démocratie est le régime de l'autolimitation ; elle est donc aussi le régime du risque historique – autre manière de dire qu'elle est le régime de la liberté – et un régime tragique » (Ibid., p. 11-12).

reconhecer os avanços advindos da estatalidade e de uma organização política conformada em termos democráticos. Nada obstante, obviamente, entendemos imprescindível, em contrapartida, recolocar em questão nossas instituições e promover uma forte crítica ao modelo securitário, denunciando justamente sua *deriva antidemocrática.* E, se a estrutura bipolar pode se transformar em uma máquina letal, tal destino – parece-nos – só poderá ser freado (se a estratégia for a da conservação estatal) *se mantivermos em heterogeneidade os polos da soberania e governo, evitando sua justaposição.* Agamben nos aponta que, se há uma chance de esta máquina – ainda que a muito custo – funcionar, ela certamente não está no englobamento de um polo pelo outro (atualmente verificando-se com clareza uma indiscutível preponderância do polo governamental sobre o da soberania).

Assim, entendemos que, antes de tudo, precisamos tomar consciência desta perigosa deriva antidemocrática e desta flagrante preponderância do governo sobre a soberania. Nesse sentido, compreendemos ser importante buscar o fortalecimento do polo da soberania, nomeadamente e sobretudo, no que diz respeito à soberania entendida como *garantia e proteção ao cidadão*. Nesse passo, apresenta-se imprescindível revigorar e robustecer os poderes legislativo e judiciário frente a um executivo que deveio por demasiado proeminente. E diga-se, aqui: fortalecer um legislativo e um judiciário *independentes*, e *não instrumentalizados;* com efeito, é preciso que seus agentes mantenham constante consciência de que integram o poderoso polo da soberania, sobretudo compreendido sob o viés de *garantia e proteção dos direitos dos cidadãos;* e, nesse sentido, devem fazer frente ao polo governamental, impedindo a deriva antidemocrática e as violações aos direitos fundamentais.

Faz-se mister, nesse contexto, refletir sobre o poder da administração e, nomeadamente, sobre as ações e os pendores da polícia, sobre seu papel em um modelo democrático, mormente levando-se em conta sua forte tendência a extravasar uma função protetiva ao cidadão e preservativa da higidez estatal e, de consequência, atuar de maneira repressiva e violenta, mesmo diante das mais pacíficas ações e manifestações de pensamento[1285].

Parece-nos imperioso, ademais, buscar, constantemente, reduzir o nível de segredo e elevar o nível de publicidade (reservando-se o sigilo apenas às situações, de fato, imprescindíveis à higidez da organização política). Nessa toada, afigura-se indispensável empreender um processo de politização e de educação das pessoas em seus direitos[1286], elevando seu potencial crítico e favorecendo o debate e a sua participação política.

[1285] E aqui os exemplos nesse sentido – conforme percebemos atualmente – são incontáveis.
[1286] Na esteira do "processo em direção ao esclarecimento", citado por Malcolm.

Por conseguinte, se a razão de Estado – enquanto excrescência – segue a operar, mesmo em nossas democracias, é mister que sua ação de quebrar as regras efetivamente se reduza à excepcionalidade e à raridade (é dizer, diante de situações que representem os reais limites da democracia), e não favoreça a aplicação dos pequenos golpes de Estado de todos os dias. Nesse passo, nada obstante seja preciso reconhecer a ação de um polo governativo (a fim de que a máquina possa minimamente funcionar), devemos nos perguntar sobre o significado de uma "administração *eficaz*". E, com efeito, a "eficácia" deve estar dirigida diretamente à proteção do indivíduo (e não ao puro, simples e integral controle sobre este); deve estar direcionada à preservação da organização política, o que não pode significar, meramente, preservação dos interesses do próprio Estado e de suas corporações[1287]. No intuito de conter o alastrar-se de uma razão de Estado (que pode, inclusive, ela mesma, no limite, devir ingovernável), é preciso valorizar a legislação *stricto sensu*, a certeza jurídica, o princípio da publicidade, o processo de politização dos indivíduos e o respeito aos seus direitos e garantias fundamentais; imperioso, ademais, colocar-se na ordem do dia o fortalecimento do princípio da confiança (e o consequente enfraquecimento dos mecanismos que o comprometem), de forma a efetivamente se restabelecer a participação política, resgatando-se a ideia de *politeia* e, com isso, da vida democrática, atualmente em xeque. Indispensável, nesse sentido, estrategicamente, implementarem-se discussões e ações que visem eliminar as travas que minam a participação política e a publicidade, sobretudo aquelas impostas por exigências de caráter econômico. Tais elementos vêm – nos parece –, sobremaneira, a partir da ação de uma sociedade civil organizada e em constante processo de esclarecimento político, uma sociedade civil que entende a necessidade de preservação das conquistas político-institucionais, nada obstante reconheça os notórios limites da estatalidade (democrática) e não duvide, em

---

[1287] A propósito, Luc Foisneau, analisando a filosofia de Thomas Hobbes, assevera que, para o pensador inglês, o Estado seria comparado a um Deus que, a despeito de carregar consigo a ideia da imortalidade (trata-se de uma entidade que deveria durar pelo tempo da humanidade, das leis da natureza e da ideia de justiça e se mostrar imortal em relação aos seus súditos, devendo protegê-los, garantindo-lhes a segurança), afigurar-se-ia, nada obstante, um *Deus mortal* (ante a possibilidade de ver-se aniquilado por uma guerra externa ou pelos próprios conflitos internos oriundos das paixões e da ignorância daqueles que integram o corpo político). E, acentuando a vocação precípua do Estado no sentido de *proteger o seu súdito,* Foisneau assim arremata, aduzindo que a filosofia hobbesiana pode ser interpretada em contraponto a uma ação estatal baseada pura e simplesmente no privilégio do polo governativo e no desenvolvimento desmesurado do conceito de uma administração eficaz: "A ameaça que faz planar a guerra sobre a existência do Estado é também a razão pela qual Hobbes atribui, como sua única finalidade, assegurar a proteção dos cidadãos. Sem dúvida, ele teria podido atribuir a seu Leviatã objetivos aparentemente mais elevados que esse, mas recusou-se a isso, pois tais objetivos arriscavam comprometer a soberania do Estado, quer envolvendo-o em aventuras guerreiras, quer enfraquecendo a adesão dos cidadãos aos fundamentos éticos do pacto social. Podemos assim pensar que uma das funções principais da teoria moderna da soberania terá sido, através principalmente do pensamento de Hobbes, colocar limites ao desenvolvimento sem precedentes do princípio da eficácia", conforme FOISNEAU (2009), p. 116.

momentos de *crise*, em reorientá-la, mesmo que ao custo de profundas correções de rota. Essa é nossa aposta mais imediata.

O segundo conjunto de pensamentos – que não deixa, em certa medida, de ir em sentido oposto ao primeiro – provém das compreensões avançadas pelos dois principais pensadores que em nós exerceram forte influência e que nos serviram de indisfarçável inspiração a este escrito. Quanto ao pensador francês – M. Foucault –, cuida-se da ideia de *contraconduta;* quanto ao "mais francês de todos os filósofos italianos" – G. Agamben –, trata-se das noções de *potência*, *inoperosidade* e *profanação*.

O pensador *poitevin* apresenta-nos os cinco principais elementos a partir dos quais opera a governamentalidade contemporânea: *sociedade*, *economia*, *população*, *segurança* e *liberdade*. Dessa forma, o exercício do poder passa pela ciência econômica, saber que logrará bem examinar e decifrar esta naturalidade social que se exerce na massa vivente chamada população. Nesse passo, a sociedade civil, que agora surge e se coloca, frente a frente, diante do Estado, deverá ser examinada, compreendida, analisada e, então, governada. O governo se fará, respeitando-se uma certa margem dentro da qual os indivíduos poderão exercer sua liberdade. E, para garantir que não haja desvios em demasia – e com potencial de levar ao comprometimento da organização política –, entram em cena os mecanismos (e as razões) de segurança. O paradigma da segurança garantirá o bom governo, a implementação das técnicas e das ações fundamentais a se assegurar a higidez da estatalidade. Ante uma governamentalidade conformada em tais termos, haveria possibilidade de opor *resistência?* O pensador francês assim nos esclarece:

> *- A resistência, é então no interior desta dinâmica que se pode consegui-la?*
> - Sim. Veja, se não houvesse resistência, não haveria relações de poder. Porque tudo seria simplesmente uma questão de obediência. No instante em que o indivíduo está em situação de não fazer o que ele quer, ele deve utilizar as relações de poder. A resistência vem, então, em primeiro lugar e ela permanece superior a todas as forças do processo; ela obriga, sob seu efeito, as relações de poder a mudarem. Eu considero, então, que o termo "resistência" é a palavra mais importante, a palavra-chave desta dinâmica[1288].

Então, como poderia vir esta resistência? Foucault assevera que, do mesmo modo que, à época do poder pastoral, estabeleceram-se formas de questionamento, de resistência a

[1288] « - *La résistance, c'est donc à l'intérieur de cette dynamique que l'on peut la puiser ?* - Oui. Voyez-vous, s'il n'y avait pas de résistance, il n'y aurait pas de rapports de pouvoir. Parce que tout serait simplement une question d'obéissance. Dès l'instant où l'individu est en situation de ne pas faire ce qu'il veut, il doit utiliser des rapports de pouvoir. La résistance vient donc en premier, et elle reste supérieure à toutes les forces du processus ; elle oblige, sous son effet, les rapports de pouvoir à changer. Je considère donc que le terme de "résistance" est le mot le plus important, le mot-clef de cette dynamique », FOUCAULT (1994b), p. 740-1.

este paradigma, haveria a possibilidade de se estabelecerem correspondências em relação a este modelo de governamentalidade na era contemporânea. De igual sorte que um conjunto de contracondutas se opunha, quase termo a termo, aos elementos do poder pastoral, assim poderíamos conceber um conjunto de contracondutas em relação ao paradigma governamental da atualidade. Consoante Foucault, a oposição em relação a esta razão de Estado dar-se-á a partir das próprias premissas que a sustentam, que lhe fornecem legitimidade. Tais premissas poderiam ser recolhidas a partir das seguintes oposições: (i) Estado *versus* sociedade civil; (ii) verdade econômica *versus* "erro", "incompreensão"; (iii) população enquanto valor relativo *versus* valor absoluto desta; (iv) segurança *versus* insegurança; (v) interesse público *versus* interesse particular; (vi) liberdade *versus* regulamentação. E o *poitevin* exemplifica, asseverando que, se, de um lado, a razão de Estado se construiu a partir da quebra da heteronomia, da escatologia, da ideia de instalação de um Império último e universal, estabelecendo uma história do tempo infinito e uma concorrência entre os Estados, veremos, por outro lado, surgirem teorias que justamente buscarão colocar em causa este preciso entendimento, asseverando que chegará, sim, o fim dos tempos, chegará, com efeito, o fim da história e, de igual sorte, o fim do Estado. Nesse sentido, Foucault aponta que, a uma governamentalidade estatal, tais teorias farão exsurgir *a sociedade mesma.* Chegaria, assim, o tempo em que as amarras estatais não mais se afigurariam necessárias, sendo a estatalidade diluída na sociedade. Aí retorna, pois, a escatologia, a qual, diz Foucault, não cessou de atormentar o cenário político dos séculos XIX e XX. A primeira contraconduta, portanto, estaria na *sobreposição da sociedade civil em relação ao Estado*[1289].

A segunda contraconduta estaria associada à questão da imposição e condução de comportamentos da população. A um ditar infinito de regras e comportamentos, a uma obediência que, ao fim e ao cabo, é exigida de maneira total (mesmo que por meio do "governo de liberdades"), a sociedade romperia referido vínculo de obediência em prol da garantia de seus direitos fundamentais. No entender de Foucault, estaria aí *uma sociedade que se daria as próprias leis,* de maneira independente ao Estado; em vez de regras de obediência ao Estado, estabelecimento, por parte da sociedade, de suas próprias leis, conforme suas necessidades essenciais. Estaria aí uma escatologia própria à desobediência civil, um direito absoluto à revolta, diz Foucault; o quebrar do vínculo da obediência[1290].

A terceira contraconduta diz respeito ao Estado como detentor da verdade. Quebrar-se-ia aqui a tensão entre publicidade e segredo, rompendo-se ademais o

[1289] FOUCAULT (2004), p. 364.
[1290] Ibid., p. 364.

distanciamento entre um saber específico e privilegiado e o saber destinado à população. Foucault aponta para uma *nação titular de seu próprio saber;* uma sociedade, transparente a ela mesma, detentora do saber em relação à sua natureza e às suas aspirações[1291]. Nesse sentido, a razão de Estado daria lugar a uma "razão da sociedade", enquanto conhecimento, saber, destinado a ela, em sua integralidade. Quebram-se, portanto, as divisões, compartilha-se o conhecimento e traz-se, desse modo, o "sacrário" para o seio da sociedade[1292].

Foucault, assim, afirma que a *sociedade*, a *população*, a *nação*, elementos que serviram de norte à implementação desta governamentalidade da razão de Estado, também serão os elementos que viabilizarão as estratégias de resistência, as contracondutas hábeis a se fazer frente ao arbítrio de uma razão de Estado que acabou por deteriorar, de maneira evidente e pujante, nossos regimes democráticos.

Em relação a Giorgio Agamben, referido pensador costuma dizer que – enquanto um "filósofo da inoperosidade" que é – não lhe é dado recomendar "o que *fazer*"[1293] – até porque, assevera ele, o paradigma econômico-político atual – que é preciso combater – está justamente orientado no sentido da *"produção"*, na *"ação"* (dirigida a uma dada e específica *finalidade*). Nada obstante, o autor do projeto *Homo Sacer* nos fornece importantes pistas, a fim de que logremos bem afrontar discursos como o do imperativo da necessidade, da crise permanente e da excepcionalidade perene e, nessa toada, consigamos, de fato, ir em busca de vias de saída, de rotas de fuga em direção a cenários que se afigurem mais justos e igualitários[1294].

[1291] Ibid., p. 364.

[1292] Promovendo-se aqui uma conexão com o pensamento agambeniano.

[1293] Agamben, a propósito, assevera que "a imaginação é naturalmente já uma práxis" (COSTA, op. cit., p. 134). Nesse mesmo sentido, Daniel Arruda Nascimento aponta que "saber identificar os problemas e expressá-los de maneira inteligível já possui uma relevância extraordinária" (NASCIMENTO, Daniel Arruda. *Umbrais de Giorgio Agamben: para onde nos conduz o* homo sacer?. São Paulo: LiberArs, 2014. p. 15).

[1294] Giacoia nos aponta que "A preocupação nuclear de Agamben, particularmente em *Homo Sacer I* e no *Estado de exceção*, é pensar a política em novos quadros conceituais – separá-la de sua vinculação sempiterna com o Estado e com o direito. Para dizê-lo em outros termos, a preocupação se volta para uma liberação da vida nua em relação a seu *abandono*, à sua entrega ao poder soberano, e, ao mesmo tempo, para a dissolução do vínculo mítico e ancestral entre direito e violência. 'Haver exposto, sem reservas, o nexo irredutível que une violência e direito faz da *crítica* benjaminiana a premissa necessária, e ainda hoje insuperada, de todo estudo sobre a soberania. Na análise de Benjamin, esse nexo se mostra como uma oscilação dialética entre violência que põe o direito e violência que o conserva. Daí a necessidade de uma terceira figura, que rompa a dialética circular entre essas duas formas de violência'" (GIACOIA JUNIOR, op. cit., p. 162-3). A noção de biopoder em Agamben, nesse sentido, apresentar-se-á mais ampla do que aquela exposta por Foucault e será utilizada pelo filósofo italiano como forma de criticar duramente a política moderna na sua integralidade. Giacoia anota que a crítica agambeniana vai mirar, já de saída, o mito contratual de fundação da sociedade, mito este cuja "hegemonia atrela as categorias da política à figura do Estado, como organização jurídica da *civitas*. Desconstruir esse mitologema é uma das tarefas mais importantes e problemáticas da odisseia filosófica constituída pelo programa *Homo Sacer* ao longo de seus mais de vinte anos de duração" (Ibid., p. 132; também, a propósito, p. 151). Consoante já ventilamos, Luc Foisneau vai criticar o que compreende como uma leitura equivocada tecida por Agamben sobre

Nesse sentido, o pensador italiano também vai assentar, a seu turno, um lugar privilegiado à *resistência*. No texto *"Che cos'è l'atto di creazione?"*, o italiano aponta para uma definição de Deleuze, no sentido de que *o ato de criação é um ato de resistência*[1295]. Tratar-se-ia de uma resistência – evidentemente – à morte, mas também uma resistência, diz Deleuze, ao *paradigma da informação,* próprio às atuais *sociedades de controle*[1296]. Agamben nos observa que, para referido filósofo francês, *resistir* implica sempre *liberar uma potência de vida;* uma potência que se encontrava, de certo modo, enredada, aprisionada. Nesse sentido, conforme o romano, Deleuze haveria bem compreendido a relação constitutiva que se estabelece entre o ato de criação e a liberação de uma potência[1297], e Agamben, então, toma este pensamento deleuziano como ponto de partida para a sua reflexão em torno das ideias de criação[1298], resistência e potência.

---

a teoria hobbesiana *in* FOISNEAU, Luc. Sovranità e animalità. Che lettore di Hobbes è Agamben?. *Lo Sguardo*, Roma, v. 2, n. 18, p.101-112, 2015.

[1295] AGAMBEN, Giorgio. *Creazione e anarchia*. L'opera nell'età della religione capitalista. Vicenza: Neri Pozza, 2017a. p. 31.

[1296] Ibid., p. 31; JUNGES, Márcia Rosane. *A potência em Nietzsche e Agamben: aberturas da política e críticas à democracia liberal.* 2018. 274 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), em cotutela com a Università Degli Studi di Padova (UNIPD), São Leopoldo/Padova, 2018. p. 161.

[1297] AGAMBEN (2017a), p. 34.

[1298] Vale, de já, apontar que *sem criação não há possibilidade de ação política,* de um (in)operar *autônomo*. Castoriadis, a propósito, em passagem lapidar, faz entrever que uma política apenas é possível porque o agir humano se dá na tensão entre a injustiça e a justiça, entre o caos e a ordem. Nesse sentido, o pensador ataca aqueles – como juristas, cientistas e economistas – que se arvoram a possuidores de (ou a defensores da existência de) um conhecimento inelutável acerca das coisas políticas. O pensamento que advoga a existência de uma *"ontologia unitária"* mina as bases do indagar-se sobre o agir *responsável* e não pode senão desembocar – conforme Castoriadis – em uma sorte de *heteronomia.* A ação política apenas pode se dar em um campo tensional (para além do inexorável), propício à operabilidade (ou à *inoperosidade*) da *potência humana da criação:* « Il existe un lien étroit, quoique implicite, entre ces deux paires d'opposition : *chaos/cosmos* et *hubris/diké*. En un sens, la seconde n'est qu'une transposition de la première dans le domaine humain. Cette vision conditionne, pour ainsi dire, la création de la philosophie. La philosophie, telle que les Grecs l'ont créée et pratiquée, est possible parce que l'univers n'est pas totalement ordonné. S'il l'était, il n'y aurait pas la moindre philosophie, mais seulement un système de savoir unique et définitif. Et si le monde était chaos pur et simple, il n'y aurait aucune possibilité de penser. Mais elle conditionne aussi la création de la politique. Si l'univers humain était parfaitement ordonné, soit de l'extérieur, soit par son "activité spontanée" ("main invisible", etc.), si les lois humaines étaient dictées par Dieu ou par la nature, ou encore par la "nature de la société" ou par les "lois de l'histoire", il n'y aurait alors aucune place pour la pensée politique, ni de champ ouvert à l'action politique, et il serait absurde de s'interroger sur ce qu'est une bonne loi ou sur la nature de la justice (cf. Hayek). De même, si les êtres humains ne pouvaient créer quelque ordre pour eux-mêmes en posant des lois, il n'y aurait aucune possibilité d'action politique, instituante. Et si une connaissance sûre et totale *(épistémè)* du domaine humain était possible, la politique prendrait immédiatement fin, et la démocratie serait tout à la fois impossible et absurde, car la démocratie suppose que tous les citoyens ont la possibilité d'atteindre une *doxa* correcte, *et* que personne ne possède une *épistémè* des choses politiques. Il est important, me semble-t-il, d'insister sur ces liens parce que les difficultés auxquelles se heurte la pensée politique moderne tiennent, pour une bonne part, à l'influence dominante et persistante de la philosophie théologique (c'est-à-dire platonicienne). De Platon jusqu'au libéralisme moderne et au marxisme, la philosophie politique a été empoisonnée par le postulat opératoire qui veut qu'il y ait un ordre total et "rationnel" (et par conséquent "plein de sens") du monde et son inéluctable corollaire : il existe un ordre des affaires humaines lié à cet ordre du monde – ce que l'on pourrait appeler l'ontologie unitaire. Ce postulat sert à dissimuler le fait fondamental que l'histoire humaine est création – fait sans lequel il ne saurait y avoir d'authentique question du jugement et du choix, pas plus "objectivement"

O filósofo italiano observa que, segundo seu entendimento, a potência que o ato de *criação* libera deve ser compreendida como uma *potência interna ao próprio ato,* da mesma forma ocorrendo com a potência concernente ao ato de *resistência*[1299], a qual deve ser, também ela, entendida como interna ao ato. É precisamente nesse sentido que, de acordo com Agamben, lograremos bem compreender as relações entre criação e resistência e entre criação e potência[1300].

Referido pensador inicia sua análise sobre a potência, remontando aos ensinamentos de Aristóteles. O filósofo grego opõe, da mesma forma que liga, *potência (dynamis)* e *ato (energeia).* A potência é entendida como *hexis,* provinda do verbo *echo,*

---

que "subjectivement". Par la même occasion, il masque ou écarte en fait la question de la responsabilité. L'ontologie unitaire, quel que soit son masque, est essentiellement liée à l'hétéronomie » (CASTORIADIS, op. cit., p. 4-5). Em tradução nossa: "Existe um liame estreito, ainda que implícito, entre estes dois pares de oposição: *chaos/cosmos* e *hubris/diké*. Em um sentido, o segundo não é senão uma transposição do primeiro ao domínio humano. Esta visão condiciona, por assim dizer, a criação da filosofia. A filosofia, tal como os gregos a criaram e praticaram, é possível porque o universo não é totalmente ordenado. Se ele o fosse, não haveria a menor filosofia, mas somente um sistema de saber único e definitivo. E se o mundo fosse caos, puro e simples, não haveria nenhuma possibilidade de pensar. Mas ela condiciona também a criação da política. Se o universo humano fosse perfeitamente ordenado, seja do exterior, seja por sua 'atividade espontânea' ('mão invisível', etc.), se as leis humanas fossem ditadas por Deus ou pela natureza, ou ainda pela 'natureza da sociedade' ou pelas 'leis da história', não haveria então nenhum lugar para o pensamento político, nem campo aberto à ação política e seria absurdo interrogar-se sobre o que é uma boa lei ou sobre a natureza da justiça (cf. Hayek). Da mesma forma, se os seres humanos não pudessem criar alguma ordem para eles mesmos, estabelecendo leis, não haveria nenhuma possibilidade de ação política, instituinte. E, se um conhecimento certo e total (*episteme*) do domínio humano fosse possível, a política imediatamente se terminaria, e a democracia seria, a um só tempo, impossível e absurda, porque a democracia supõe que todos os cidadãos têm a possibilidade de atingir uma *doxa* correta *e* que ninguém possui uma *episteme* das coisas políticas. É importante, parece-me, insistir sobre esses liames porque as dificuldades com as quais se choca o pensamento político moderno se devem, em boa medida, à influência dominante e persistente da filosofia teológica (é dizer, platônica). De Platão até o liberalismo moderno e o marxismo, a filosofia política foi envenenada pelo postulado operatório que almeja que haja uma ordem total e 'racional' (e, por consequência, 'plena de sentido') do mundo e seu inelutável corolário: existe uma ordem dos negócios humanos ligada a esta ordem do mundo – o que poderíamos chamar de ontologia unitária. Este postulado serve para dissimular o fato fundamental de que a história humana é criação – fato sem o qual não haveria autêntica questão do julgamento e da escolha, nem 'objetivamente' nem 'subjetivamente'. Da mesma forma, ele mascara ou afasta, com efeito, a questão da responsabilidade. A ontologia unitária, qualquer que seja a sua máscara, está essencialmente ligada à heteronomia".

[1299] Ao refletir sobre a obra de Guy Debord – e seguindo a trilha de Deleuze –, Agamben, articula as categorias *criação*, *resistência* e *pensamento. Criar é resistir,* e a resistência define-se como a *força de des-criar o real.* A criação, ademais, é um *ato de pensamento,* definido por Agamben, na mesma senda, como, sobretudo, a *capacidade de des-criar o real.* A relação entre *criação* e *des-criação* faz-nos perceber aqui a articulação, no pensamento agambeniano (e que buscaremos mostrar a seguir), entre *potência* e *impotência:* « Il ne faut pas considérer le travail de l'artiste uniquement en termes de création : au contraire, au cœur de tout acte de création, il y a un acte de dé-création. Deleuze a dit un jour, à propos du cinéma, que tout acte de création est toujours un acte de résistance. Mais que signifie résister ? C'est avant tout avoir la force de dé-créer ce qui existe, dé-créer le réel, être plus fort que le fait qui est là. Tout acte de création est aussi un acte de pensée, et un acte de pensée est un acte créatif, car la pensée se définit avant tout par sa capacité de dé-créer le réel » (AGAMBEN, Giorgio. *Image et mémoire*. Paris: Hoëbeke, 1998. p. 74). Em tradução nossa: "Não se pode considerar o trabalho do artista unicamente em termos de criação: ao contrário, no coração de todo ato de criação, há um ato de des-criação. Deleuze disse um dia, a propósito do cinema, que todo ato de criação é sempre um ato de resistência. Mas o que significa resistir? É, antes de tudo, ter a força de des-criar o que existe, des-criar o real, ser mais forte que o fato que está aí. Todo ato de criação é também um ato de pensamento, e um ato de pensamento é um ato criativo, porque o pensamento se define, antes de tudo, por sua capacidade de des-criar o real".

[1300] AGAMBEN (2017a), p. 34.

"ter". Estaria a potência associada a um *"hábito"*, à posse de uma habilidade, de uma capacidade. Agamben, secundando Aristóteles, avança a compreensão de que aquele que é dotado desta potência – quem dela tem o hábito – *pode tanto passar quanto não passar ao ato.* Enfatizando a genialidade do grego, Agamben assevera que Aristóteles aponta para a tese de que *a potência é definida essencialmente pela possibilidade de seu não-exercício*[1301]. Nesse sentido, o pianista é potente na medida em que ele *pode não tocar;* o arquiteto assim o é se ele *pode não construir;* o nadador, da mesma forma, se ele *pode não nadar;* o médico, na medida em que ele *pode não exercer sua arte.* A *potência* é, assim, na leitura de Agamben, uma *suspensão do ato*[1302]. O pianista permanece pianista; o arquiteto, arquiteto; o nadador, nadador; o médico, médico, mesmo quando não estão a exercer suas atividades, mesmo quando não passam ao ato. Assim, há uma presença que não está em ato, uma *presença privativa,* chamada *potência*[1303]. Nesse sentido, a pedra-de-toque, neste contexto, seria *o modo de ser da potência,* a qual existe na forma de *hexis*, de hábito, de posse de capacidade; tratar-se-ia de pensar este *domínio sobre uma privação*[1304]. A propósito, Agamben cita passagem da obra aristotélica *Física:* "a *steresis* (privação) é como uma forma"[1305]. E, na medida em que a potência está associada à possibilidade de um *não-exercício,* Aristóteles acaba por promover uma aproximação entre as noções de *potência* e de *impotência.* O filósofo italiano, no ensejo, traz a seguinte passagem da *Metafísica* (1046a, 19-32): "'A impotência (*adynamia*) é uma privação contrária à potência (*dynamis*). Toda potência é impotência do mesmo e com relação ao mesmo (do qual é potência)"[1306]; impotência que não quer dizer ausência de toda potência, mas uma *"potência-de-não", a possibilidade de não passar ao ato.*

Agamben, assim, aponta para a *ambivalência* de que se reveste toda potência humana, segundo a tese aristotélica. Referida potência mantém-se em *relação* com sua própria *privação*, restando sempre *potência de ser e de não ser,* de fazer e de não fazer (sendo esta *relação*, na visão de Agamben, a essência da potência em Aristóteles)[1307].

[1301] Ibid., p. 35.
[1302] Ibid., p. 35.
[1303] Ibid., p. 36.
[1304] Ibid., p. 35.
[1305] Ibid., p. 36.
[1306] "'L'impotenza [*adynamia*]', egli scrive (Met. 1046a, 19-32), 'è una privazione contraria alla potenza [*dynamis*]. Ogni potenza è impotenza dello stesso e rispetto allo stesso (di cui è potenza)'", Ibid., p. 36.
[1307] Neste sentido, observa Agamben: "Il vivente, che esiste nel modo della potenza, può la propria impotenza, e solo in questo modo possiede la propria potenza. Egli può essere e fare, perché si tiene in relazione col proprio non essere e non fare. Nella potenza, la sensazione è costitutivamente anestesia, il pensiero non-pensiero, l'opera inoperosità. (...) l'uomo è il vivente che esiste in modo eminente nella dimensione della potenza, del potere e del poter-non. Ogni potenza umana è, cooriginariamente, impotenza; ogni poter-essere o –fare è, per l'uomo, costitutivamente in rapporto con la propria privazione", ibid., p. 36-7. Em tradução nossa: "O vivente, que existe segundo o modo da potência, pode sua própria impotência e é somente desta forma que ele possui sua própria

A compreensão de que a potência é constitutivamente também potência-de-não permite jogar-se nova luz sobre a definição deleuziana quanto ao ato de criação. Se é acertado conceituar o ato de criação como ato de resistência, poderíamos compreender esta *resistência* como um movimento (interno ao ato) em direção à *suspensão do ato,* como a *potência-de-não.* Agamben, a propósito, assevera que, etimologicamente, "resistir" provém do latim *sisto*, "parar", "deter", "manter parado"[1308]. Com efeito, o romano assim se manifesta: "Este poder que suspende e pára a potência em seu movimento em direção ao ato é a impotência, a potência-de-não"[1309]; outrossim, assevera que a potência, em sua ambiguidade, não apenas pode algo e também o seu contrário, mas, ademais, *contém em si* uma *resistência* que lhe é ínsita e irredutível[1310].

Agamben, então, anota que o ato de criação é um *campo de tensão,* no qual se digladiam *ação* e *resistência, poder-de* e *poder-de-não, potência* e *impotência.* E, genialmente, assevera o italiano que *"somente a potência que pode tanto a potência quanto a impotência é a potência suprema"*[1311]. Nesse sentido, sendo a potência *poder-de e poder-de-não,* a passagem ao ato deve ser compreendida a partir desta tensão jogada entre estes dois polos potenciais. O advento do ato, assim, não esgotará a potência, a qual, nesta articulação entre poder-de e poder-de-não, deverá retornar em direção a si e, dessa forma, manter-se-á incólume.

E aqui – Agamben ressalta – imperioso salientar a atenção preponderante que se deve ter em relação à *potência-de-não.* O italiano assevera que, se um pianista pode tanto tocar quanto não tocar, apenas um Glenn Gould – um pianista, de fato, virtuoso – *"pode não não tocar";* é dizer, jogar com sua potência-de-não; podendo não não tocar, então toca, e, assim, revela a *potência de tocar*. Ou seja, quando um Glenn Gould toca, não se trata somente de passagem a um *ato*, mas de articulação, de resistência da potência-de-não e consequente exibição da potência de tocar. Agamben, a propósito, diferencia "habilidade", "talento" e *"maestria":* "Face à habilidade, que nega e abandona simplesmente sua potência-de-não

---

potência. Ele pode ser e fazer, porque ele permanece em relação com seu próprio não-ser e seu próprio não-fazer. Na potência, a sensação é constitutivamente anestesia; o pensamento, não pensamento; a obra, inoperosidade. (...) o homem é o vivente que existe de maneira eminente na dimensão da potência, do poder-de e do poder-de-não. Toda potência humana é, de maneira co-originária, impotência; todo poder-ser ou poder-fazer está, para o homem, constitutivamente, em relação com sua própria privação".

[1308] Ibid., p. 38.

[1309] "Questo potere che trattiene e arresta la potenza nel suo movimento verso l'atto è l'impotenza, la potenza-di-non", ibid., p. 38.

[1310] Ibid., p. 38.

[1311] "Solo una potenza che può tanto la potenza che l'impotenza è allora la potenza suprema", ibid., p. 38.

tocar, e face ao talento, que pode somente tocar, a maestria conserva e exerce no ato, não sua potência de tocar, mas sua potência-de-não tocar"[1312].

A obra de excelência, por conseguinte, se dá no jogo tensional, na resistência que a potência-de-não impõe, exerce em relação à potência. Na obra virtuosa está ali gravado o exercício da potência-de-não. Em situações que tais, poderíamos afirmar que, no ato, está a potência-de-não, e, além da potência-de-não, está a conservação e a exibição da potência, não havendo, pois, um puro esgotamento desta em uma simples passagem ao ato. Agamben, assim, assevera que a resistência deve ser interpretada enquanto âmbito *crítico,* que freia o impulso cego e imediato orientado à realização do ato e evita que a potência se resolva integralmente no ato. Dessa forma, como vemos, a criação não se cuida, pura e simplesmente, de *potência-de* e de rejeição da *potência-de-não;* a criação é *resistência,* é *crítica,* é *conservação da potência,* mesmo ante o advento do ato. A obra de excelência, assim, não se trata da perfeição formal (perfeita passagem da potência ao ato), mas, ao contrário, da conservação, da "salvação da imperfeição na forma perfeita"[1313], gravada que é pelo exercício da potência-de-não. A resistência da potência-de-não – nas palavras agambenianas – se inscreve como "maneirismo íntimo", que está contido em toda obra-prima[1314]; e, assim, com efeito, toda instância, de fato, *crítica* assenta-se precisamente nesta resistência intentada pela potência-de-não.

O romano, servindo-se de Dante Alighieri, define a *resistência* como um *leve tremor*, quase imperceptível; aponta que o escritor florentino não precisou de mais do que um verso para definir esta ambivalência própria à criação: *"l'artista / ch'a l'abito de l'arte ha man che trema"* – "o artista que tem o hábito da arte tem a mão que treme"[1315]. Este tremor, próprio a quem tem a potência, é a resistência.

O filósofo italiano ressalta a existência de uma contradição, que é inerente e se inscreve em todo processo criativo autêntico: de um lado, há ímpeto; de outro, resistência; em um polo, a inspiração; no outro, a crítica. A obra emerge enquanto resultado desta dialética entre esses dois polos intimamente vinculados e irredutíveis. Agamben, a propósito, aponta que, no pensamento de Gilbert Simondon, o ser humano é conformado a partir de uma parte *não-individuada e impessoal* e de outra *individuada e pessoal.* O impessoal não seria um

---

[1312] "Di fronte all'abilità, che semplicemente nega e abbandona la propria potenza di non suonare, e al talento, che può soltanto suonare, la maestria conserva e esercita nell'atto non la sua potenza di suonare, ma quella di non suonare", ibid., p. 39.
[1313] Ibid., p. 39.
[1314] "Nella tela del maestro o nella pagina del grande scrittore, la resistenza della potenza-di-non si segna nell'opera come l'intimo manierismo presente in ogni capolavoro", ibid., p. 39.
[1315] Ibid., p. 40.

cronológico que se veria superado e ultrapassado ante o advento do pessoal; ao contrário, pessoal e impessoal se tratariam de instâncias coexistentes e irredutíveis entre si[1316]. Nesse sentido, segundo o romano, poderíamos conceber o ato de criação a partir de uma lógica que tal, em que se verifica a existência de uma dialética na qual operam um elemento impessoal, que antecede, mas supera e ultrapassa o indivíduo, e um elemento individual que impõe resistência. De um lado, o impessoal, a potência-de, o impulso que incita o ser humano à obra; de outro, a potência-de-não, a resistência, a crítica, a pessoalidade, o elemento reticente, que se opõe à expressão, à ação. Desse modo, a uma potência criativa, elemento impessoal, opõe-se (de maneira a quase entrar em conflito inconciliável, arriscando – por que não dizer – exercer um efeito paralisante no indivíduo e, até mesmo, comprometer o próprio exsurgir da obra) uma potência-de-não, elemento pessoal, indispensável resistência. Nesse sentido, a ação da potência-de-não não anula ou rejeita a potência, mas, por meio da resistência, faz a potência girar, revir em direção a si, e, assim, a exibe de uma outra forma, em uma outra modalidade, dando-lhe outro relevo. Por conseguinte, Agamben assevera que *o tremor é a maestria suprema;* "o que treme na forma, o que quase dança, é a potência", um fogo que – tal qual a sarça ardente – queima sem se consumir[1317]. É este fogo que identificamos na obra-prima; a exibição da própria potência (de tocar, de cantar, de pintar, de escrever, de agir...). A potência-de-não, nesse passo, deve manter sua heterogeneidade e relativa autarcia (se assim nos é lícito dizer), não podendo ser confundida com o ato, tampouco ver-se nele dissolvida, esvaída ou dominada, dela dependendo a própria existência da obra-prima[1318].

Nessa conjuntura, Agamben assevera que a potência-de-não não se trata de uma outra potência frente à potência-de; cuida-se, mais precisamente, da *inoperosidade* desta, ante a *desativação* ou *desarticulação* do vínculo *potência-ato.* A uma ideia de potência que simplesmente passa ao ato, neste se dissolvendo, Agamben vai contrapor a noção de uma potência-de-não, de uma resistência, que desarticula o binômio dicotômico *potência-ato,* fazendo a potência retornar em direção a si, exibindo-a, assim, em outra *modalidade;* aí está o inoperoso, o sem-obra, o independente do ato; em outras palavras, na visão de Agamben (como veremos a seguir), a *essência do humano.* O filósofo, dessa forma, pode apontar para a existência de um liame fundamental entre *potência-de-não* e *inoperosidade*[1319]. Desarticulado o nexo potência-ato, e, desse modo, promovendo a suspensão da passagem ao ato, a potência-de-não *desativa a potência*, assim exibindo-a enquanto tal (em sua independência em relação

[1316] Ibid., p. 41.
[1317] Ibid., p. 43.
[1318] Ibid., p. 41.
[1319] Ibid., p. 44.

ao ato, em sua *inoperosidade*). Nesse sentido, Agamben assevera que "o poder não cantar é, antes de tudo, uma suspensão e uma exibição da potência de cantar que não se contenta simplesmente em passar ao ato, mas se retorna em direção a si mesma"[1320]. Nessa toada, o filósofo atenta que não há, pois, uma potência de não cantar que haveria de preceder uma potência de cantar e que se anularia para que a potência, então, pudesse passar ao ato de cantar; como visto, *a potência-de-não é uma resistência interior à potência,* a qual a obstaculiza de simplesmente se resolver e se esgotar no ato, impulsionando-a a girar em direção a si mesma, exibir-se como potência e, assim, "poder sua própria impotência"[1321]. Com efeito, é apenas neste jogo – por vezes dilacerante –, nesta dialética – agônica –, que a potência pode exibir-se como tal na obra humana. Assim, o virtuosismo, gravado em toda obra prima, não apenas revela o ato, mas sobretudo a *potência*. Nesse sentido, por exemplo, a *Pietà* não se trata simplesmente de um ato de Michelangelo, mas revela a própria potência de esculpir; *Las Meninas* não apenas se cuida de um ato de pintura de Diego Velázquez, mas expressa a própria potência de pintar; *Entre dos Aguas* ou *Mediterranean Sundance* não são simplesmente atos de Paco de Lucía e Al Di Meola, ao contrário, manifestam a potência de tocar; e *Os Lusíadas* ou os *Sonetos* de Luís Vaz de Camões não denotam um mero ato de escrita, mas exibem a própria potência da língua.

Agamben enfatiza, assim, a interpretação segundo a qual a *inoperosidade* seria uma *autorreferência*, um *retorno da potência sobre ela mesma*. A propósito, cita a passagem da *Metafísica* (1074b, 15-35), por meio da qual Aristóteles encaminha a compreensão de que "o pensamento é pensamento do pensamento". Consoante o italiano, é pela ideia de autorreferência que poderíamos bem compreender o enigmático excerto.

O embate entre a potência e a potência-de-não, com a realização do ato e a simultânea conservação da potência revela, um *resto*. A potência-de-não desativa os dispositivos sujeito-objeto, potência-ato, fazendo a potência redirecionar-se a si mesma e se manifestar, em uma nova modalidade, enquanto potência. É este atrito entre a potência-de-não (resistência) e a potência, revelando um excesso constitutivo, que ultrapassa a realização do ato, que vai permitir o exsurgimento da "potência da potência", da "poesia da poesia", da "pintura da pintura", da "escultura da escultura", do "pensamento do pensamento". A propósito de tal interpretação, assim se manifesta Agamben:

[1320] "Il poter non cantare è, innanzitutto, una sospensione e une esibizione della potenza di cantare che non trapassa semplicemente nell'atto, ma si rivolge a se stessa", ibid., p. 44.
[1321] Ibid., p. 44.

> No quadro de Velázquez ou de Ticiano, a pintura (a *pictura picta*) não é o objeto do sujeito que pinta (a *pictura pingens*), assim como na *Metafísica* de Aristóteles, o pensamento não é o objeto do sujeito pensante, o que seria absurdo. Ao contrário, pintura da pintura significa apenas que a pintura (a potência da pintura, a *pictura pingens*) está exposta e suspensa no ato da pintura, assim como poesia da poesia significa que a língua está exposta e suspensa no poema[1322].

Em *Ética a Nicômaco,* Aristóteles se pergunta sobre qual seria a função essencialmente humana; e sugere, indagando-se, em um átimo, se o humano porventura não se trataria de um *ser sem-obra*[1323] (Agamben, abrindo parênteses, aponta para o aspecto decisivo de tal indagação: a assinação de uma obra especificamente humana poderia repercutir na definição atinente à existência de uma "natureza" ou de uma "essência" humanas, bem como na conceituação da felicidade e do próprio agir político[1324]). Todavia, como dito, o grego ventila tal hipótese apenas por um instante, já no momento seguinte abandonando-a (em favor da análise de uma obra fundamentalmente humana vinculada a uma atividade da alma, relacionada a um princípio racional[1325]); Agamben, em contrapartida, a seu turno, tenciona se demorar um pouco mais sobre a hipótese de que o humano poderia se tratar, essencialmente e por excelência, de um *ser sem-obra, independente em relação a todo ato, inoperoso, aberto à inoperosidade*.

[1322] "Nel quadro di Velázquez o di Tiziano la pittura (la *pictura picta*) non è l'oggetto del soggetto che dipinge (della *pictura pingens*), così come nella Metafisica di Aristotele il pensiero non è l'oggetto del soggetto pensante, il che sarebbe assurdo. Al contrario, pittura della pittura significa soltanto che la pittura (la potenza della pittura, la *pictura pingens*) è esposta e sospesa nell'atto della pittura, così come poesia della poesia significa che la lingua è esposta e sospesa nel poema", ibid., p. 46-7.

[1323] Agamben traz, a respeito, a seguinte citação de *Ética a Nicômaco* (1097b, 22 e seguintes): "Come per l'auleta, per lo scultore e per ogni artigiano [*technites*], e, in generale, per tutti coloro che hanno un'opera [*ergon*] e un'attività [*praxis*], il bono [*tagathon*] e il bene [*to eu*] sembrano [consistere] in quest'opera, così dovrebbe essere anche per l'uomo, ammesso che vi sia per lui qualcosa come un'opera [*ti ergon*]. Oppure [si dovrà dire] che per il falegname e il calzolaio vi sono un'opera e un'attività, per l'uomo [come tal] invece nessuna, ma che è nato senz'opera [*argos*, 'inoperoso']?", ibid., p. 47; em tradução nossa: "Da mesma forma que para o tocador de flauta, para o escultor ou para o artista qual seja (*technites*) e, em geral, a todos aqueles que tem uma obra (*ergon*) e uma atividade (*praxis*), o bom (*tagathon*) e o bem (*to eu*) parecem [consistir] nesta obra, assim deveria ser para o homem, admitindo-se que haja também para ele algo como uma obra (*ti ergon*). Ou bem [se deverá dizer] que, em relação ao carpinteiro e ao sapateiro, estejamos frente a uma obra e a uma atividade, mas que, em relação ao homem [como tal], ao contrário, não exista nenhuma, e que ele haja nascido sem obra (*argos*, 'inoperoso')?" Também podemos citar o trecho a partir de tradução realizada diretamente do grego por Jules Tricot: « De même, en effet, que dans le cas d'un joueur de flûte, d'un statuaire, ou d'un artiste quelconque, et en général pour tous ceux qui ont une fonction ou une activité déterminée, c'est dans la fonction que réside, selon l'opinion courante, le bien, le "réussi", on peut penser qu'il en est ainsi pour l'homme, s'il est vrai qu'il y ait une certaine fonction spéciale à l'homme. Serait-il possible qu'un charpentier ou un cordonnier aient une fonction et une activité à exercer, mais que l'homme n'en ait aucune et que la nature l'ait dispensé de toute œuvre à accomplir ? », ARISTÓTELES. *Éthique à Nicomaque*. Tradução de Jules Tricot. Paris: Les Échos du Maquis, 2014. p. 28. Disponível em: <https://philosophie.cegeptr.qc.ca/wp-content/documents/%C3%89thique-%C3%A0-Nicomaque.pdf>. Acesso em: 21 maio 2019.

[1324] AGAMBEN (2017a), p. 48.

[1325] « la fonction de l'homme consiste dans un certain genre de vie, c'est-à-dire dans une activité de l'âme et dans des actions accompagnées de raison », ARISTÓTELES, op. cit., p. 29.

Como podemos perceber, por inoperosidade, o pensador italiano, por certo, não entende, mera e simplesmente, uma inatividade, uma ociosidade, uma pura inércia[1326]. Tratar-se-ia a inoperosidade de um tipo muito especial de ação, uma *praxis* ou uma potência *sui generis,* que "se mantém constitutivamente em relação com sua própria inoperosidade"[1327]; uma operação a qual consistiria em *desativar,* em *tornar inoperosas* as obras da religião, da economia, da política etc., a fim de abri-las a um *novo uso possível.* E o romano associa tal ideia ao que, na filosofia clássica, foi chamado *contemplação.* Com a inoperosidade, o filósofo italiano tenciona conferir um conteúdo concreto a esta palavra que, atualmente, segundo ele, quase perdeu completamente seu sentido. O que significaria *"contemplar"?* A propósito de uma definição a respeito, Agamben busca, em Baruch Spinoza, a ideia de *"acquiescentia in se ipso"* ("contentamento de si", "satisfação consigo mesmo"[1328]): uma *alegria* que nasce do fato de um indivíduo *contemplar a si mesmo e a própria potência de agir*[1329]. Nesse passo, o que poderíamos entender como *"contemplar uma potência de agir"?* Cuidar-se-ia a contemplação de uma operação *imanente à ação;* ela não está separada da ação, está *na* ação. A contemplação, a inoperosidade se encontraria no coração mesmo da obra, não se tratando de um princípio fora dela; é algo que, no ato, na obra, na *praxis*, a reconduz à sua potência[1330]. O exemplo que Agamben traz a respeito é o da *poesia.* Cuida-se a poesia de uma operação *na linguagem* (a poesia não se dá fora da linguagem, mas, evidentemente, *na* linguagem). A poesia *desativa, torna inoperoso* um certo uso da linguagem (um uso informativo, comunicacional, gramatical, convencional) para abri-la a um *outro uso possível,* para reenviá-la à sua *potência de dizer.* A poesia, assim, é uma *contemplação da língua,* da *potência de dizer.* A mesma coisa, segundo Agamben, ocorreria na *política*[1331]. A

[1326] AGAMBEN (2017a), p. 49.

[1327] "una prassi o una potenza di un tipo speciale, che si mantiene costitutivamente in rapporto con la propria inoperosità", Ibid., p. 49-50.

[1328] Conforme traduções propostas por PINHEIRO, Ulysses. Eternidade e esquecimento: memória, identidade pessoal e ética segundo Espinosa. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, n. 25, 2009. p. 50; e BUNGE, Wiep van; KROP, Henri; STEENBAKKERS, Piet; VEN, Jeroen van de. *The Bloomsbury Companion to Spinoza.* Londres/Nova Iorque: Bloomsbury, 2014. p. 142. Disponível em:<https://books.google.com.br/books?id=8mHYAwAAQBAJ&pg=PA142&lpg=PA142&dq=acquiescentia+in+se+ipso&source=bl&ots=Rv5QATgAXt&sig=ACfU3U1khKg6DjVUqqC_ytZBta889NQiZg&hl=pt-BR&sa=X&ved=2ahUKEwjp-LfLoc7hAhVVHrkGHaSKCzUQ6AEwA3oECAgQAQ#v=onepage&q=acquiescentia%20in%20se%20ipso&f=false>. Acesso em: 14 abr. 2019.

[1329] "Egli chiama *acquiescentia in se ipso* 'una letizia nata da ciò, che l'uomo contempla se stesso e la sua potenza di agire' (IV, Prop. 52, Dimostrazione)", AGAMBEN (2017a), p. 50.

[1330] Agamben, a propósito, faz referência ao quadro *Cristo na Casa de Marta e Maria* de Velázquez. Enquanto Marta opera afazeres de cozinha, Maria, que aparece em segundo plano com Jesus, contempla. De alguma forma, no quadro, Marta e Maria estão ligadas uma a outra; ação e contemplação não são separadas, mas, ao contrário, se encontram unidas. Conforme AGAMBEN (2018a). Acesso em: 13 abr. 2019.

[1331] "E ciò che la poesia compie per la potenza di dire, la politica e la filosofia devono compiere per la potenza di agire. Rendendo inoperose la operazioni economiche e sociali, esse mostrano che cosa può il corpo umano, lo

inoperosidade, como conceito central da política, é uma *contemplação da potência de agir*[1332]. Contemplar aquilo que podemos e aquilo que não podemos fazer. É nesse sentido que o italiano avança a tese de que o humano é *sem-obra*, é *inoperoso*, é *a própria potência de agir;* e, dessa forma, a inoperosidade é a mais humana de todas as operações; trata-se, dessarte, enquanto contemplação da potência de agir, *da operação política por excelência.*

Esse pensamento, efetivamente, abre a política a uma nova interpretação. A política, assim, não é mera realização de atos, mero cumprimento de tarefas (cada qual com sua finalidade bem definida), mas ao contrário: a política é o *reportar do humano à sua potência de agir.* E isso ataca frontalmente a dita naturalidade de um sistema político-securitário ou uma vocação a que estaria, direta e inafastavelmente, orientado o ser humano, uma finalidade determinada, uma função inarredável, a serem conferidas ao indivíduo, à população, à sociedade. Na verdade, o que, de fato, importa é a reflexão ante um *fazer* e um *não fazer,* ante um *agir* e um *"preferir não".* Esta é a capacidade humana que deve ser politicamente conservada e que, por meio da contemplação, está hábil a conduzir o indivíduo àquela *alegria* expressa na *acquiescentia in se ipso;* uma interpretação que, evidentemente, está muito longe de aceitar uma "biologização política" da vida, uma consideração pura e simples da *zoè* como elemento político essencial ou uma produção da *vida nua,* mas, ao contrário, está orientada a levar em conta a vida humana em sua *modalidade,* uma vida humana que *contempla sua própria potência de agir* e que, no ato, não exaure a potência, mas a exibe em sua plenitude. Respondendo, assim, a'*O Rappa* (que, por suas obras de arte, não raro nos revela a potência de tocar e dizer), neste *diálogo com a vida,* o que se haveria de *conservar* para *tentar ser feliz?* Uma única resposta: *potência de agir;* a vida humana que seja sua forma, uma *forma-de-vida.*

Nesse contexto, a fim de se lograr superar a produção da vida nua, a qual se tornou a vocação por excelência do poder político moderno, Agamben acena – para além da

---

aprono a un nuovo possibile uso", AGAMBEN (2017a), p. 52. Em tradução nossa: "E aquilo que a poesia cumpre para a potência de dizer a política e a filosofia devem realizar para a potência de agir. Desoperando as operações econômicas e sociais, elas mostram aquilo que pode o corpo humano, elas o abrem a um novo uso possível".

[1332] A propósito, assim se manifesta o pensador: "Contemplazione e inoperosità sono, in questo senso, gli operatori metafisici dell'antropogenesi, che, liberando il vivente uomo da ogni destino biologico o sociale e da ogni compito predeterminato, lo rendono disponibile per quella particolare assenza di opera che siamo abituati a chiamare 'politica' e 'arte'. Politica e arte non sono compiti né semplicemente 'opere': esse nominano, piuttosto, la dimensione in cui le operazioni linguistiche e corporee, materiali e immateriali, biologiche e sociali vengono disattivate e contemplate come tali", conforme ibid., p. 50. Em tradução nossa: "Contemplação e inoperosidade são, neste sentido, os operadores metafísicos da antropogênese, que, liberando o homem vivente de todo destino biológico ou social e de toda tarefa predeterminada, o tornam disponível para aquela particular ausência de obra que estamos habituados a chamar 'política' e 'arte'. Política e arte não são tarefas nem simplesmente 'obras': denominam antes a dimensão na qual as operações linguísticas e corpóreas, materiais e imateriais, biológicas e sociais são desativadas e contempladas como tais".

separação entre *bíos* e *zoè* – em direção a uma *forma-de-vida,* uma vida que não mais permita tal divisão, um ser que seja tão-só sua imanência *per se*, apenas o "puramente existente"[1333], em sua *modalidade*[1334]. Tal *forma-de-vida* não se colocaria mais no interior das lógicas dicotômicas *meios e fins, sujeito* e *objeto,* mas prestigiaria uma *autonomia da potência,*

[1333] AGAMBEN (2010a), p. 183; AGAMBEN (2018b), p. 168.

[1334] A *forma-de-vida*, enquanto categoria política essencial, como genuíno objeto/alvo da vida política, é perfeitamente vislumbrável na seguinte passagem de Castoriadis, o qual – evidenciando a potência grega – assim nos ensina: "Em sua oração fúnebre, Péricles descreve os usos e formas de fazer dos atenienses (II, 37-41) e apresenta, em uma metade de frase (início do II, 40), uma definição do que é, de fato, o 'objeto' desta vida. A passagem em questão é a famosa *Philokaloumen gar met'euteleias kai philosophoumen aneu malakias. (...)* A frase de Péricles desafia a tradução em uma língua moderna. Literalmente, pode-se versar os dois verbos em 'nós amamos a beleza... e nós amamos a sabedoria...' mas, como o viu bem Hannah Arendt, tal faria perder de vista o essencial. Os verbos não permitem esta separação do 'nós' e de um 'objeto' – beleza ou sabedoria – exterior a este 'nós'. Eles não são 'transitivos'; e também não são simplesmente 'ativos', eles são, ao mesmo tempo, 'verbos de estado' – como o verbo *viver*, eles designam uma 'atividade' que é ao mesmo tempo uma forma de ser ou antes *a* forma em virtude da qual o sujeito do verbo *é*. Péricles não diz: nós amamos as belas coisas (e as colocamos nos museus), nós amamos a sabedoria (e pagamos professores, ou compramos livros). Ele diz: nós somos no e pelo amor da beleza e da sabedoria e a atividade que suscita este amor; nós vivemos por, com e através delas – mas fugindo das extravagâncias e da indolência. E é por isso que ele se considera no direito de qualificar Atenas de *paideusis* – educação e educadora – da Grécia. Na sua Oração fúnebre, Péricles mostra implicitamente a futilidade dos falsos dilemas que envenenam a filosofia moderna e, de uma maneira geral, a mentalidade moderna: o 'indivíduo' contra a 'sociedade', ou a 'sociedade civil' contra o 'Estado'. O objeto de instituição da *polis* é, a seus olhos, a criação de um ser humano, o cidadão ateniense, que existe e que vive na e pela unidade destes três elementos: o amor e a 'prática' da beleza, o amor e a 'prática' da sabedoria, a preocupação e a responsabilidade para com o bem público, a coletividade, a *polis* ('eles caíram bravamente em combate, pretendendo, com razão, não serem despossuídos de uma tal *polis*, e é fácil compreender que cada um, entre os vivos, esteja pronto a sofrer por ela' – II, 41). E não se conseguiria promover uma separação entre estes três elementos: a beleza e a sabedoria *tal qual* os atenienses as amavam e as viviam não podiam existir senão em Atenas. O cidadão ateniense não é um 'filósofo privado', nem um 'artista privado': ele é um cidadão para quem o tempo e a filosofia devieram modos de vida. Tal é, eu penso, a verdadeira resposta, a resposta concreta da democracia antiga à questão concernente ao 'objeto' da instituição política". Tradução nossa para: « Dans son oraison funèbre, Périclès décrit les usages et façons de faire des Athéniens (II, 37-41) et présente, dans une moitié de phrase (début du II, 40), une définition de ce qu'est, en fait, l'"objet" de cette vie. Le passage en question est le fameux *Philokaloumen gar met'euteleias kai philosophoumen aneu malakias. (...)* La phrase de Périclès défie la traduction dans une langue moderne. Littéralement, on peut rendre les deux verbes par "nous aimons la beauté... et nous aimons la sagesse..." mais, comme Hannah Arendt l'a bien vu, ce serait perdre de vue l'essentiel. Les verbes ne permettent pas cette séparation du "nous" et d'un "objet" – beauté ou sagesse – extérieur à ce "nous". Ils ne sont pas "transitifs" ; et ils ne sont pas même simplement "actifs", ils sont en même temps des "verbes d'état" – comme le verbe *vivre*, ils désignent une "activité" qui est en même temps une façon d'être ou plutôt *la* façon en vertu de laquelle le sujet du verbe *est*. Périclès ne dit pas : nous aimons les belles choses (et les plaçons dans les musées), nous aimons la sagesse (et payons des professeurs, ou achetons des livres). Il dit : nous sommes dans et par l'amour de la beauté et de la sagesse et l'activité que suscite cet amour ; nous vivons par, avec, et à travers elles – mais en fuyant les extravagances et la mollesse. Et c'est pour cela qu'il s'estime en droit de qualifier Athènes de *paideusis* – éducation et éducatrice – de la Grèce. Dans son Oraison funèbre, Périclès montre implicitement la futilité des faux dilemmes qui empoisonnent la philosophie politique moderne et, d'une manière générale, la mentalité moderne : l'"individu" contre la "société", ou la "société civile" contre l'"État". L'objet de l'institution de la *polis* est, à ses yeux, la création d'un être humain, le citoyen athénien, qui existe et qui vit dans et par l'unité de ces trois éléments : l'amour et la "pratique" de la beauté, l'amour et la "pratique" de la sagesse, le souci et la responsabilité du bien public, de la collectivité, de la *polis* ("ils sont tombés vaillamment au combat prétendant, à bon droit, n'être pas dépossédés d'une telle *polis*, et il est facile à comprendre que chacun, parmi les vivants, soit prêt à souffrir pour elle" – II, 41). Et l'on ne saurait faire de séparation entre ces trois éléments : la beauté et la sagesse *telles que* les Athéniens les aimaient et les vivaient ne pouvaient exister qu'à Athènes. Le citoyen athénien n'est pas un "philosophe privé", ni un "artiste privé" : il est un citoyen pour qui l'an et la philosophie sont devenus des modes de vie. Telle est, je pense, la véritable réponse, la réponse concrète de la démocratie antique à la question concernant l'"objet" de l'institution politique » (CASTORIADIS, op. cit., p. 16-17).

permitiria pensar uma saída para o novo e valorizaria o que é exclusivo do humano: sua inesgotável *potência,* sua *potência-de-não,* retratada na decisão crítica, na possibilidade, na resistência, na ação inapreensível. Traz consigo um viver que é *puro modo de viver,* possibilidade de viver, potência de viver[1335], "vivibilidade"[1336]; *forma-de-vida* – vale repisar – que não se trata nem de *bíos* nem de *zoé*, cuidando-se, em verdade, de uma *superação desta divisão*, uma superação da *vida nua*, que ora se encontra exposta e capturada na máquina bipolar.

E a *forma-de-vida* está diretamente associada a uma contundente *crítica ao direito*[1337]. A um direito que, na atualidade, se desconectou inteiramente da *vida*, permitindo a produção de uma vida juridicamente indigna de ser vivida, Agamben, a seu turno, propõe *um direito que seja incondicionalmente vida,* não um direito aplicado, dos códigos, das leis, das instruções normativas ou das medidas securitárias, mas um *direito superado,* que não será senão apenas lembrado em sua superação, talvez aquilo que Benjamin, na Tese VIII sobre o conceito de História, batizou como o *"verdadeiro estado de exceção"*[1338].

[1335] AGAMBEN, Giorgio. *Mezzi senza fine*. Note sulla politica. Torino: Bollati Boringhieri, 1996. p. 11 (versão eletrônica).

[1336] "La vita, che contempla la propria potenza di agire e di non agire, si rende inoperosa in tutte le sue operazioni, vive soltanto la sua vivibilità", AGAMBEN (2017a), p. 50.

[1337] Como podemos observar sobretudo em *Altíssima Pobreza.*

[1338] BENJAMIN (1994), p. 226. Com efeito, não são as normas jurídicas que essencialmente terão o condão de conformar um espaço público adequado; o papel do direito no sentido de construir um ambiente público e político qualificado é bastante precário e matizado. Tomando a Grécia como *germe,* Castoriadis nos observa que o sentido de pertença à *polis* não provém do direito, mas da *paideia:* "A existência de um espaço público não é uma simples questão de disposições jurídicas, garantindo a todos a mesma liberdade de expressão, etc. Estas cláusulas nunca são senão uma condição da existência de um espaço público. O essencial está em outro lugar: o que a população vai fazer destes direitos? Os traços determinantes a este respeito são a coragem, a responsabilidade e a vergonha (*aidos, aischunê*). À míngua disto, o 'espaço público' se torna simplesmente um espaço para a propaganda, para a mistificação e para a pornografia – a exemplo do que acontece cada vez mais atualmente. Não há disposições jurídicas que possam fazer frente a uma tal evolução – ou então elas engendram males piores do que aqueles que elas pretendem curar. Só a educação (*paideia*) dos cidadãos enquanto tais pode dar um verdadeiro e autêntico conteúdo ao 'espaço público'. Mas esta *paideia* não é, principalmente, uma questão de livros e créditos para as escolas. Ela é, antes de tudo, a tomada de consciência do fato de que a *polis* é também você, e de que o destino dela depende também da reflexão que você fizer, do seu comportamento e das suas decisões; dito de outra forma, ela é participação na vida política". Tradução nossa para: « L'existence d'un espace public n'est pas une simple affaire de dispositions juridiques garantissant à tous la même liberté de propos, etc. Ces clauses ne sont jamais qu'une condition de l'existence d'un espace public. L'essentiel est ailleurs : qu'est-ce que la population va faire de ces droits ? Les traits déterminants à cet égard sont le courage, la responsabilité et la honte (*aidos*, *aischuné*). À défaut de cela, l'"espace public" devient simplement un espace pour la propagande, la mystification et la pornographie – à l'exemple de ce qui arrive de plus en plus actuellement. Il n'est pas de dispositions juridiques qui peuvent contrecarrer une telle évolution – ou alors elles engendrent des maux pires que ceux qu'elles prétendent guérir. Seule l'éducation (*paideia*) des citoyens en tant que tels peut donner un véritable et authentique contenu à l'"espace public". Mais cette *paideia* n'est pas, principalement, une question de livres et de crédits pour les écoles. Elle est d'abord et avant tout la prise de conscience du fait que la *polis*, c'est aussi vous, et que son destin dépend aussi de votre réflexion, de votre comportement et de vos décisions ; autrement dit, elle est participation à la vie politique » (CASTORIADIS, op. cit., p. 10-11).

Estaríamos diante a uma vida que se exerce na própria potência de agir, uma vida que – desativando as dicotomias – estaria desvencilhada da lógica própria à máquina bipolar governamental, uma vida suficiente e absolutamente *profana*, que ataca a sacralidade da ciência, da economia, do direito e da entidade estatal que ora se encontra voltada à produção obstinada de uma ação de governo sobre a vida biológica.

A aposta de Agamben, portanto, passa pela *profanação*. De fato, ante este altar que se erigiu frente ao altar católico, conformando uma religião imanente, de todo terrena, e que acabou por encaminhar o indivíduo, na atualidade, a uma nova e ainda mais severa forma de heteronomia, a profanação, com efeito, não pode senão se constituir em uma importante estratégia, em ordem a viabilizar a promoção deste embate frente a um modelo governamental que ora assumiu contornos securitários e antidemocráticos. Tratar-se-ia a profanação da *"perda de um ídolo"*[1339]. Na medida em que aquilo que é sagrado é reservado, separado, isolado, idolatrado e afastado do uso comum dos indivíduos, a ideia da profanação é justamente promover o caminho inverso: *devolver ao livre uso e comércio das pessoas o que antes estava consagrado, interditado, indisponível*[1340]; trazer aquilo que foi submetido ao processo de sagração de volta para o seio comum; restituir o sagrado à comunhão de todos, retornar ao domínio da comunidade aquilo que foi dela subtraído, separado, por meio da sacralização; portanto: *profanar*[1341].

A concepção profanante, nesse diapasão, haverá de pôr em questão – por meio de uma atitude de desatenção, de desconsideração do sacralizado – as instituições, seus agentes, poderes, leis, as medidas jurídico-políticas, a fim de deitar sobre eles – apesar da "negligência" ao sacro – uma séria e severa crítica, de modo a se verificar em que medida ainda conservam ressonância e refletem uma dignidade e um uso comum (em que medida,

---

[1339] "seria nesse contexto perder um ídolo, encontrar novamente à nossa porta a questão da verdade, antes ofuscada pela presença de sua meia-irmã mais robusta e vigorosa. Tarefa da filosofia talvez seja criar campos de tensão, desfraldar limites demarcados demais", conforme NASCIMENTO (2012), p. 223.

[1340] Ibid., p. 224.

[1341] Sobre a religião, a separação e a profanação, assim expõe o romano: "O termo *religio*, segundo uma etimologia ao mesmo tempo insípida e inexata não deriva de *religare* (o que liga e une o humano e o divino), mas de *relegere*, que indica a atitude de escrúpulo e de atenção que deve caracterizar as relações com os deuses, a inquieta hesitação (o 'reler') perante as formas – e as fórmulas – que se devem observar a fim de respeitar a separação entre o sagrado e o profano. *Religio* não é o que une homens e deuses, mas aquilo que cuida para que se mantenham distintos. Por isso, à religião não se opõem a incredulidade e a indiferença com relação ao divino, mas a 'negligência', uma atitude livre e 'distraída' – ou seja, desvinculada da *religio* das normas – diante das coisas e do seu uso, diante das formas da separação e do seu significado. Profanar significa abrir a possibilidade de uma forma especial de negligência, que ignora a separação, ou melhor, faz dela um uso particular", conforme AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Tradução de Selvino José Assmann, São Paulo: Boitempo, 2007b. p. 66. Orientação também presente em AGAMBEN (2011b), p. 32. E, a propósito, Agamben observa um interessante ponto: na mesma medida em que toda religião promove a separação de coisas, animais, lugares, pessoas, retirando-os do uso comum e transferindo-os para um determinado âmbito separado – lá conservando-os –, por outro lado, toda separação exibe – ou nela mantém – uma nuance religiosa.

pois, Estado e sociedade ainda estão a estabelecer correspondência[1342]). Deveras, a partir da concepção de profanação, haveremos de nos indagar, sem medida, sobre as instituições estatais, suas funções, suas vocações, suas atividades, seus agentes, sua *razão;* com efeito, haveremos de nos indagar sobre a razão de Estado ora vigente.

Vale referir que o profanar – por meio da restituição do sagrado ao uso público – não visa meramente eliminar toda e qualquer separação, abolir as distinções, suprimir as definições. Com a profanação se tenciona questioná-las e *superá-las,* em um *novo uso,* adiante delas descoberto. O profanar nos permite, sem deixar de recordarmos a separação sagrado-profano, jogar, brincar com ela. Com a profanação, libera-se a humanidade para um novo uso – e, frise-se, um uso diverso do encampado pela lógica jurídico-político-governamental, *não podendo a profanação servir à repetição do mesmo,* à recuperação do antigo modelo.

A fim de tornar mais claro aquilo que tem em mente ante a operabilidade de tal conceito, o pensador romano traz o exemplo do *jogo,* no qual entretida a criança. A criança brinca com toda coisa que estiver ao seu alcance, conferindo a esta coisa um *uso diferente* do originalmente a ela convencionado. Assim como a criança, Agamben assevera que tão-somente se conseguirmos, pela via da profanação, levar a efeito um *novo uso do direito*[1343], *v.g.,* poderemos quiçá lograr resgatá-lo da catástrofe em que se enredou ante a deriva antidemocrática atual. Nesse sentido nos aponta o pensador:

> "As crianças, que brincam com qualquer bugiganga que lhes caia nas mãos, transformam em brinquedo também o que pertence à esfera da economia, da guerra, do direito e das outras atividades que estamos acostumados a considerar sérias. Um automóvel, uma arma de fogo, um contrato jurídico transformam-se improvisadamente em brinquedos. É comum, tanto nesses casos como na profanação do sagrado, a passagem de uma *religio*, que já é percebida como falsa ou opressora, para a negligência como *vera religio*. E essa não significa descuido (nenhuma atenção resiste ao confronto com a da criança que brinca), mas uma nova dimensão do uso que crianças e filósofos conferem à humanidade. Trata-se de um uso cujo tipo Benjamin devia ter em mente quando escreveu, em *O novo advogado*, que o direito não mais aplicado, mas apenas estudado, é a porta da justiça. Da mesma forma que a *religio* não mais observada, mas jogada, abre a porta para o uso, assim também as potências da economia, do direito e da política, desativadas em jogo, tornam-se a porta de uma nova felicidade"[1344].

[1342] Esta, a propósito, lembremos, é uma das percucientes críticas apresentadas por Zarka (que vimos de trazer), em relação à ação da razão de Estado na contemporaneidade.
[1343] GIACOIA JUNIOR, op. cit., p. 170-1.
[1344] AGAMBEN (2007b), p. 67.

Servindo-se de Walter Benjamin, para quem *"a ordem do profano tem de se orientar pela ideia de felicidade"*[1345], Agamben, ao ensejo da noção spinoziana de *acquiescentia in se ipso,* assevera que a *forma-de-vida* será *vida de alegria,* vida de *contemplação da própria potência de agir:*

> A "vida feliz", sobre a qual deve fundar-se a filosofia política, não pode, por isso, ser nem a vida nua que a soberania pressupõe para fazer dela seu próprio sujeito, nem a estranheza impenetrável da ciência e da biopolítica moderna, que hoje se procura em vão sacralizar, mas, precisamente, uma "vida suficiente" e absolutamente profana, que alcançou a perfeição da própria potência e da própria comunicabilidade, e sobre a qual a soberania e o direito não têm mais nenhum domínio[1346].

Por meio da profanação, poderíamos lograr empreender a desativação dos dispositivos jurídicos, políticos, governamentais, sacralizados, submetidos a processos de secularização[1347] e que, ao argumento de promoverem a paz, não acabam senão, em verdade, por inquietar, atormentar e controlar constantemente a vida humana. E vale, a propósito, referir que um dos dispositivos que necessitam, de modo urgente, ser desativados, por meio do agir profanador, é, com efeito, o *estado de exceção,* dispositivo que faz andar a máquina jurídico-política[1348]. Conforme Agamben, "a vida, no estado de exceção devindo normal, é a nua vida que separa em todos os âmbitos as formas de vida de sua coesão em uma forma-de-

---

[1345] BENJAMIN, Walter. *O anjo da história.* Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2012 (versão eletrônica).

[1346] Tradução em língua portuguesa, encontrada em AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem Fim.* Notas sobre a política. Tradução de Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2015c (versão eletrônica), para o texto original, nos seguintes termos: "La «vita felice» su cui deve fondarsi la filosofia politica non può perciò essere né la nuda vita che la sovranità presuppone per farne il proprio soggetto, né l'estraneità impenetrabile della scienza e della biopolitica moderna, che si cerca oggi invano di sacralizzare, ma, appunto, una «vita sufficiente» e assolutamente profana, che ha raggiunto la perfezione della propria potenza e della propria comunicabilità, e sulla quale la sovranità e il diritto non hanno più alcuna presa", AGAMBEN (1996), p. 52.

[1347] Agamben atenta para a diferença existente entre *profanação* e *secularização*. Enquanto a primeira é sinônimo de mudança, revolvimento, reversão, inversão, buscando restituir, trazer de volta ao uso comum dos homens aquilo que foi separado, com a secularização apenas há um deslocamento de um lugar para outro, uma transposição de uma seara a outra, mantendo intactas as forças: "a secularização política de conceitos teológicos (a transcendência de Deus como paradigma do poder soberano) limita-se a transmutar a monarquia celeste em monarquia terrena, deixando, porém, intacto o poder", conforme AGAMBEN (2007b), p. 68. É nesse sentido que se pode, com procedência, falar, não apenas de uma religião-Estado, mas também de uma religião capitalista, de um deus dinheiro, de uma sociedade espetacular e de poderes estatais sacralizados. A profanação busca subverter essa lógica, dissipando a sacralidade e fazendo esvair-se esta aura. Dessa forma, tenciona estancar a produção de *vida nua* (também separada, *sacer*), desativar os dispositivos do poder e restituir ao comércio e uso de todos o que foi confiscado.

[1348] "O estado de exceção é o dispositivo que deve, em última instância, articular e manter juntos os dois aspectos da máquina jurídico-política, instituindo um limiar de indecidibilidade entre anomia e *nomos*, entre vida e direito, entre *auctoritas* e *potestas*. Ele se baseia na ficção essencial pela qual a anomia – sob a forma da *auctoritas*, da lei viva ou da força-de-lei – ainda está em relação com a ordem jurídica e o poder de suspender a norma está em contato direto com a vida", conforme AGAMBEN (2007a), p. 130.

vida"[1349] (tal é precisamente o caso do Estado securitário). O estado de exceção agindo, constantemente, como inarredável pano de fundo das práticas políticas, permite à autoridade governamental prosseguir no vilipêndio aos direitos fundamentais, retirando da vida sua dignidade jurídico-política, em um persistente processo de produção de *pura vida nua*. O desafio, dessarte, é engendrar uma *forma-de-vida* que rompa com esse círculo vicioso e conceba uma política para além da soberania, do direito e do governo. Uma *forma-de-vida* que supere a lógica *meios e fins*[1350], indo adiante das díades polares potência-ato, direito-anomia e governo-soberania e avançando além, até mesmo, da dialética *necessidade* (não ser capaz de não-ser) e *contingência* (ser capaz de não ser)[1351]; uma *forma-de-vida* que apresente a vida em sua mais essencial potencialidade[1352].

E, nesse sentido, ante um Estado que (submetendo o indivíduo a um *crítico* processo de *despolitização*) gradativamente perde sua vocação democrática, distanciando-se da cândida compreensão que acalentávamos a partir da adjetivação *"de direito"*[1353] e apresentando-se, cada vez mais e de maneira mais manifesta, como *Estado securitário,* a tarefa, segundo Agamben, *não passaria pelo fortalecimento dos poderes constituinte e constituído,* na medida em que estes (conforme Benjamin, com percuciência, o diagnosticou) não conseguem superar a implacável lógica da *violência que põe* e da *violência que conserva o direito*[1354]. Antes que um "poder constituído" ou um "poder constituinte", a tarefa urgente é pensar uma *potência destituinte*[1355], que não conserve nem ponha, mas que *"deponha" o direito* e as atuais instituições político-governamentais, desativando seus mecanismos e dispositivos e desarticulando, assim, os dois polos, tanto da máquina governamental quanto da máquina jurídico-política. Tal poderá dar azo a uma *nova política* – baseada na

---

[1349] "La vita, nello stato di eccezione divenuto normale, è la nuda vita che separa in tutti gli ambiti le forme di vita dalla loro coesione in una forma-di-vita", AGAMBEN (1996), p. 12 (versão eletrônica).
[1350] "a profanação guarda um eco profundo com a recriação do uso como um *meio puro*", GIACOIA JUNIOR, op. cit., p. 170.
[1351] AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Tradução de Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2013a. p. 44; AGAMBEN (2010a), p. 50; AGAMBEN (2018b), p. 51.
[1352] AGAMBEN (1996), p. 11 (versão eletrônica).
[1353] "Neste limiar em que vivemos, no qual a ação humana sem relação com o direito está diante de uma norma sem relação com a vida, não nos cabe reivindicar a volta ao Estado de direito, já que os próprios conceitos de Estado e de direito estão em questão. Cabe, pois, no limite da tensão provocada pelo Estado de exceção, pensar no que articula a vida e direito, anomia e *nomos*, *auctoritas* e *potestas*. Desmascarar tal articulação não restitui o Estado à sua condição original, mas abre possibilidades para uma ação política comprometida e, neste sentido, crítica" (CHUEIRI, Vera Karam de. *Agamben e o estado de exceção como zona de indeterminação entre o político e o jurídico*. In: Crítica da Modernidade: diálogos com o direito. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005. p. 104).
[1354] Direito este que, aliás, em verdade, acabou por se identificar, quase sem reservas, à compreensão de uma *ratio* "do Estado".
[1355] AGAMBEN (2017b), p. 295.

inoperosidade e na potência de agir – e a um *novo direito,* antes estudado e recordado do que efetivamente aplicado[1356].

Para além de uma evidente indagação acerca de sua suficiência, a estratégia agambeniana, de maneira óbvia, não se apresenta sem notórias dificuldades[1357]. O governo securitário é aquele que, estudando a naturalidade social e os movimentos da população, busca governar e controlar suas condutas – tanto na totalidade quanto na individualidade[1358] –, em direção a objetivos proveitosos. E, nesse diapasão, põe em ação seus mecanismos e dispositivos de segurança ao menor sinal de resistência, desvio ou desconformidade, decotando de imediato o comportamento não convencional. É nesse sentido que as estratégias e as ações de críticas e questionamentos ao viés antidemocrático deste modelo governamental securitário deverão assumir uma outra postura, para além das comumente empreendidas (de revolta, sublevação, mera manifestação etc., *v.g.*). Aí, mais do que nunca, deverá operar a inesgotável potência de agir, própria ao humano. É nesse sentido que poderão advir, em resistência, contracondutas ou práticas profanadoras a partir dos próprios elementos fundantes

---

[1356] Com efeito, Agamben não nutre maiores esperanças em relação a este direito que opera em solidariedade inconfessada com a violência. Nem mesmo os *sagrados direitos humanos* o seduzem. Conforme Giacoia, "É por esse caminho que chegamos a compreender, em profundidade, o gigantesco projeto jusfilosófico consubstanciado em *Homo Sacer:* liberar os quadros categoriais da política dos dispositivos do Estado e do direito em torno dos quais a reflexão sobre a política esteve condenada a orbitar desde o início da modernidade. O que se encontra em jogo nesse projeto é, antes de tudo, a modalidade de captura da 'vida nua' nos cálculos e estratégias do soberano poder biopolítico, sob o manto ideológico de uma sacralização da vida humana que opera segundo as regras da gramática e do léxico dos direitos inalienáveis, tendo por base a dignidade ontológica do ser humano universal. Para Agamben, no debate atual sobre direitos fundamentais, faz-se necessário inicialmente tomar consciência da função histórico-política das declarações de direitos, entendidas como modalidades de sacralização da vida que, junto com seu papel emancipatório, integram também o dispositivo de captura da vida do cidadão pela violência dos mecanismos de poder" (GIACOIA JUNIOR, op. cit., p. 169). Ademais, sobre a insuficiência do direito (mormente dos *direitos humanos*) para fazer frente ao desafio consubstanciado na inclusão-exclusiva levada a efeito pela decisão soberana, que suspende a norma jurídica para fins de aplicá-la, vale, no ensejo, anotar as percucientes palavras de Arendt, pronunciadas ao final da Segunda Guerra Mundial, em citação feita por Giacoia: "A concepção dos direitos do homem, baseada na suposta existência de um ser humano como tal, caiu em ruinas tão logo aqueles que a professavam encontraram-se pela primeira vez diante de homens que haviam perdido toda e qualquer qualidade e relação específica – exceto o puro fato de serem humanos" (Ibid., p. 121).

[1357] Uma das dificuldades que identificamos e que ora podemos avançar estaria conformada nos seguintes termos: se bem compreendemos que Agamben está a afirmar que só o pianista virtuoso, em seu ato, logra conservar a potência de tocar, que só o pintor excelente manifesta, em sua pintura, a potência de pintar, que somente aquele que, de fato, se trata de um autêntico poeta poderia – por meio da resistência própria à potência-de-não – fazer revelar a potência da linguagem, indagamo-nos se, em se tratando da política, entendida enquanto potência de agir, esta, então, se encontraria ao alcance de todos ou apenas lograriam, de fato, acessá-la aqueles que, detentores da *hexis*, do hábito – por seus atos de criação virtuosos, de "maestria" –, pudessem, por meio da resistência inerente à potência-de-não, fazer se manifestar essa potência de agir. Tal pensamento não poderia porventura ensejar uma colisão com a ideia mesma de profanação (no sentido de trazer de volta ao uso comum aquilo que se encontrava nas mãos de poucos) ou mesmo com o próprio ideário democrático?

[1358] É por esta razão que, inclusive, Foucault afirma que uma estratégia de resistência e questionamento ao paradigma governamental deve, necessariamente, levar em conta ambos os elementos, *totalidade* e *individualidade*, os quais, diga-se de passagem, encontram sua gênese, de modo preciso, no modelo do poder pastoral.

desta lógica securitária (que, aliás, não é sem fragilidades e defeitos[1359]), que possam criticá-la e pô-la em questão.

Se o desafio nos parece, com efeito, uma tarefa titânica – nada obstante as proposições mais problemáticas possam se revelar, por outro lado, as mais promissoras e fecundas[1360] –, cabe-nos, de momento, ao menos denunciar que a progressiva *violação dos direitos fundamentais*[1361] – em nome de um discurso abstrato de segurança, de favorecimento da coletividade, do interesse público, da *utilitas publicae* –, levada a cabo mesmo por meio dos pequenos golpes de Estado de todos os dias – tornando a exceção a regra –, essa talvez seja, de fato, em nosso tempo, a *verdadeira heresia* que se encontra em curso de ser implementada; uma heresia perpetrada, desta feita, não tanto contra a Igreja ou contra o Estado, mas contra a própria *democracia* (atacando a política mesma), por meio de uma heteronomia que, em nome da paz, inquieta o cidadão; e, em nome da vida, autoriza o seu aniquilamento. Uma biopolítica em processo de devenir *tanatopolítica;* um Estado, assim plasmado, já se encontra longe de poder ser adjetivado de "democrático", e, quanto a uma razão nestes termos conformada, já se afigura insuficiente considerá-la como "de segurança" ou "de Estado". Justo, neste ponto, recuperar a preocupação, já no século XVI, externada pelo Papa Pio V, na medida em que o indivíduo, precipitado nesta forma ainda mais severa de heteronomia, acabou por se deparar com uma *ratio,* uma *ultima ratio,* que, atualmente, faz desenharem-se todos os contornos de uma autêntica "razão do Inferno"[1362].

Ante o inferno descortinado por uma eventual tanatopolítica – em um Estado que se transforma em pura e simples administração de sobreviventes e gerenciamento da morte e que tem seu paradigma moderno, segundo o pensador italiano, precisamente na figura do

---

[1359] Como pôde mostrá-lo MADAR, Chase. Le président Obama, du prix Nobel aux drones. *Le monde diplomatique*, Paris, p. 10-11, out. 2012. Disponível em: <https://www.monde-diplomatique.fr/2012/10/MADAR/48242>. Acesso em: 14 abr. 2019.

[1360] GIACOIA JUNIOR, op. cit., p. 172.

[1361] E aqui, exemplificativamente, fazemos referência a três ações políticas adotadas – bastante controversas –, apontadas por Frankenberg: (i) a utilização de armamento e aparato militar para efetivar ações políticas no interior do território do Estado; (ii) a utilização da tortura, para fins de se obterem informações que levem ao "salvamento de vidas" e (iii) o abate de aeronaves de voos comerciais (mesmo que lotadas de passageiros), à justificativa de estarem na mão de terroristas, com o intuito de "salvamento de vidas", FRANKENBERG, op. cit., p. 41-2.

[1362] "Não existe nenhuma boa razão para aderir aos justificadores e práticos da crueldade organizada pelo Estado. Pelo contrário, tanto a concepção da prática da tortura quanto o infindável discurso de justificação sugerem que nos oponhamos à tirania do pensamento de *ultima ratio*, que nos distanciemos da 'solução menos pior' – que, na verdade, é sempre a pior – e que defendamos o *método Locke*, a despeito de suas ambivalências. Quanto ao aspecto prático da repulsa de perigos mediante tortura, que roça a dimensão quase religiosa do tabu, pode-se complementar que os advogados da 'tortura de salvamento' podem até pretender reagir de modo mais sensível ao dilema das decisões policiais em situações de periclitação extrema. Não obstante, eles devem considerar que a história tampouco perdoa aqueles que não sabem o que não fazem. Quem legitima a tortura sela um pacto com o diabo", Ibid., p. 338-9.

campo –, a resposta, sem sombra de dúvidas, vem da *resistência*, própria à potência-de-não. Esta resistência, por vezes, pode ingressar em rota de colisão – ou, ao menos, *tensão* – com o *desejo de perseverar no seu ser*. Dialogando com Spinoza, Agamben assim se pronuncia sobre o tema:

> Spinoza definiu a essência de cada coisa como o desejo, o *conatus* de perseverar no seu ser. Se é possível formular uma pequena reserva em relação a um grande pensamento, eu diria que me parece que nesta ideia spinoziana, seria também preciso, como nós vimos para o ato de criação, insinuar uma pequena resistência. Certamente, cada coisa deseja perseverar em seu ser. Certamente, ela tende a isto; mas ao mesmo tempo, ela resiste a este desejo, e ao menos no espaço de um instante, ela desopera esta tensão e a contempla. Trata-se, uma vez mais, de uma resistência interna ao desejo, de uma inoperosidade interna à operação. Mas só esta inoperosidade confere ao *conatus* sua justiça e sua verdade. Em uma palavra – e este, ao menos na arte, é o elemento decisivo – sua graça[1363].

Com efeito, as experiências próprias à imersão na tanatopolítica podem nos revelar a adoção de condutas surpreendentes. O desejo fundamental de perseverar no seu ser impele o indivíduo a adotar comportamentos inesperados e desesperados, em direção, *v.g.*, a uma tentativa de *fuga;* por outro lado, o *campo* pode fazer irromper – da resistência e da potência-de-não – o mais radical de todos os atos políticos: o *gesto* de doação da própria vida.

Em julho de 1941, em um profundo desejo de perseverar no seu ser, um dos prisioneiros do Bloco 14 do campo de concentração de Auschwitz conseguiu *fugir*. O subcomandante Karl Fritzsch (de alcunha "Cabeça de Mastim"), responsável à época pelo *campo,* tinha uma lei assaz dura para as hipóteses de fuga: em represália ao fato, costumava ordenar que dez prisioneiros do bloco ao qual pertencia o fugitivo fossem levados à morte, mas não de uma "simples" forma como o fuzilamento; a maneira era um tanto mais cruel. Tratava-se do confinamento em celas subterrâneas, idealizadas pelo próprio Fritzsch, construídas no Bloco 13; mais conhecidas como o *bunker da fome*, eram o suprassumo da agonia, o *"non plus ultra"*[1364]. Os prisioneiros que ali entravam davam adeus não apenas aos

---

[1363] Tradução nossa para o seguinte trecho: "Spinoza ha definito l'essenza di ogni cosa come il desiderio, il *conatus* di perseverare nel proprio essere. Se è possibile esprimere una piccola riserva rispetto a un grande pensiero, direi che mi sembra ora che anche in quest'idea spinoziana occorra, come abbiamo visto per l'atto di creazione, insinuare una resistenza. Certo, ogni cosa desidera e si sforza di perseverare nel suo essere; ma, insieme, essa resiste a questo desiderio, almeno per un attimo lo rende inoperoso e contempla. Si tratta, ancora una volta, di una resistenza interna al desiderio, di un'inoperosità interna all'operazione. Ma soltanto essa conferisce al *conatus* la sua giustizia e la sua verità. In una parola – e questo è, almeno nell'arte, l'elemento decisivo – la sua grazia", AGAMBEN (2017a), p. 52.

[1364] "O bunker havia sido escavado sob o «bloco 13». Em cima erguia-se um casarão como os outros, diverso dos demais, apenas pelo número que era pintado de preto. No andar térreo alojava-se a Companhia de disciplina, que providenciava as execuções sumárias, pendurando nas forcas erguidas em todo redor, a qualquer um que se tornasse culpado do mínimo ato de insubordinação. Mas naquela noite não eram as forcas que gelavam de horror

seus companheiros de campo, mas também à luz solar, à água e à comida, entravam em um túnel sem rota de saída; o núcleo agônico daquele Inferno na Terra.

Assim, os integrantes do Bloco 14 – do qual provinha aquele que se evadira – foram levados para fora e colocados emparelhados em posição de sentido, durante duas longas jornadas, sob o sol impiedoso de julho. Aqueles que (durante este primeiro suplício) desfaleciam, não resistindo à fome e ao cansaço, eram retirados, arrastados e amontoados em um canto, onde a vida já se indiscernia da morte. Após as intermináveis horas, sobrevieram, então, as sentenças condenatórias sumárias. A narração deste momento, pedimos *venia* para deixar a cargo de Gino Lubich, que, sob o pseudônimo Sergio C. Lorit, assim se pronunciou, com *maestria:*

> Fritsch amava os gestos espetaculares. Enquanto passava entre aquelas sombras como o anjo da morte, nos seus ouvidos martelavam notas wagnerianas. Parou por acaso diante de cada um que deveria morrer. «Abre a boca! - Berrou cada vez num péssimo polaco. - Mostra os dentes! A língua de fora!» e demorou-se diante de cada vítima para inspecionar minuciosamente a cavidade oral, como um magarefe diante dos animais destinados ao matadouro. Tencionava escolher os mais fortes? Queria liquidar os mais fracos? Nada disso. A escolha expressava apenas o seu capricho e a «inspeção sanitária», as exigências de encenação. Após cada exame da boca, Fritsch apontava invariavelmente o indicador para o número do prisioneiro costurado sobre o casaco no lado esquerdo do peito. «Este aqui», dizia. E Palitsch acrescentava um novo número à lista dos condenados. Um após outro, com os semblantes exangues e com os olhares perplexos, os escolhidos foram arrancados das fileiras até que o pelotão dos condenados à morte ficou completo. «Até logo, amigos, - disse um deles, saudando com a mão os que escaparam daquela sorte - rever-nos-emos lá em cima, onde há a verdadeira justiça!». «Viva a Polônia! - gritou um jovem. - É por ela que eu dou a minha vida!». Depois ouviu-se o soluçar desesperado, irrefreável, de um pai: «Pobre de minha esposa, pobres de meus filhos, adeus, adeus! ... ». Era o sargento Francisco Gajowniczek que chorava assim, com as mãos apertadas à fronte. «Tirem os sapatos!» ordenaram os SS. Os tamancos rolaram por terra. Isso também fazia parte do rito: as vítimas deviam ser arrastadas descalças para a morte. Por outro lado, entre os poupados, o desespero havia dado lugar a um sentimento de alívio. Após tantas horas de tensão angustiante, no peito de alguns o coração pulsava as

---

os prisioneiros do «bloco 14». Eram os subterrâneos. Naqueles subterrâneos tinham sido abertas algumas celas absolutamente nuas, desprovidas de janelas, sem enxêrgas, sem nada a não ser um vaso imundo e fedorento num canto. Naqueles dias, em algumas destas celas, agonizavam, na mais negra escuridão, cerca de vinte condenados à morte ... Com o bunker, a imaginação perversa do «Cabeça de mastim» tinha concebido o «non plus ultra» do requinte de um carrasco: a agonia lenta, que se prolonga por dias e dias, torturada pelo ressecamento das entranhas, causticada pelas veias que se enchem de fogo, devastada pelo cérebro que explode intervaladamente em loucura. Enfim, uma agonia em conta-gotas e ao mesmo tempo furiosa: homens que não conservam mais nada de humano, moribundos que estraçalhariam até as feras. O martírio da fome! Mas morrer de fome, quando se pode beber alguma coisa, não parecia muito penoso ao comandante Fritsch. É a sede que dá o toque de terror ao martírio; e a sede havia completado a obra prima do sádico inventor" (LUBICH, Gino (em pseudônimo LORIT, Sergio C.). *Kolbe.* Herói e mártir do campo de concentração de Auschwitz. São Paulo: Cidade Nova, 1975. p. 13-4).

batidas quentes da alegria. Quem não viveu pessoalmente a experiência de um campo de concentração, dificilmente poderá compreender e justificar certos estados de ânimo. A fome que, cada dia mais tremenda, pode impelir-lhe a agredir um companheiro, esfomeado como você, esquelético como você, para arrancar-lhe um pedaço de pão. A desumana brutalidade dos esbirros que se lançam sobre você, sem nenhuma razão para isso, e que sobretudo aviltam, de hora em hora, metodicamente, a sua personalidade conforme um programa cientificamente elaborado: porque antes de lhe matar querem lhe esmagar, lhe aniquilar. Todavia, um apego selvagem à vida, tanto mais quando «viver ainda» significa - como foi o caso dos não escolhidos do «bloco 14» - ter escapado da mais atroz das mortes... Contudo, ali entre aquelas filas dos salvos da lenta agonia do bunker, naqueles instantes de alívio geral, nasceu num homem a mais inesperada das decisões. O homem saiu das fileiras - era o «número 16670» - e com passo decidido dirigiu-se para o comandante do campo. Como um sopro de vento, um leve murmúrio passou de um «bloco» a outro por todas as filas do grande quadrado. «Quem é?». «O que está fazendo?». «Mas, o que é que ele quer?». «Endoideceu?». Dentre os mais antigos sobreviventes de Auschwitz, ninguém jamais se lembrava de ter visto alguém ousar sair de forma, sem ordem prévia, passar no meio dos companheiros, e além do mais, entrar no espaço livre e encaminhar-se diretamente ao «Cabeça de mastim». A infração à férrea disciplina do campo era tão clamorosa e incrível que aconteceram dois fatos igualmente incríveis e clamorosos: o primeiro foi que nenhum dos numerosos guardas que assistiam à cena, todos acostumados a premir o gatilho ao primeiro movimento suspeito, deixou partir um tiro; o segundo foi que o terrível Lagerführer Fritsch, vendo vir ao seu encontro, com passo firme, aquele homem inerme, deu um salto para trás, sacando fulmineamente do coldre a «P. 38» de longo cano. «Alto! - berrou com voz sufocada - Que quer de mim este sujo polaco?». Ao longo das fileiras do grande quadrado passou novamente um leve murmúrio. «É frei Kolbe!...». «Realmente, é o frei Maximiliano Kolbe!...». «É o franciscano de Niepokalanów!...». O «número 16670» possuía finalmente um nome: frei Maximiliano Kolbe, fundador de Niepokalanów, a «cidade da Imaculada». Mas o que queria aquele «porco polaco» do puro-sangue germânico Fritsch? Tirou o gorro e pôs-se com dignidade na posição de sentido diante do comandante do campo. Estava calmo e sorridente, com aquele olhar doce; alto, até o ponto que a magreza o tornava esguio; pálido, que parecia diáfano; e a cabeça ligeiramente inclinada à esquerda. Disse, com voz quase sumida: «Queria morrer no lugar de um daqueles», e fez um sinal com a mão na direção do grupo dos dez condenados ao bunker, cercados pelos verdugos. No olhar possesso de «Cabeça de mastim» passou a sombra do espanto. Aquilo que ouvira superava a tal ponto a sua capacidade intelectiva que teve, por alguns momentos, a dúvida de sonhar. Entretanto não sonhava; e todavia, ele, o onipotente que não admitia objeções às suas ordens, o inflexível que jamais retrocedia depois de uma decisão tomada, o sanguinário que eliminava com um só tiro da sua «P. 38» a quem recalcitrasse diante de si, ele, sob a clareza daquele olhar sereno, não encontrou senão uma palavra, para formular uma pergunta. «Warum?» (Por quê?). Jamais sucedera que o Lagerführer Fritsch falasse diretamente com um «número» do seu campo, ou pior ainda, discutisse com ele. Frei Kolbe compreendeu logo que a sua atitude heróica, naquele momento, podia estragar tudo. Era melhor facilitar a retirada do carnífice, que pela primeira vez encontrava-se visivelmente em dificuldade, e aplainar-lhe o caminho, invocando um parágrafo não escrito, mas fundamental da lei nazista: os doentes e os fracos devem ser liquidados. «Já sou velho e não sirvo para

nada - respondeu. A minha vida para nada mais se aproveita ...». «E por quem você quer morrer?» balbuciou Fritsch cada vez mais pasmado. «Por aquele. Tem mulher e crianças ... » e apontou com o dedo, além da cerca dos capacetes de aço dos SS, o sargento Francisco Gajowniczek, ainda soluçando com as mãos apertadas à fronte. «Mas quem é você?» berrou Fritsch. «Um padre católico». (...) «É um Pfaffe» (um padre), disse com um lívido escárnio o Lagerführer, dirigindo-se a Palitsch. Naquele escárnio, o frei Kolbe teve a certeza de que o seu pedido seria atendido. «Aceito», foi com efeito a resposta de Fritsch; e Palitsch traçou uma linha sobre o número 5659 do sargento Gajowniczek, e o substituiu na lista pelo número 16670 do frei Kolbe. Tudo estava em ordem. A conta estava exata. Mas o campo parecia petrificado no estupor. Em Auschwitz jamais se tinha verificado o caso de um prisioneiro que tivesse oferecido a própria vida por outro prisioneiro a ele completamente desconhecido. Pela primeira vez, no negro reino do ódio tinha explodido a luz ofuscante de um ato de amor"[1365].

[1365] Ibid., p. 17-22. Vale mencionar parte do texto, que encontramos no original: "L'uomo uscì dai ranghi – era il 'numero 16670' – e con passo deciso si diresse verso il comandante del campo. Come un soffio di vento, un bisbiglio sommesso passò, da un 'blocco' all'altro, per tutte le file del grande quadrato: «Chi è?»; «Che fa?»; «Ma cosa vuole?»; «È impazzito?». A ricordo dei superstiti più anziani di Auschwitz, nessuno, mai, senza un ordine preciso, aveva osato rompere le file, passare in mezzo ai compagni e soprattutto uscire sullo spiazzo aperto e muovere direttamente verso "Testa di mastino". L'infrazione alla ferrea disciplina del campo era così clamorosa e incredibile che avvennero due fatti altrettanto incredibili e clamorosi: il primo fu che nessuna delle numerose guardie che assistevano alla scena, use tutte a premere il grilletto alla prima mossa sospetta, lasciò partire un sol colpo; il secondo fu che il terribile *Lagerführer* Fritsch, vedendo venire verso di lui a passo fermo quell'uomo inerme, fece un balzo all'indietro estraendo fulmineamente dalla fondina la P38 dalla lunga canna: «Alt! – urlò con voce strozzata –. Cosa vuole da me questo porco polacco?». Lungo le file del grande quadrato passò di nuovo un bisbiglio sommesso: «È padre Kolbe!...»; «Sicuro, è padre Massimiliano Kolbe!...»; «È il francescano di Niepokalanòw!...». Il "numero 16670" aveva finalmente un nome: padre Massimiliano Kolbe, fondatore di Niepokalanòw, la "città dell'Immacolata". Ma cosa voleva dal purosangue germanico Fritsch quel «porco polacco»? Si tolse il berretto e si pose dignitosamente sull'attenti davanti al comandante del campo. Era calmo e sorridente negli occhi dolci, alto al punto che la magrezza lo faceva allampanato, pallido in volto da parer diafano, la testa leggermente inclinata a sinistra. Disse, quasi sottovoce: «Vorrei morire al posto di uno di quelli», e fece un cenno con la mano verso il gruppo dei dieci condannati al *bunker*, serrati fra gli sgherri. Nello sguardo invasato di "Testa di mastino" passò l'ombra dello sbalordimento. Quello che aveva udito superava a tal punto ogni sua possibilità intellettiva, ch'ebbe, per qualche attimo, il dubbio di sognare. Eppure non sognava; e tuttavia lui, l'onnipotente che non ammetteva obiezioni ai suoi ordini, l'inflessibile che non ritornava mai su una decisione presa, il sanguinario che freddava chiunque recalcitrasse davanti a lui con un sol colpo della sua P38, lui, sotto la chiarezza di quello sguardo sereno, non trovò che una parola, per formulare una domanda. «*Warum*?», (Perché?). Non era mai accaduto che il *Lagerführer* Fritsch parlasse direttamente con un "numero" del suo campo, o, peggio, discutesse con lui. Padre Kolbe comprese subito che un suo atteggiamento eroico, in quel momento, poteva guastare tutto. Meglio facilitare la ritirata del carnefice, che per la prima volta si trovava visibilmente in difficoltà, e spianargli la strada invocando un paragrafo non scritto, ma fondamentale, della legge nazista: i malati e i deboli devono essere liquidati. «Sono vecchio, ormai, e buono a nulla – rispose –. La mia vita non può più servire granché...». «E per chi vuoi morire?», boccheggiò Fritsch, sempre più interdetto. «Per lui. Ha moglie, lui, e ha bambini...», e indicò col dito, oltre la siepe degli elmetti d'acciaio delle SS, il sergente Francesco Gajowniczek, ancora singhiozzante, le mani avvinghiate alla fronte. «Ma tu chi sei?», sbottò Fritsch. «Un prete cattolico». (...) «Un *pfaffe*» (un prete), disse con un ghigno livido il *Lagerführer*, rivolgendosi a Palitsch. E in quel ghigno padre Kolbe lesse ormai la certezza che la sua richiesta sarebbe stata esaudita. «Accetto», fu infatti la risposta di Fritsch; e Palitsch tracciò un rigo sul numero 5659 del sergente Gajowniczek, e lo sostituì nella lista col numero 16670 di padre Kolbe. Tutto era a posto. I conti tornavano. Ma il campo pareva impietrito nello stupore. Ad Auschwitz mai si era verificato il caso che un prigioniero avesse offerto la propria vita per un altro prigioniero a lui completamente sconosciuto. Per la prima volta, nel cupo regno dell'odio era esplosa la luce abbagliante d'un atto d'amore", LUBICH, Gino. Morire al posto di un altro. *Città Nuova*, Roma, n. 6-12, 1962. Disponível em: <https://www.cittanuova.it/morire-al-posto-di-un-altro/>. Acesso em: 29 maio 2019.

Então, ao desesperado brado de Franciszek Gajowniczek, o franciscano polonês Maximiliano Kolbe, tal qual um soldado, em prontidão, respondeu por meio do mais radical e surpreendente ato que Auschwitz jamais testemunhara: ofereceu-se para morrer de fome e de sede em lugar de outrem, dando sua vida por um desconhecido, marido e pai de família. E, com efeito, é interessante perceber, no relato de Lubich, a clara manifestação do que Agamben, na esteira de Spinoza, convencionou identificar como uma *acquiescentia in se ipso*, uma alegria devinda da contemplação da própria potência de agir; *o mais fundamental de todos os atos políticos.* Assim, é-nos lícito afirmar que, neste caso, o próprio desejo de perseverar no seu ser foi colocado em questão – e da forma mais radical –, revelando (ante a resistência da potência-de-não, operante no próprio ato) a autêntica potência da vida humana, abrindo esta vida a um novo uso, ainda que ao custo, até mesmo, de desaguar em sua própria extinção, dando esperança e novo sentido à vida de um próximo[1366].

Por conseguinte, ante um "cair da máscara", com o desvelamento da face autêntica da Górgone, devemos responder, encarando-a, com um *leve tremor;* um tremor que, entretanto, não revela medo – o qual, a propósito, atualmente nutre e dá legitimidade a toda a estrutura –, mas uma *potência-de-não,* uma *resistência* ao paradigma da necessidade, o qual incita à anulação do poder-não-fazer, à mera passagem ao ato e à consequente deposição daquilo que de mais inerente e essencial há no humano: sua *potência,* sua *inoperosidade* (a capacidade de, inclusive, se transformar em um milagre), veículo evidente e imprescindível à ação política e que deve ser resgatado, na medida em que se afigura – parece-nos – o único caminho viável em direção a se lograr um genuíno contentamento de si, um alegrar-se ante a capacidade que nos é dada de revelar este inapreensível e inexplicável, presente em toda potência humana.

[1366] Gajowniczek – que, a convite dos papas Paulo VI e João Paulo II, acompanhou as cerimônias de beatificação e de canonização de Kolbe – disse, certa feita, ao capelão Thaddeus Horbowy, em visita a igreja dedicada a Kolbe, na cidade de Houston, que, enquanto tivesse fôlego nos pulmões, considerava seu dever proclamar o ato, radical e heroico, de amor ao próximo praticado por Kolbe. Gajowniczek morreu em março de 1995, aos 93 anos de idade, na cidade polonesa de Brzeg, conforme MAXIMILIAN KOLBE. In: WIKIPEDIA: The Free Encyclopedia. São Francisco, 27 maio 2019. Disponível em: <https://en.wikipedia.org/wiki/Maximilian_Kolbe>. Acesso em: 27 maio 2019; FRANCISZEK GAJOWNICZEK. In: WIKIPEDIA: The Free Encyclopedia. São Francisco, 27 maio 2019. Disponível em: <https://en.wikipedia.org/wiki/Franciszek_Gajowniczek>. Acesso em: 27 maio 2019; ST. MAXIMILIAN KOLBE. Disponível em: <https://maximiliankolbe-paulinengo.weebly.com/significant-people.html>. Acesso em: 27 maio 2019; MAXIMILIAN KOLBE. In: Jewish Virtual Library. Disponível em: <https://www.jewishvirtuallibrary.org/maximilian-kolbe>. Acesso em: 27 maio 2019.

REFERÊNCIAS

Referências primeiras:

AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Tradução de Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2013a.

AGAMBEN, Giorgio. Comment l'obsession sécuritaire fait muter la démocratie. *Le monde diplomatique*, Paris, p. 22-23, jan. 2014a. Disponível em: <https://www.monde-diplomatique.fr/2014/01/AGAMBEN/49997>. Acesso em: 25 out. 2018.

AGAMBEN, Giorgio. *Creazione e anarchia*. L'opera nell'età della religione capitalista. Vicenza: Neri Pozza, 2017a.

AGAMBEN, Giorgio. De l'Etat de droit à l'Etat de sécurité. *Le Monde*, Paris, 21 dez. 2015a. Disponível em: <https://www.lemonde.fr/idees/article/2015/12/23/de-l-etat-de-droit-a-l-etat-de-securite_4836816_3232.html>. Acesso em: 14 de nov. 2018.

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção.* Tradução de Iraci Domenciano Poleti, 2ª. ed., São Paulo: Boitempo, 2007a.

AGAMBEN, Giorgio. *Giorgio Agamben in occasione della pubblicazione dell'edizione integrale di "Homo sacer" Quodlibet*. Mountain View: Google, 2018a. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=9QLSMptn2MU>. Acesso em: 05 mar. 2019.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*. Edizione integrale 1995-2015. Macerata: Quodlibet, 2018b.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*. Il potere sovrano e la nuda vita. Torino: Einaudi, 1995.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*. O poder soberania e a vida nua I. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2010a.

AGAMBEN, Giorgio. *Image et mémoire*. Paris: Hoëbeke, 1998.

AGAMBEN, Giorgio. Io e Ponzio Pilato. *Vita*. Milão, 30 set. 2013. Disponível em: <http://www.vita.it/it/article/2013/09/30/io-e-ponzio-pilato/124749/>. Acesso em: 02 mar. 2019.

AGAMBEN, Giorgio. *La Chiesa e il Regno*. Roma: Nottetempo, 2010b.

AGAMBEN, Giorgio. *L'aperto*. L'uomo e l'animale. Torino: Bolatti Boringhieri, 2002.

AGAMBEN, Giorgio. *La potenza del pensiero*. Saggi e conferenze. Vicenza: Neri Pozza, 2005.

AGAMBEN, Giorgio. *Le feu et le récit*. Tradução de Martin Rueff. Paris: Payot & Rivages, 2015b.

AGAMBEN, Giorgio. *Medios sin Fin.* Notas sobre la política. Tradução de Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-Textos, 2001.

AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem Fim*. Notas sobre a política. Tradução de Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2015c.

AGAMBEN, Giorgio. *Mezzi senza fine*. Note sulla politica. Torino: Bollati Boringhieri, 1996.

AGAMBEN, Giorgio. *Nudez*. Tradução de Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D'Água, 2010c.

AGAMBEN, Giorgio. *O aberto*. O homem e o animal. Tradução de Pedro Mendes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013b.

AGAMBEN, Giorgio. *O Fogo e o Relato*. Tradução de Andrea Santurbano e Patricia Peterle. São Paulo: Boitempo, 2018c.

AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2010d.

AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz.* O arquivo e a testemunha. Tradução de Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

AGAMBEN, Giorgio. *O Reino e a Glória.* Uma genealogia teológica da economia e do governo. Tradução de Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011a.

AGAMBEN, Giorgio. *O Sacramento da Linguagem.* Arqueologia do juramento. Tradução de Selvino José Assmann. Belo Horizonte: UFMG, 2011b.

AGAMBEN, Giorgio. *O Uso dos Corpos*. Tradução de Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017b.

AGAMBEN, Giorgio. Perché non ho firmato l'appello sullo ius soli. *Quodlibet.* Roma, 18 out. 2017. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-perch-on-ho-firmato-l-appello-sullo-ius-soli>. Acesso em: 28 fev. 2019.

AGAMBEN, Giorgio. *Pilatos e Jesus*. Tradução de Silvana de Gaspari e Patricia Peterle. São Paulo: Boitempo; Florianópolis: UFSC, 2014b.

AGAMBEN, Giorgio. Por uma teoria do poder destituinte. *5dias.net*, San Francisco, 11 fev. 2014. Disponível em: <https://5dias.wordpress.com/2014/02/11/por-uma-teoria-do-poder-destituinte-de-giorgio-agamben/>. Acesso em: 26 fev. 2019.

AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Tradução de Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007b.

AGAMBEN, Giorgio. *Rencontre avec Giorgio Agamben – Les Vendredis de la philosophie*. Mountain View: Google, 2018. Disponível em: <https://youtu.be/G4HtQRZYvmI>. Acesso em: 05 mar. 2019.

AGAMBEN, Giorgio. *Stasis*. La guerra civile come paradigma politico. Torino: Bollati Boringhieri, 2015d.

AGAMBEN, Giorgio. Vers une théorie de la puissance destituante. *Lundi Matin*, Paris, n. 45, 25 jan. 2016. Disponível em: <https://lundi.am/vers-une-theorie-de-la-puissance-destituante-Par-Giorgio-Agamben>. Acesso em: 12 nov. 2018.

AGAMBEN, Giorgio. et al. *Democracia, ¿en qué Estado?*. Buenos Aires: Prometeo, 2010.

BARRET-KRIEGEL, Blandine. *L'État et les esclaves*. Réflexions pour l'histoire des États. Paris: Calmann-Lévy, 1980.

BAZZANELLA, Sandro Luiz e ASSMANN, Selvino José. *A vida como potência a partir de Nietzsche e Agamben*. São Paulo: LiberArs, 2013.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*: ensaios sobre literatura e história da cultura. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994. v. 1.

BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2012 (versão eletrônica).

BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. *Escritos sobre mito e linguagem*. Tradução de Ernani Chaves e Susana Kampf Lages. São Paulo: 34, 2011.

BERTILLON, Alphonse. *Identification anthropométrique*. Instructions signalétiques. Melun: Imprimerie Administrative, 1893.

BODIN, Jean. *Les six livres de la République*. Genebra: Estienne Gamonet, 1629.

BODIN, Jean. *Os Seis Livros da República*. Tradução de José Ignacio Coelho Mendes Neto. São Paulo: Ícone, 2012.

BOEIRA, Marcus. *Suárez e os problemas políticos da modernidade*. In: SUÁREZ, Francisco. Defesa da Fé Católica. Tradução de Luiz Astorga e Tiago Gadotti. Porto Alegre: Concreta, 2015.

BONNET, Stéphane. Botero machiavélien ou l'invention de la raison d'Etat. *Les études philosophiques*, Paris, n. 66, p. 315-329, 2003.

BOTERO, Giovanni. *Aggiunte Fatte da Giovanni Botero Benese alla sua Ragion di Stato*. Veneza: Nicolò Misserini, 1606. Disponível em: <https://play.google.com/books/reader?id=OvtFAQDbQe4C&hl=pt_BR&pg=GBS.PP1>. Acesso em: 4 dez. 2018.

BOTERO, Giovanni. *De la Raison d'État*. Tradução de Pierre Benedittini e Romain Descendre. Paris: Gallimard, 2014.

BOTERO, Giovanni. *Raison et gouvernement d'Estat en dix livres*. Tradução de Gabriel Chappuys, Paris: Guillaume Chaudière, 1599.

BOTERO, Giovanni. *Relatione della republica venetiana*. Veneza: Giorgio Varisco, 1605.

BOTERO, Giovanni. *Relationi universali*. Veneza: Appresso I Giunti, 1640.

BOURDIEU, Pierre. De la maison du roi à la raison d'État. Un modèle de la genèse du champ bureaucratique. *Actes de la recherche en sciences sociales*, Paris, v. 118, p. 55-68, 1997. Disponível em: <http://www.persee.fr/doc/arss_0335-5322_1997_num_118_1_3222>. Acesso em: 30 maio 2018.

BRASIL. *Atlas da Violência*. Brasília: Ministério do Planejamento, Desenvolvimento e Gestão; Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada – IPEA, 2018. Disponível em: <http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/relatorio_institucional/180604_atlas_da_violencia_2018.pdf>. Acesso em: 11 dez. 2018.

BRASIL. *Constituição Federal*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm>. Acesso em: 14 nov. 2018.

BRASIL. *Lei n° 13.444/2017*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2017/lei/l13444.htm>. Acesso em: 28 mar. 2019.

CANTIN, Serge. Aux sources du Désenchantement du monde de Marcel Gauchet. Éléments pour une généalogie. *Studies in Religion / Sciences Religieuses*, Thousand Oaks, v. 34, n. 3-4, p. 496-513, 2005.

CASTORIADIS, Cornelius. La polis grecque et la création de la démocratie. *Le Débat*, Paris, v. 1, n. 38, p. 126-144, 1986.

CASTRO, Edgardo. Acerca de la (no) distinction entre bíos y zoé. *Revista Interthesis*, Florianópolis, v. 9, n. 2 jul./dez., 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/interthesis/article/view/1807-1384.2012v9n2p51/23514>. Acesso em: 12 nov. 2018.

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

CASTRO, Edgardo. *Giorgio Agamben, una arqueología de la potencia.* Buenos Aires: Unsam, 2008.

CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault. Um percurso por seus temas, conceitos e autores*. Tradução de Ingrid Müller, Alfredo Veiga-Neto e Walter Omar Kohan. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

CHABOD, Federico. *Notice sur Friedrich Meinecke*. In: MEINECKE, Friedrich. L'idée de la raison d'Etat dans l'histoire des Temps modernes. Tradução de Maurice Chevallier. Genebra: Droz, 1973. p. XI-XXX.

CHUEIRI, Vera Karam de. *Agamben e o estado de exceção como zona de indeterminação entre o político e o jurídico*. In: Crítica da Modernidade: diálogos com o direito. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005.

COHEN, Peter. *Arquitetura da Destruição*. Mountain View: Google, 2015. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=gDqGT4xepjQ>. Acesso em 8 abr. 2019

COIMBRA, Cecília Maria Bouças. *Produção do Medo e da Insegurança*. Niterói, 1997. Disponível em: <https://app.uff.br/slab/uploads/texto64.pdf>. Acesso em: 19 jul. 2019.

COSTA, Flavia. Entrevista com Giorgio Agamben. Tradução de Susana Scramim. *Revista do Departamento de Psicologia da UFF*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, p. 131-136, jan/jul. 2006.

DELLA CASA, Giovanni. *Orazione scritta a Carlo V Imperatore intorno alla restituzione della città di Piacenza.* Disponível em: <http://bivio.filosofia.sns.it/> e <http://bivio.filosofia.sns.it/bvWorkPage.php?pbSuffix=173%2C6317>. Acesso em: 18 nov. 2018.

DE MATTEI, Rodolfo. *Il problema della ragion di Stato nell'età della Controriforma.* Milano-Napoli: Riccardo Ricciardi, 1979.

DERRIDA, Jacques. *Force de loi*. Le "Fondement mystique de l'autorité". Paris: Galilée, 1994.

DESCENDRE, Romain. *Dire et penser la ville à la fin du XVIe siècle : Des causes de la grandeur des villes de Giovanni Botero*. Mountain View: Google, 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ilksFaREbUc>. Acesso em: 06 jun. 2018.

DESCENDRE, Romain. Introduction. In: BOTERO, Giovanni. *De la Raison d'État*. Tradução de Pierre Benedittini e Romain Descendre. Paris: Gallimard, 2014.

DESCENDRE, Romain. *Raison d'État, puissance et économie*. Le mercantilisme de Giovanni Botero, Revue de métaphysique et de morale, Paris, v. 3, n. 39, p. 311-321, 2009.

DESCENDRE, Romain. Une géopolitique pour la Contre-Réforme : les *Relazioni universali* de Giovanni Botero (1544-1617). In: FACHARD, Denis; TOPPAN, Bruno. *Esprit, lettre(s) et expression de la Contre-Réforme en Italie à l'aube d'un monde nouveau*. Nancy: Université Nancy-II, 2003. p. 47-59. Disponível em: <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00120018/document>. Acesso em: 2 fev. 2019.

DIDEROT, Denis. Hobbisme. In: DIDEROT, Denis e D'ALEMBERT, Jean le Rond (Org.). *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Genebra: Pellez, 1778. Também disponível em: <https://artflsrv03.uchicago.edu/philologic4/encyclopedie1117/navigate/8/1230/?byte=2619730>. Acesso em: 5 nov. 2018.

DOCKÈS, Pierre. Hobbes et le pouvoir. *Cahiers d'économie Politique / Papers in Political Economy*, Paris, v. 50, n. 1, p. 7-25, 2006. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-cahiers-d-economie-politique-2006-1-page-7.htm>. Acesso em: 15 fev. 2019.

DUBREUIL, Laurent. De la vie dans la vie : sur une étrange opposition entre zôê et bios. *Labyrinthe*. n. 22, 2005. p. 47-52. Disponível em: <http://labyrinthe.revues.org/1033>. Acesso em: 12 nov. 2018.

ERLANGER, Philippe. *Le massacre de la Saint-Barthélemy*. Paris: Gallimard, 1960.

ESTADOS UNIDOS. *Real ID Act*. Disponível em: <https://www.govinfo.gov/content/pkg/STATUTE-119/pdf/STATUTE-119-Pg231.pdf#page=72>. Acesso em: 1 abr. 2019.

FERRARI, Giuseppe. *Corso sugli scrittori politici italiani.* Disparizione delle scuole italiane, 1650-1707. Milano: Manini, 1862. Disponível em: <http://www.filosofia.unina.it/ars/primasito.html>. Acesso em: 18 nov. 2018.

FERRARI, Giuseppe. *Histoire de la raison d'État*. Paris: Michel Lévy Frères, 1860.

FOISNEAU, Luc. *Governo e soberania: o pensamento político moderno de Maquiavel a Rousseau*. Tradução de Wladimir Barreto Lisboa. Porto Alegre: Linus, 2009.

FOISNEAU, Luc. Gouverner selon la volonté générale : la souveraineté selon Rousseau et les théories de la raison d'État, *Les Études philosophiques*, Paris, v. 4, n. 83, p. 463-479, 2007.

FOISNEAU, Luc. Sovranità e animalità. Che lettore di Hobbes è Agamben?. *Lo Sguardo*, Roma, v. 2, n. 18, p.101-112, 2015.

FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits.* Paris: Gallimard, 1994a. t. III: 1976-1979.

FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits.* Paris: Gallimard, 1994b. t. IV: 1980-1988.

FOUCAULT, Michel. Faire vivre et laisser mourir : la naissance du racisme, *Les temps modernes*, Paris, n. 535, p. 37-61, 1991.

FOUCAULT, Michel. *Il faut défendre la société.* Paris, 2001. 1 CD-ROM.

FOUCAULT, Michel. *Hommage à Jean Hyppolite*. Paris: PUF, 1971.

FOUCAULT, Michel. *Nascimento da Biopolítica*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. *Sécurité, Territoire, Population*. Paris: Seuil/Gallimard, 2004.

FOUCAULT, Michel. *Surveiller et punir.* Naissance de la prison. Paris: Gallimard, 1975.

FRANÇA. *Code de la sécurité intérieure*. Disponível em : <https://www.legifrance.gouv.fr/affichCode.do;jsessionid=C0A24C4AD4F9CAD5F01319AD17AE16C3.tplgfr36s_1?cidTexte=LEGITEXT000025503132&idSectionTA=LEGISCTA000035936402&dateTexte=20190503&categorieLien=id#LEGISCTA000035936402>. Acesso em: 2 maio 2019.

FRANKENBERG, Günter. *Técnicas de Estado*. Perspectivas sobre o Estado de direito e o estado de exceção. Tradução de Gercelia Mendes. São Paulo: Unesp, 2018.

FRÉMINVILLE, Edme de la Poix de. *Dictionnaire ou Traité de la police générale des villes, bourgs, paroisses et seigneuries de la campagne*. Paris: Gissey. 1758.

GAUCHET, Marcel. État, monarchie, public. *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, v. 20, 1998. Disponível em: <http://ccrh.revues.org/2530>. Acessado em: 30 set. 2016.

GAUCHET, Marcel. *La démocratie contre elle-même*. Paris: Gallimard, 2002.

GAUCHET, Marcel. *Le Désenchantement du monde.* Une histoire politique de la religion. Paris: Gallimard. Collection Folio/Essais, 2005.

GAUCHET, Marcel. *L'État au miroir de la raison d'État :* la France et la chrétienté. In: ZARKA, Yves-Charles (Org.). Raison et déraison d'État. Paris: PUF, 1994. p. 193-244.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Agamben. Por uma ética da vergonha e do resto*. São Paulo: n-1 edições. 2018.

GUICCIARDINI, Francesco. *Opere*. Torino: Unione tipografico-editrice Torinese, 1974.

GUICCIARDINI, Francesco. *Ricordi*. Milano: Mursia. 1994.

GODEFROY, Frédéric. *Dictionnaire de l'ancienne langue française du IX^e^ au XV^e^ siècle.* Genebra/Paris: Slatkine. 1982.

GONÇALVES, Eugênio Mattioli. *Prudência e razão de Estado na obra de Gabriel Naudé*. 2015. 111 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2015.

HOBBES, Thomas. *Leviathan*. Oxford: Basil Blackwell. 1946.

HOBBES, Thomas. *Leviatã*. Tradução de Rosina D'Angina. São Paulo: Martin Claret, 2014.

JAUCOURT, Louis de. Raison d'Etat. In: DIDEROT, Denis e D'ALEMBERT, Jean le Rond (Org.). *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Genebra: Pellez, 1778. t. 28. Também disponível em: <http://xn--encyclopdie-ibb.eu/index.php/logique/600918713-RAISON> e <https://artflsrv03.uchicago.edu/philologic4/encyclopedie1117/navigate/13/3378/?byte=8353894&byte=8353901&byte=8353903>. Acesso em: 10 nov. 2018.

JAUCOURT, Louis de. Généalogie. In: DIDEROT, Denis e D'ALEMBERT, Jean le Rond (Org.). *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Genebra: Pellez, 1778. t. 7. Também disponível em: <http://xn--encyclopdie-ibb.eu/index.php/science/1001387271-genealogie> e <https://artflsrv03.uchicago.edu/philologic4/encyclopedie1117/navigate/7/1843/>. Acesso em: 7 dez. 2018.

JACARANDÁ, Rodolfo de Freitas. *Pelas razões do Estado* – o maquiavelismo e os arcanos da estatalidade moderna. 2008. 431 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Campinas, 2008.

JANET, Paul. *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*. 3 ed. Paris: Félix Alcan, 1887.

JUNGES, Márcia Rosane. *A potência em Nietzsche e Agamben: aberturas da política e críticas à democracia liberal.* 2018. 274 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), em cotutela com a Università Degli Studi di Padova (UNIPD), São Leopoldo/Padova, 2018.

KAFKA, Franz. *O Processo*. Tradução de Torrieri Guimarães. São Paulo: Abril, 1979.

KANTOROWICZ, Ernst H. *The King's Two Bodies*. Princeton: Princeton University Press, 1997.

LAZZERI, Christian e REYNIÉ, Dominique. Introduction. In: LAZZERI, Christian e REYNIÉ, Dominique (Org.). *La raison d'État : politique et rationalité*. Paris: PUF, 1992.

LAZZERI, Christian e REYNIÉ, Dominique. Introduction. In: LAZZERI, Christian e REYNIÉ, Dominique (Org.). *Le pouvoir de la raison d'Etat.* Paris: PUF, 1992.

LUBICH, Gino (em pseudônimo LORIT, Sergio C.). *Kolbe*. Herói e mártir do campo de concentração de Auschwitz. São Paulo: Cidade Nova, 1975.

LUBICH, Gino. Morire al posto di un altro. *Città Nuova*, Roma, n. 6-12, 1962. Disponível em: <https://www.cittanuova.it/morire-al-posto-di-un-altro/>. Acesso em: 29 maio 2019.

MADAR, Chase. Le président Obama, du prix Nobel aux drones. *Le monde diplomatique*, Paris, p. 10-11, out. 2012. Disponível em: <https://www.monde-diplomatique.fr/2012/10/MADAR/48242>. Acesso em: 14 abr. 2019.

MAIRET, Gérard. « Raison d'Enfer », État profane et république d'Europe. In: THUAU, Etienne. *Raison d'Etat et pensée politique à l'époque de Richelieu*. Paris: Albin Michel, 2000.

MALCOLM, Noel. *Reason of State, Propaganda, and the Thirty Years' War* - An Unknown Translation by Thomas Hobbes. New York: Oxford University Press, 2007.

MAQUIAVEL, Nicolau. *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*. Florença: Sansoni, 1971. Disponível em: <https://www.liberliber.it/mediateca/libri/m/machiavelli/discorsi_sopra_la_prima_deca_di_tito_livio/pdf/machiavelli_discorsi_sopra_la_prima_deca_di_tito_livio.pdf>. Acesso em: 17 mar. 2019.

MAQUIAVEL, Nicolau. *Discours sur la première décade de Tite-Live*. Tradução de Toussaint Guiraudet. Paris: Bibliothèque Berger-Levrault, 1980a.

MAQUIAVEL, Nicolau. Discours sur la première décade de Tite-Live. In: *Œuvres complètes*. Paris: P.-A. Bourdier, 1867. t. 1.

MAQUIAVEL, Nicolau. *Il Prencipe*. Veneza: Gabriel Giolito de Ferrari e Fratelli, 1550.

MAQUIAVEL, Nicolau. *Le Prince*. Tradução de Constanzo Ferrari. Paris: Dubuisson/Lucien Marpon. 1865.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Rio de Janeiro: Otto Pierre, 1980b.

MATE, Reyes. *Meia-noite na história.* Comentários às teses de Walter Benjamin "Sobre o conceito de história". Tradução de Nélio Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2011.

MEINECKE, Friedrich. *L'Idée de la raison d'État dans l'histoire des temps modernes*. Tradução de Maurice Chevallier. Genebra: Droz, 1973.

MELVILLE, Herman. *Bartleby, o escrevente*. Tradução de Bruno Gambarotto. São Paulo: Grua, 2014.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. Do conceito de inoperosidade no recente vulto de Giorgio Agamben. *Cadernos de Ética e Filosofia Política.* São Paulo. n. 17, p. 79-101, 2/2010.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben*. São Paulo: LiberArs, 2012.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. *Em torno de Giorgio Agamben: sobre a política que não se vê*. São Paulo: LiberArs, 2018a.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. Notas sobre o esgotamento da forma estatal e o fortalecimento do Estado securitário. In: BAZZANELLA, Sandro Luiz (org.). *Estado, crise política, econômica e perspectivas de desenvolvimento.* São Paulo: LiberArs, 2018b. p. 33-40.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. *Umbrais de Giorgio Agamben: para onde nos conduz o* homo sacer?. São Paulo: LiberArs, 2014.

NAUDÉ, Gabriel. *Considérations politiques sur les coups d'État*. Roma, 1639.

NAUDÉ, Gabriel. *Consideraciones Políticas sobre los Golpes de Estado*. Tradução de Juan Carlos Rey. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1964.

NIGRO, Roberto. Quelques considérations sur la fonction et la théorie du coup d'État. *Rue Descartes*. n. 77, 2013. p. 69-81. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2013-1-page-69.htm>. Acesso em: 9 fev. 2019.

OSTRENSKY, Eunice. Hobbes. In: PECORARO, Rossano (Org.). *Os Filósofos:* clássicos da Filosofia. Petrópolis: Vozes e Rio de Janeiro: PUCRio, 2009. v. 1.

PALAZZO, Giovanni Antonio. *Discorso del governo e della ragion vera di stato*. Veneza: Giovanni Antonio e Giacomo de Franceschi, 1606.

PELLEGRINI, François e VITALIS, André. L'ère du fichage généralisé. *Le monde diplomatique*, Paris, p. 3, abr. 2018. Disponível em: <https://www.monde-diplomatique.fr/2018/04/PELLEGRINI/58551>. Acesso em: 8 abr. 2019.

POLONY, Natacha e REY, Olivier. *Combattre l'oligarchie*. Mountain View: Google, 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=MNLAcTu5T_k>. Acesso em: 27 mar. 2019.

POST, Gaines. *Studies in Medieval Legal Thought: Public Law and the State, 1100-1322.* Princeton: Princeton University Press, 1964.

POST, Gaines. Ratio publicae utilitatis, ratio status et « raison d'Etat » (1100-1300). Tradução de Jean-Pierre Chrétien-Goni. In: LAZZERI, Christian e REYNIÉ, Dominique (Org.). *Le pouvoir de la raison d'État.* Paris: PUF, 1992.

REYNIÉ, Dominique. La raison d'État du point de vue d'une généalogie de la science politique. *Face à la raison d'État*, dossiê temático da revista *Raisons politiques*, Paris, n. 1, p. 69-84, 1998.

RIBEIRO, Renato Janine. Hobbes, Thomas. In: BARRETTO, Vicente de Paulo e CULLETON, Alfredo (Org.). *Dicionário de Filosofia Política*. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

ROMANO, Santi. Sui decreti-legge e lo stato di assedio in ocasione del terremoto di Messina e di Reggio-Calabria. *Rivista di diritto pubblico e della pubblica amministrazione in Italia*, Roma, v. 1, p. 251-272, 1909.

ROSANVALLON, Pierre. *Le libéralisme économique*. Histoire de l'idée de marché. Paris: Seuil, 1989.

ROUMY, Franck. L'origine et la diffusion de l'adage canonique *Necessitas non habet legem* (VIIIe–XIIIe s.). In: SOMMAR, Mary E. e MULLER, Wolfgang P. (Org). *Medieval Church Law and the Origins of the Western Legal Tradition*: A Tribute to Kenneth Pennington. Washington: Catholic University of America Press, 2006. p. 301-319.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. A Condição de Homo Sacer. O Direito e a Arqueologia do Sagrado, Um Diálogo com Giorgio Agamben. *Revista Portuguesa De Filosofia*, v. 69, n. 2, p. 331–348, 2013. Disponível em: <www.jstor.org/stable/23631112>. Acesso em 6 mar. 2019.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. A exceção jurídica e a vida humana. Cruzamentos e rupturas entre Schmitt e Benjamin. *Cadernos IHU*. n° 39, p. 25-31, 2012a. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/ihu/039cadernosihu.pdf>. Acesso em: 6 mar. 2019.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. Giorgio Agamben, controvérsias sobre a secularização e a profanação política. *IHU On-Line*, São Leopoldo, n. 414, abr., 2013. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4881&>. Acesso em: 13 dez. 2018.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé (Org.). *Justiça e Memória. Direito à justiça, memória e reparação: a condição humana nos estados de exceção*. São Leopoldo : Casa Leiria; Passo Fundo: IFIBE, 2012.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. *Justiça e Memória – Para uma crítica ética da violência*. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. Objetivação e governo da vida humana. Rupturas arqueo-genealógicas e filosofia crítica. *IHU On-Line*, São Leopoldo, n. 389, abr., 2012. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/4374-castor-bartolome-ruiz-8>. Acesso em: 12 dez. 2018.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. O campo: o paroxismo da tanatopolítica. *Cadernos IHU*. n° 39, p. 9-20, 2012. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/ihu/039cadernosihu.pdf>. Acesso em: 6 mar. 2019.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. O direito à verdade e à memória – por uma justiça anamnética: uma leitura crítica dos estados de exceção do cone sul. *Relatório Azul*. Comissão de Cidadania e Direitos Humanos. Porto Alegre: Assembleia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul, 2011, p. 101-130.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. O estado de exceção como paradigma de governo. *Cadernos IHU*. n° 39, p. 21-24, 2012. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/ihu/039cadernosihu.pdf>. Acesso em: 6 mar. 2019.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. O *Homo Sacer*. O paradoxo da sacralidade da vida humana. *Cadernos IHU*. n° 39, p. 4-8, 2012. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/ihu/039cadernosihu.pdf>. Acesso em: 6 mar. 2019.

SANCHEZ, Jean-Lucien. Alphonse Bertillon et la méthode anthropométrique. *Sens-Dessous*, La Roche-sur-Yon, n. 10, p. 64-74, 2012.

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

SEGLARD, Dominique. Foucault et le problème du gouvernement. In: LAZZERI, Christian e REYNIÉ, Dominique (Org.). *La raison d'État : politique et rationalité*. Paris: PUF, 1992. p. 117-140.

SENELLART, Michel. Autonomie et hétéronomie de la politique : la question de la finalité. *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques,* Paris, n. 20, 2009. Disponível em : <https://journals.openedition.org/ccrh/2531>. Acesso em: 11 abr. 2016.

SENELLART, Michel. La question de l'État de droit chez Michel Foucault. In: FOURNEL, Jean-Louis; GUILHAUMOU, Jacques e POTIER, Jean-Pierre (Org). *Libertés et libéralismes : formation et circulation des concepts*. Lyon: ENS, 2012. p. 297-314.

SENELLART, Michel. La raison d'État antimachiavélienne. In: LAZZERI, Christian e REYNIÉ, Dominique (Org.). *La raison d'État : politique et rationalité*. Paris: PUF, 1992. p. 15-42.

SENELLART, Michel. *Machiavélisme et raison d'État*. Paris: PUF, 1989.

SKINNER, Quentin. *Les Fondements de la pensée politique moderne*. Tradução de Jerome Grossman e Jean-Yves Pouilloux. Paris: Albin Michel, 2009.

STEWART, Duncan. Thomas Hobbes. In: ZALTA, Edward N. (Org.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: Stanford University, 2017. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/hobbes/>. Acesso em: 10 nov. 2018.

STOLLEIS, Michael. L'idée de la raison d'État de Friedrich Meinecke et la recherche actuelle. In: ZARKA, Yves-Charles (Org.). *Raison et déraison d'Etat : théoriciens et théories de la raison d'Etat aux XVIe et XVIIe siècles*. Paris: PUF, 1994.

SUÁREZ, Francisco. *Defesa da Fé Católica*. Tradução de Luiz Astorga e Tiago Gadotti. Porto Alegre: Concreta, 2015.

THUAU, Etienne. *Raison d'Etat et pensée politique à l'époque de Richelieu*. Paris: Albin Michel, 2000.

TRIOMPHE, Micheline. Hobbes et la raison d'État. In: ZARKA, Yves-Charles (Org.). *Raison et déraison d'Etat : théoriciens et théories de la raison d'Etat aux XVIe et XVIIe siècles*. Paris: PUF, 1994.

VALADIER, Paul. Sur la religion. Un échange avec Paul Valadier. In: GAUCHET, Marcel. *La démocratie contre elle-même*. Paris: Gallimard, 2002.

VASOLI, Cesare. Machiavel inventeur de la raison d'Etat ?. In: ZARKA, Yves-Charles (Org.). *Raison et déraison d'Etat : théoriciens et théories de la raison d'Etat aux XVIe et XVIIe siècles*. Paris: PUF, 1994.

ZARKA, Yves Charles. *Figures du pouvoir*. Études de philosophie politique de Machiavel à Foucault. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.

ZARKA, Yves Charles. Raison d'État, maximes d'État et coups d'État chez Gabriel Naudé. In: ZARKA, Yves-Charles (Org.). *Raison et déraison d'Etat : théoriciens et théories de la raison d'Etat aux XVIe et XVIIe siècles*. Paris: PUF, 1994.

Obras também consultadas:

ALIGHIERI, Dante. *Convivio*. Firenze: F. Bonaccorsi, 1490. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k72589v/f2.image.r=dante%20convivio>, Acesso em: 7 jun. 2018.

AQUINO, Tomás de. *Somme Théologique*. Disponível em: <http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/2sommetheologique1a2a.htm>. Acesso em: 11 fev. 2019.

ARISTÓTELES. *Éthique à Nicomaque*. Tradução de Jules Tricot. Paris: Les Échos du Maquis, 2014. Disponível em: <https://philosophie.cegeptr.qc.ca/wp-content/documents/%C3%89thique-%C3%A0-Nicomaque.pdf>. Acesso em: 21 maio 2019.

BACQUET, Jean. *Les Œuvres de Jean Bacquet*. Paris: François Ivlliot, 1630. t. III: Traicté des droicts de ivstice haute, moyenne et basse.

BOCCALINI, Traiano. *Ragguagli di Parnaso*. Veneza: Giovanni Guerigli, 1612. t. I.

BOCCALINI, Traiano. *Ragguagli di Parnaso*. Veneza: Giovanni Guerigli, 1624. t. II.

BOSSUET, Jacques-Bénigne. *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*. Bruxelas: Jean Leonard, 1721. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k97638426/f268.image.texteImage>. Acesso em: 19 nov. 2018.

BOURDIEU, Pierre. *Sobre o Estado*. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

BUNGE, Wiep van; KROP, Henri; STEENBAKKERS, Piet; VEN, Jeroen van de. *The Bloomsbury Companion to Spinoza*. Londres/Nova Iorque: Bloomsbury, 2014. Disponível em:<https://books.google.com.br/books?id=8mHYAwAAQBAJ&pg=PA142&lpg=PA142&dq=acquiescentia+in+se+ipso&source=bl&ots=Rv5QATgAXt&sig=ACfU3U1khKg6DjVUqqC_ytZBta889NQiZg&hl=pt-BR&sa=X&ved=2ahUKEwjp-LfLoc7hAhVVHrkGHaSKCzUQ6AEwA3oECAgQAQ#v=onepage&q=acquiescentia%20in%20se%20ipso&f=false>. Acesso em: 14 abr. 2019.

CAMINHA, Pero Vaz de. *A Carta de Pero Vaz de Caminha*. Disponível em: <http://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/livros_eletronicos/carta.pdf>. Acesso em: 19 nov. 2018.

CARNELUTTI, Francesco. *Arte do Direito*. Tradução de Ricardo Rodrigues Gama. Campinas: Bookseller, 2001.

CARVALHO, Raimundo. Tradução da II Bucólica de Virgilio. *Contexto*. Vitória. n. 4, p. 204-205, 1996.

CHARBONNIER, Georges. *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*. Paris: Union générale d'éditions, 1969.

CHEMNITZ, Bogislaw Philipp von. *Dissertatio de ratione status in Imperio nostro Romano-Germanico*. Freistadt, 1647. Disponível em: <https://ia802606.us.archive.org/2/items/ned-kbn-all-00002976-001/ned-kbn-all-00002976-001.pdf>. Acesso em: 14 nov. 2018.

DESCARTES, René. *Discours de la méthode*. Disponível em: <http://bibliothequenumerique.tv5monde.com/livre/33/Discours-de-la-methode>. Acesso em: 19 nov. 2018.

DOMAT, Jean. *Les quatre livres du droit public*. Paris: Firmin Didot Père et Fils, 1829.

FERRAJOLI, Luigi. *Direito e Razão: teoria do garantismo penal*. Tradução de Ana Paula Zomer Sica *et al*. 2ª ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2006.

FERRI, Enrico. *Princípios de Direito Criminal*. Tradução de Paolo Capitanio. 2ª ed. Campinas: Bookseller, 1999.

FRAGOSO, Heleno Cláudio. *Lições de Direito Penal*. 9ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 1985.

ROSA, João Guimarães. *Tutameia*. Terceiras Estórias. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

HOBBES, Thomas. *Behemoth or the Long Parliament*. London: Ferdinand Tönnies, 1889.

HOBBES, Thomas. *De Cive*. Londres: Printed by J. C. for R. Royston, at Angel in Ivielane, 1651. Disponível em: <http://www.public-library.uk/ebooks/27/57.pdf>. Acesso em: 20 mar. 2019.

HOBBES, Thomas. *Do Cidadão*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HOBBES, Thomas. *Frontispício do Leviatã*. Disponível em: <http://www.rmfonline.it/wp-content/uploads/2015/07/leviatano.jpg>. Acesso em: 5 nov. 2018.

HOBBES, Thomas. *The Elements of Law Natural and Politic*. 1640. Disponível em: <http://www.constitution.org/th/elements.htm>. Acesso em: 18 mar. 2019.

KERN, Fritz. *Recht und Verfassung im Mittelalter*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 1965. Disponível em: <http://www.fritzkern.de/uploads/1478352979-OunyGH7LWs-Recht%20und%20Verfassung%20im%20MA.compressed.pdf>. Acesso em: 29 nov. 2018.

KISSINGER, Henry. *Diplomatie*. Tradução de Marie-France de Paloméra. Paris: Fayard, 1996.

KISSINGER, Henry. *Ordem mundial*. Tradução de Cláudio Figueiredo. Rio de Janeiro: Objetiva, 2015.

L'HEUILLET, Hélène. *Basse politique, haute police*. Une approche historique et philosophique de la police. Paris: Fayard, 2001.

LOYSEAU, Charles. *Traité des seigneuries*. Paris: Abel L'Angelier, 1608.

LUCA, Giovanni Battista de. *Il principe cristiano pratico*. Roma: Stamperia della Reverenda Camera Apostolica, 1680. Disponível em: <https://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs3/object/display/bsb10688067_00001.html>. Acesso em: 15 mar. 2019.

LUZ, Gerson Vasconcelos. Hobbes e Bramhall: o debate acerca do livre-arbítrio. *Páginas de Filosofia*, São Bernardo do Campo, v. 5, n. 2, p.59-67, jul./dez. 2013.

MANENT, Pierre. *Cours familier de philosophie politique*. Paris: Fayard, 2002.

MAQUIAVEL, Nicolau. *A Arte da Guerra*. Tradução de Eugênio Vinci de Moraes. Porto Alegre: L&PM, 2008.

MAQUIAVEL, Nicolau. Histoires florentines. In: *Œuvres complètes*. Paris: P.-A. Bourdier, 1867. t. 1.

MEDINA, Juanjo. Inseguridad ciudadana, miedo ao delito y policía en España. *Revista Electrónica de Ciencia Penal y Criminología*. n. 5, 2003. Disponível em: < http://criminet.ugr.es/recpc/05/recpc05-03.pdf>. Acesso em: 19 jul. 2019.

MONTAIGNE, Michel de. *Les Essais*. Paris: Abel L'Angelier, 1598.

MONTAIGNE, Michel de. *Les Essais*. Livre III. Tradução para o francês moderno de Guy de Pernon. Tradução para o francês moderno de Guy de Pernon. Pernon-éditions, 2014. Disponível em: <http://guydepernon.com/site_4/PUBLIC-NUMLIVRES/ESSAIS/III-trad.pdf>. Acesso em: 29 jan. 2019.

PASCAL, Blaise. *Les Pensées*. Paris: P. Lethielleux, 1896.

PINHEIRO, Ulysses. Eternidade e esquecimento: memória, identidade pessoal e ética segundo Espinosa. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, n. 25, p. 23-52, 2009.

PINKER, Steven. *O Novo Iluminismo*. Em defesa da razão, da ciência e do humanismo. Tradução de Laura Teixeira Motta e Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

PLESSIS, Armand Jean du (Richelieu, cardinal duc de). *Lettres, instructions diplomatiques et papiers d'État du Cardinal de Richelieu*. M. Denis-Louis-Martial Avenel (org.). Paris: Imprimerie Impériale. 1853. t. I: 1608-1624.

PLESSIS, Armand Jean du (Richelieu, cardinal duc de). *Lettres, instructions diplomatiques et papiers d'État du Cardinal de Richelieu*. M. Denis-Louis-Martial Avenel (org.). Paris: Imprimerie Impériale. 1858. t. III: 1628-1630.

PLESSIS, Armand Jean du (Richelieu, cardinal duc de). *Mémoires du cardinal de Richelieu*, Paris: Société de l'Histoire de France, 1921. t. V.

SAINT-JUST, Louis Antoine Léon de. *Rapport sur le mode d'exécution du décret contre les ennemis de la République présenté au nom du Comité de salut public à la Convention nationale à la séance du 13 ventôse an II* (3 mars 1794). Disponível em: <http://antoine-saint-just.fr/textes/03-03-94.html>. Acesso em: 7 set. 2018.

SÊNECA. *Controverses et suasoires*. Tradução de Henri Bornecque. Paris: Garnier Frères, 1902. v. 1.

SIRO, Públio. *Sententiae*. London: Cambridge University, 1895.

TIBÚRCIO, Tiago. *The Right to Petition*, Bruxelas: Parlamento Europeu, 2015. p. 8. Disponível em: <http://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/STUD/2015/519223/IPOL_STU(2015)519223_EN.pdf>. Acesso em: 2 nov. 2018.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *De la démocratie en Amérique*. Paris: Institut Coppet, 2012.

WOODS JR., Thomas E. *Como a Igreja Católica Construiu a Civilização Ocidental*. Tradução de Élcio Carillo. São Paulo: Quadrante, 2008.

Verbetes consultados em enciclopédia livre, outros periódicos e demais endereços eletrônicos:

BANCO de DNA ficará completo até final do governo, diz Moro. *Agência Brasil*, Brasília, 20 abr. 20 abr. 2019. Disponível em: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/justica/noticia/2019-04/banco-de-dna-ficara-completo-ate-final-do-governo-diz-moro>. Acesso em: 6 maio 2019.

BBC: Projeto Skynet da China tem capacidade de rastrear pessoas em minutos. *Diário do Povo*, Pequim, 13 dez. 2017. Disponível em: <http://portuguese.people.com.cn/n3/2017/1213/c309810-9304014.html>. Acesso em: 1 maio 2019.

BOLSONARO, Jair Messias. *Pronunciamento Oficial do Presidente Jair Bolsonaro*. Mountain View: Google, 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=nJ_iKZ0tkPg>. Acesso em: 13 jan. 2019.

BRASIL. Justiça Eleitoral. *Biometria 2017*. Mountain View: Google, 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=aJD20gFFMoM>. Acesso em: 30 out. 2018.

BRAUN, Jayme Caetano. *Payada do Negro Lúcio*. Disponível em: <http://www.juntandorimas.com/poesias/jayme/payadadonegrolucio.htm>. Acesso em: 07 jan. 2019.

CÂMERAS da Skynet monitoram 100% de Pequim. *Exame*, São Paulo, 9 out. 2015. Disponível em: <https://exame.abril.com.br/tecnologia/cameras-da-skynet-monitoram-100-de-pequim/>. Acesso em: 1 maio 2019.

CÂMERAS de reconhecimento facial acham criminoso no Carnaval de Salvador. *UOL*, São Paulo, 5 mar. 2019. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2019/03/05/cameras-de-reconhecimento-facial-acham-criminoso-no-carnaval-de-salvador.htm>. Acesso em: 1 maio 2019.

CHRIST IN THE HOUSE OF MARTHA AND MARY (VELÁZQUEZ). In: WIKIPEDIA: The Free Encyclopedia. São Francisco, 4 set. 2018. Disponível em: <https://en.wikipedia.org/wiki/Christ_in_the_House_of_Martha_and_Mary_(Vel%C3%A1zquez)#/media/File:Cristo_en_casa_de_Marta_y_Mar%C3%ADa,_by_Diego_Vel%C3%A1zquez.jpg >. Acesso em: 13 abr. 2019.

DE luto, 70 mil protestam contra o G-8. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 23 julho 2001. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/dinheiro/fi2207200109.htm>. Acesso em: 30 março 2019.

EXÉRCITO dispara 80 tiros em carro de família no Rio e mata músico. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 8 abril 2019. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2019/04/militares-do-exercito-matam-musico-em-abordagem-na-zona-oeste-do-rio.shtml>. Acesso em: 8 abr. 2019.

FRANCISZEK GAJOWNICZEK. In: WIKIPEDIA: The Free Encyclopedia. São Francisco, 27 maio 2019. Disponível em: <https://en.wikipedia.org/wiki/Franciszek_Gajowniczek>. Acesso em: 27 maio 2019.

GOVERNO decreta sigilo sobre estudos que embasam reforma da Previdência. Folha de São Paulo, São Paulo, 21 abril 2019. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/mercado/2019/04/governo-decreta-sigilo-sobre-estudos-que-embasam-reforma-da-previdencia.shtml>. Acesso em: 08 de outubro de 2019.

HOW China's 'social credit' system blocked millions of people from travelling. *CBC*, Ottawa, 7 mar. 2019. Disponível em: <https://www.cbc.ca/radio/thecurrent/the-current-for-march-7-2019-1.5046443/how-china-s-social-credit-system-blocked-millions-of-people-from-travelling-1.5046445>. Acesso em: 1 maio 2019.

JOVEM morre após 'gravata' de segurança em mercado na Barra. *G1*, Rio de Janeiro, 14 fev. 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2019/02/14/jovem-e-levado-desacordado-a-hospital-apos-gravata-de-seguranca-em-hipermercado-na-barra-rio.ghtml>. Acesso em: 9 abr. 2019.

LA CHINE étend sa technologie "Sky Net" qui scanne les visages de sa population en une seconde. *France24*, Paris, 27 mar. 2018. Disponível em: <https://www.france24.com/fr/20180327-chine-etend-technologie-sky-net-scanne-visages-population-une-seconde>. Acesso em: 1 maio 2019.

LA POLICE chinoise utilise des lunettes de reconnaissance faciale pour repérer des suspects. *France24*, Paris, 8 fev. 2018. Disponível em: <https://www.france24.com/fr/20180208-police-chinoise-utilise-lunettes-reconnaissance-faciale-reperer-suspects>. Acesso em: 1 maio 2019.

MAIS da metade dos eleitores de regiões que catapultaram Bolsonaro está frustrada, mostra Datafolha. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 7 abr. 2019. Disponível em: <https://painel.blogfolha.uol.com.br/2019/04/07/mais-da-metade-dos-eleitores-de-regioes-que-catapultaram-bolsonaro-esta-frustrada-mostra-datafolha/>. Acesso em: 1 maio 2019.

MAXIMILIAN KOLBE. In: WIKIPEDIA: The Free Encyclopedia. São Francisco, 27 maio 2019. Disponível em: <https://en.wikipedia.org/wiki/Maximilian_Kolbe>. Acesso em: 27 maio 2019.

MAXIMILIAN KOLBE. In: Jewish Virtual Library. Disponível em: <https://www.jewishvirtuallibrary.org/maximilian-kolbe>. Acesso em: 27 maio 2019.

METRÔ de SP terá vigilância com reconhecimento facial. *Folha de São Paulo*, 17 jul. 2019. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2019/07/metro-de-sp-tera-vigilancia-com-reconhecimento-facial.shtml>. Acesso em: 17 jul. 2019.

MORO diz que Brasil terá banco de DNA completo até o fim do governo. *Poder360*, Brasília, 20 abr. 2019. Disponível em: <https://www.poder360.com.br/governo/moro-diz-que-brasil-tera-banco-de-dna-completo-ate-o-fim-do-governo/>. Acesso em: 6 maio 2019.

MORO quer banco de DNA amplo e dados de face, íris e voz de presos; entenda. *UOL*, São Paulo, 5 fev. 2019. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/tecnologia/noticias/redacao/2019/02/05/moro-quer-banco-de-dna-amplo-e-dados-de-face-iris-e-voz-de-presos-entenda.htm>. Acesso em: 6 maio 2019.

NICE va tester la reconnaissance faciale sur la voie publique. *Le Monde*, Paris, 18 fev. 2019. Disponível em: <https://www.lemonde.fr/societe/article/2019/02/18/nice-va-tester-la-reconnaissance-faciale-sur-la-voie-publique_5425053_3224.html>. Acesso em: 1 maio 2019.

POLÍCIA italiana invade QG de ativistas durante a madrugada e deixa 57 feridos. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 23 julho 2001. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mundo/ft2307200101.htm>. Acesso em: 30 março 2019.

RAPPA, O. *Minha Alma*. Mountain View: Google, 2009. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=vF1Ad3hrdzY>. Acesso em: 10 abr. 2019.

REAL ID ACT. In: WIKIPEDIA: The Free Encyclopedia. São Francisco, 1 abr. 2019. Disponível em: <https://en.wikipedia.org/wiki/Real_ID_Act>. Acesso em: 1 abr. 2019.

SAN FRANCISCO proíbe uso de reconhecimento facial por polícia e órgãos municipais. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 14 maio 2019. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2019/05/san-francisco-proibe-uso-de-reconhecimento-facial-por-policia-e-orgaos-municipais.shtml>. Acesso em: 5 jun. 2019.

SAN FRANCISCO Banned Facial Recognition. New York Isn't Even Close. *The New York Times*, Nova Iorque, 18 maio 2019. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2019/05/18/opinion/nypd-post-act-surveillance.html>. Acesso em: 5 jun. 2019.

SEGURANÇA de supermercado mata jovem por sufocamento no Rio. *Sul21*, Porto Alegre, 15 fev. 2019. Disponível em: <https://www.sul21.com.br/ta-na-rede/2019/02/seguranca-de-supermercado-mata-jovem-por-sufocamento-no-rio/>. Acesso em 9 abr. 2019.

ST. MAXIMILIAN KOLBE. Disponível em: <https://maximiliankolbe-paulinengo.weebly.com/significant-people.html>. Acesso em: 27 maio 2019.

VEJA o que se sabe sobre a ação do Exército que matou músico e deixou 2 feridos no Rio. *G1*, Rio de Janeiro, 8 abril 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2019/04/08/veja-o-que-se-sabe-sobre-a-acao-do-exercito-com-morte-no-rio.ghtml>. Acesso em: 8 abr. 2019.

ZHENGZHOU East Railway Station: O primeiro retrato da ferrovia nacional é colocado em confronto real com os óculos da polícia. *Diário do Povo*, Pequim, 5 fev. 2018. Disponível em: <http://vip.people.com.cn/do/userbuy.jsp?picId=7462122&aId=1115454>. Acesso em: 1 maio 2019.