

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Adriana Francisca Souza Pena

Direitos Humanos e Narrativa: reflexões paradoxais sobre a paz

MESTRADO EM DIREITO

SÃO PAULO
2014

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Adriana Francisca Souza Pena

Direitos Humanos e Narrativa: reflexões paradoxais sobre a paz

MESTRADO EM DIREITO

Dissertação apresentada à Banca Examinadora como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Direitos Humanos pela Universidade Católica de São Paulo, sob a orientação do Prof. Dr. Willis Santiago Guerra Filho

SÃO PAULO
2014

Banca Examinadora

Para meu filho, Diogo.

AGRADECIMENTOS

Principalmente, agradeço ao Prof. Willis Santiago Guerra Filho, o responsável pelo meu *desvelamento* para vida. Sua inteligência e sagacidade foram motivo de inspiração plena para a concretização deste trabalho. As aulas, os diálogos e a convivência marcaram, sobremaneira, minha experiência pessoal, acadêmica e profissional.

De modo carinhoso, ao Prof. Wagner Balera, pois em contato com suas aulas tive a possibilidade de conhecer muitos dos textos citados e, em especial, refletir sobre a crítica feita aos tratados de paz neste trabalho. Tenho admiração sincera por sua pessoa.

Ao Prof. Henrique Garbellini Carnio, pelo estímulo na investigação metodológica e filosófica apresentada na dissertação e pelos intensos diálogos sobre o tema.

Ao meu filho Diogo, pelo companheirismo e apoio em todos os momentos

Direitos Humanos e Narrativa: reflexões paradoxais sobre a paz

Adriana Francisca Souza Pena

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo trazer à luz a evidência de que a relação entre estados-nações dominantes, estados-nações dominados e os direitos humanos está, hoje, apresentada de forma distorcida: o ente soberano que surgiu para tutelar os interesses das nações, na prática, quando atua, o faz como agente de coação. A constatação é a de que vivemos num estado de exceção, num estado de guerra, no qual o poder bélico e econômico domina o mundo do medo. Utilizando o pensamento de Walter Benjamin e a sua noção de *Erfahrung* (travessia), bem como a crítica ao mitologema da soberania e à teoria do contrato social pretendemos mostrar a necessidade de uma mudança comportamental por meio da educação para a paz, com o objetivo de formar uma cultura para paz e não um programa institucional que normatize a guerra, como ocorreu com a produção dos tratados de paz e as instituições a partir deles criadas, em especial, no período da segunda guerra mundial.

Palavras-chaves: guerras mundiais, tratados de paz, Walter Benjamin, Erfahrung, soberania, exceção

Human Rights and Narrative: paradoxical reflections about peace

Adriana Francisca Souza Pena

ABSTRACT

The present work has the aims to bring to light evidences that the relationship between the dominant nation-states, dominated nation-states and human rights is today presented in a distorted way: the sovereign entity that was created to protect the interests of nations, in practice, when acts, does so as an agent of coercion. The situation is that we live in a state of emergency, a state of war in which the military and economic power dominates the world of fear. Using the writings of Walter Benjamin and his notion of Erfahrung (crossing) as well as the critique of mythologem of sovereignty and social contract theory we intend to show the need for behavioral change through education for peace with the aim of forming a culture of peace and not an institutional program that will regulate the war, as occurred with the production of peace treaties and institutions created from them, especially in the period of World War II.

Key-words: world wars, peace treaties, Walter Benjamin, Erfahrung, sovereignty, exception

SUMÁRIO

I. INTRODUÇÃO.....	11
CAPÍTULO 1. O EVENTO HUMANO E SUA NARRATIVA HISTÓRICA.....	17
1. Narrativa histórica, realidade e verdade.....	17
2. A Narrativa e a Proposta de um Resgate Histórico.....	29
2.1 <i>As Comunidades Primitivas e sua Forma de Relacionamento Social</i>	32
2.2 <i>A Troca, O Potlacht</i>	39
3. Crédito e Crença.....	44
CAPÍTULO 2. PAZ, ECONOMIA E SOCIEDADE.....	49
1. A Sociedade, o <i>Múnus</i> e a Economia.....	49
2. A Composição do Estado.....	50
3. Soberania, Violência e Paz.....	57
3.1 <i>Sociedade Moderna, Bando e Biopolítica</i>	64
3.2 <i>Medialidade, Violência e Biopolítica</i>	69
CAPÍTULO 3. PAZ E NARRATIVA HISTÓRICA.....	72
1. Os Concílios Ecumênicos e as Relações Políticas.....	72
1.2 <i>Roma, Constantino e o Cristianismo</i>	76
1.1.1 <i>O Dogma da Santíssima Trindade</i>	77

1.1.2 A Igreja nos Séculos XI e XII: Latrão e Trento.....	80
2. Economia e Paz.....	83
2.1 Da Primeira para a Segunda Guerra Mundial.....	89
CAPÍTULO 4. A SEGUNDA GUERRA MUNDIAL E OS CRITÉRIOS DE PAZ DEFINIDOS NA ENCÍCLICA <i>PACEM IN TERRIS</i>	93
1. A Paz e a Encíclica <i>Pacem in Terris</i>	93
2. Os Critérios de Paz definidos na Encíclica <i>Pacem in Terris</i> relacionados à Segunda Guerra Mundial.....	94
3. Entre a Guerra e a Paz.....	97
CAPÍTULO 5. O DESAFIO DO NOSSO TEMPO.....	104
1. A Profanação do Direito e do Capitalismo.....	104
2. O Capitalismo como Religião.....	105
3. A Economia Fetichista: o capitalismo religiosamente exercido.....	106
3.1 O Culto.....	107
3.2 A permanência do culto: sem trégua e sem piedade.....	108
3.3 Sem expiação e com culpa.....	109
4. Seria possível uma cultura para paz?.....	112
CONCLUSÃO.....	119
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	126

Toda violência como meio é ou instauradora ou mantenedora do direito. Se não pode reivindicar nenhum desses predicados, ela renuncia por si só a qualquer validade. Daí resulta que toda violência como meio, mesmo no caso mais favorável, participa da problemática do direito em geral. E mesmo que, nesta altura da investigação, não se possa enxergar com certeza o alcance dessa problemática, o direito, depois do que foi dito, aparece sob uma luz ética tão ambígua, que se impõe naturalmente a pergunta se não existiriam outros meios, não-violentos, para a regulamentação dos interesses humanos em conflito. A pergunta obriga, sobretudo, a constatar que uma resolução de conflitos totalmente não-violenta jamais pode desembocar num contrato de direito.

Walter Benjamin. *Crítica da violência*

I. INTRODUÇÃO

Profanação do improfanável, (des)sacralizar o mercado de consumo e a sociedade do medo, entendendo seus conteúdos paradoxais. Parece ser esta a única opção para a conquista da paz duradoura. Como analisar o direito à paz ou simplesmente a paz, que para o direito parece tão distante e, ao mesmo tempo, tão evidente e necessária? Como verificar no Estado ou nas Nações a obrigatoriedade na promoção dessa tal paz? Existe paz na desigualdade? Qual a tarefa dos Estados na efetivação dos direitos humanos? O que é o direito à paz que tanto pregamos e idealizamos? O que é o humano?¹

As perguntas filosóficas, como as elencadas acima, parecem fugir ao senso comum, parecem perguntas ociosas ou como muitos apregoam: “A filosofia é a ciência pela qual e sem a qual o mundo permanece tal e qual”, ou “o filósofo é uma pessoa em um quarto escuro, com vendas nos olhos procurando um gato preto que não está lá”.

Tais perguntas dão a impressão de ociosas, pois muitos questionam sobre a sua necessidade na efetivação de mudanças do mundo exterior, mas por trás de tais questionamentos aparentemente inocentes está o pensar filosófico, que não aceita as coisas como estão postas, prontas e acabas.

Karl Jaspers, em seu tratado de filosofia coloca a seguinte questão: o que é uma pergunta filosófica? E o filósofo alemão conclui que perguntas filosóficas fazem dois tipos de pessoas: as crianças e os metafísicos. E aproxima os dois. Ainda como destaca Jaspers, a palavra grega *philósophos* surge já marcando uma diferença e mesmo uma oposição a *sóphos*.

¹ Inicialmente, explica-se que a formatação do texto em seus aspectos estruturais seguiu as indicações feitas pelo orientador. De modo geral elas correspondem ao padrão da ABNT, as diferenças ocorrem em algumas formas de fonte, pontuação e espaçamento das notas de rodapé, citações no corpo do texto, citações em recuo, citações em língua estrangeira e na ausência de uso de *idem* e *ibidem*, dando preferência, quando fosse o caso de sua utilização, à repetição do nome do autor e da obra, bem como a indicação da página.

Se trata del amante de conocimiento (del saber) a diferencia de aquel que estando en posesión del conocimiento se llamaba o sabio. Este sentido de la palabra ha persistido hasta hoy: la busca de la verdad, no la posesión de Ella, es la esencia de la filosofía, por frecuentemente que se la traicione en el dogmatismo, esto es, en un saber enunciado en proposiciones, definitivo, perfecto y enseñable. Filosofía quiere decir: ir de camino. Sus preguntas son más esenciales que sus respuestas, y toda respuesta se convierte en una nueva pregunta.²

Na esteira desse pensamento, Willis Santiago Guerra Filho elucida muito bem que, na verdade, não encontramos a resposta da questão o que é a filosofia através de enunciados históricos sobre as próprias definições da filosofia, mas através do diálogo com aquilo que nos foi transmitido como ser do ente. Nessa perspectiva, o autor evidencia ainda a possibilidade de definir alguns atributos da filosofia que a distinguem claramente da ciência em seu sentido tradicional de ser praticada.

O primeiro seria sua *reflexividade*. A filosofia, se coloca como objeto a ser conhecido por ela própria, e, talvez como consequência da colocação de um problema dessa natureza. Isto leva a identificação do segundo atributo, a *circULARIDADE*, para indicar o fato (como apontado exemplarmente por Karl Jaspers na obra anteriormente indicada) de que não há, em filosofia, como há na ciência, um “progresso do conhecimento”, pois sempre se volta às mesmas questões, que em tempo e lugar diferentes requerem respostas diversas, sem que, por isso, perca-se o interesse pelas respostas dadas pelos filósofos de outros tempos e lugares, mas ao contrário, pois dessas respostas, ao se recolocarem as perguntas que a suscitaram, extraem-se esclarecimentos antes ainda não percebidos.

Esta noção de incluir até a si mesma como objeto de estudo indica outra característica da filosofia que é a busca da *totalidade* das explicações. A tudo pretender explicar, numa investigação globalizante, ao contrário da ciência, com sua marcada tendência à especialização e fracionamento do conhecimento. Por fim,

² JASPERS, Karl. *Introducción a la filosofía*. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1953, p. 11-12.

essa circunstância de a filosofia colocar a si mesma como uma questão para ela resolver, ela assume um *caráter aporético*, pois as aporias, são questões que têm a si mesmas como objeto, donde não se poder realmente solucioná-las.³

Se para os filósofos, as perguntas são mais importantes que as respostas e, estas últimas convertem em uma nova pergunta, voltamos à resposta de Jaspers, com a seguinte pergunta. Porque as crianças fazem perguntas filosóficas?

A resposta à pergunta acima fazemos utilizando aula ministrada pelo Professor Tércio Sampaio Ferraz, no curso de pós-graduação de direito da PUC/SP. Talvez a gente possa entender o questionar filosófico a partir do perguntar da criança. Quando nascemos, ingressamos em um mundo que já existia de uma forma organizada antes de chegarmos, de tal maneira que o contato com ele se dá por um instrumento organizado que é o primeiro instrumento da criança. A língua que aprende.

A criança ingressa nessa língua que já vem pronta, nada se cria neste aprendizado que, como todo aprendizado, envolve uma porção de resistências e agressões.

Logo, a criança aprende a língua de forma agressiva e, na medida em que vai crescendo essa resistência é perdida. A grande maioria dos adultos aceita as coisas como estão previamente e organizadamente colocadas. A criança faz perguntas aparentemente ingênuas como por exemplo: porque o céu é azul? Já o adulto, introduzido e acomodado na linguagem por meio de processos disciplinadores, apenas diz que o céu está nublado.

O que faz o adulto deixar de fazer as perguntas aparentemente ingênuas é a força disciplinar que exerce a família, a sociedade e os outros ambientes previamente postos em seu meio de convivência.

³ GUERRA FILHO, Willis Santiago e CARNIO, Henrique Garbellini (col.). *Teoria da ciência jurídica*. 2 ed., São Paulo: Saraiva, 2009, p. 3 e 4.

Jaspers diz que essa capacidade para perguntas aparentemente ingênuas volta para os metafísicos, mas não só os filósofos e as crianças são capazes dessas perguntas aparentemente ociosas, também as fazem os neuróticos.

Nessa medida, há uma aproximação do pensar filosófico com o pensamento neurótico: “(...) *é o início de certas doenças mentais quando há revelações metafísicas espantosas, cuja forma e linguagem nem sempre é, aliás, de molde a que sua expressão tenha um valor objetivo (...)*”.⁴

Tais colocações fazem da filosofia uma disciplina que mistura a ingenuidade da criança com um pouco do comportamento neurótico daqueles que insistem em fazer perguntas para as quais não se tem a resposta. Comportamentos que rompem o véu sob o qual habitualmente vivemos. A filosofia faz surgir a inquietude e o pensar filosófico ocorre quando se quebram os limites que constroem a verdade e esta se manifesta de uma maneira que nos perturba.

O filósofo tem um pouco desses dois tipos acima: a criança e o neurótico⁵, porque diante das realidades nomeadas e disciplinadas, monta o seu vocabulário para falar de questões aparentemente ingênuas e que perturbam. E perturbam por quê? Perturbam a maioria dos adultos exatamente por serem aparentemente evidentes, sonhadoras e irritantes, portanto, desnecessárias para os adultos acomodados.

As perguntas objeto do estudo aqui empreendido vão de encontro ao óbvio, por essa razão parecem ociosas. Alguns podem perguntar – qual a importância da paz para o direito? Qual a ligação entre paz e Estado? Outros tantos vão simplesmente afirmar que a paz é utopia, logo desnecessário o seu estudo.

O objetivo da dissertação é trazer à luz a evidência de que a relação entre Estados-Nações dominantes, Estados-Nações dominados e os direitos humanos está, hoje, apresentada de forma distorcida: o ente soberano (macho alfa

⁴ JASPERS, Karl. *Introdução ao pensamento filosófico*. São Paulo: Cultrix, 1965, p. 64 e segs.

⁵ Esta afirmação foi apresentada e desenvolvida em uma aula expositiva do prof. Tércio Sampaio Ferraz Jr na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP.

que exige ser cultuado) que surgiu para tutelar os interesses das nações, na prática, quando atua, o faz como agente de coação. Vivemos num Estado de Exceção, num Estado de Guerra no qual o poder bélico e econômico domina o mundo do medo.

A dissertação tem a pretensão de ultrapassar as esferas dos discursos teóricos e acadêmicos, trazendo fatos concretos e, desse modo, procurando intervir de forma responsável e eficiente na transformação da sociedade, contribuindo para o início de uma constatação da necessidade de uma mudança comportamental por meio da educação para a paz, com o objetivo de formar uma cultura para paz e não um programa institucional que normatize a guerra como foi a criação da ONU e a produção dos diversos tratados de paz.

O “Estado de Exceção no qual vivemos”⁶ tem que ser delimitado, caracterizado, denominado, colocado aos olhos de todos e extirpado, sob pena de, se demormos demais para alterarmos esta situação, perdermos o resto de democracia e liberdade que nos sobrou.

Para comprovar nossa premissa desenvolvemos o discurso partindo da questão sobre o homem e o surgimento das comunidades e, conseqüentemente do direito, da justiça, da guerra e paz.

Resolvemos fazer o corte metodológico nas formas primitivas de convívio, certos de que uma ciência, para ser satisfatória, não tem a necessidade de

⁶ A frase é tomada do filósofo Walter Benjamin em sua 8ª. Tese sobre o conceito de História, “A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade. Nesse momento, perceberemos que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção; com isso, nossa posição ficará mais forte na luta contra o fascismo. Este se beneficia da circunstância de que seus adversários o enfrentam em nome do progresso, considerado como uma norma histórica. O assombro com o fato de que os episódios que vivemos no séculos XX “ainda” sejam possíveis, não é um assombro filosófico. Ele não gera nenhum conhecimento, a não ser o conhecimento de que a concepção de história da qual emana semelhante assombro é insustentável”. Cf. BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 7 ed., São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 226 e ainda, entre nós, um texto intitulado exatamente com essa frase, GUERRA FILHO, Willis Santiago. “O estado de exceção em que vivemos”. Texto de comunicação apresentada em 05.11.2005 no GT de Direito e Política do Encontro Anual do Conselho de Pesquisa e Pós-graduação em Direito (CONPEDI), realizado em Fortaleza, CE. Disponível em: <http://www.conpedi.org.br/manaus/arquivos/anais/XIVCongresso/099.pdf>. Acesso em 5.12.2013.

ir tão longe atingindo milênios, mas é preciso, para haver a progressão do conhecimento sobre o objeto de estudo, que ele seja delimitado sob uma ótica estável, com qualidades próprias e bem definidas, as quais se deseja explicar.

O objeto de estudo por um lado é a demonstração da transformação da ideia do Estado como tutor dos interesses do indivíduo e da coletividade, para a realidade do Estado de Exceção, questionando, assim, a possibilidade de aproximação do Estado ao cumprimento de seu fim: o bem comum dos indivíduos e a paz entre os povos.

Iniciamos a qualificação do objeto delimitado, no período no qual o Estado, como hoje se apresenta, ainda não existia – qual seja o período das comunidades primitivas –, depois descrevemos as formas e os motivos que justificaram o surgimento do Estado passando pelas prerrogativas estatais e seus vícios (os quais transformam as prerrogativas em privilégios) para, ao final, chegarmos à motivação de toda a transformação do Estado Tutor para o Estado Repressor, qual seja, o que promove o capitalismo. Nas conclusões a tarefa será a de profanar o capitalismo e o direito.

Não temos como falar em origem sem inserirmos o mítico, por essa razão o presente estudo tem um capítulo dedicado às bases mítico-religiosas do Direito, da justiça, da guerra e da paz.

A justiça e o direito têm fundamento mítico na autoridade, ou seja, há sempre uma força e um apelo à crença. Por essa razão inserimos o tópico sobre crédito e crença.

A nossa intenção é demonstrar que o Estado está envolto num contexto no qual o culto ao capitalismo é a finalidade e o meio de todos os seus atos. Com isso surge à tona a perquirição do fato deste ente público ter sido instituído com a finalidade de proporcionar o bem estar social.

A temática aborda diversos ângulos do Estado e seu relacionamento com a sociedade, iniciando com um histórico desta última, relacionando-a com o

desenvolvimento do Estado e a forma de gestão da coisa comum, destacando a utilidade dos temas no caminho da efetividade do primado da justiça, do bem comum e da paz duradoura.

Na sequência enfrenta-se o assunto da paz e sua narrativa histórica, finalizando o capítulo com o discurso sobre o direito à paz, para, então, chegarmos a uma reflexão relacionada aos tratados de paz e à ONU.

Por sua vez, no último capítulo, lançamos o desafio do nosso tempo: descortinar, trazer à luz, mostrar o “macho alfa”, quem ou o que é o “rei” para o qual devemos prestar culto. Acreditamos que ao profanar o “rei”, trazendo-o para o uso comum poderemos iniciar uma verdadeira cultura de paz por meio de uma educação para a paz.

Hoje vivemos num Estado Internacional de Exceção, no qual a palavra paz foi banalizada e o Estado Dominante, cada vez mais omisso e coator, estabelece a sociedade do medo e da desigualdade social.

O ideal de paz e de satisfação das pretensões deduzidas na esfera internacional no menor espaço de tempo possível representa o grande desafio da sociedade moderna. Criar uma cultura de paz é a única forma de garantir a paz de forma célere, precisa, e principalmente duradoura.

A dissertação demonstra que o Estado Internacional em vez de tutor dos interesses e direitos da pessoa humana transformou-se (ao ser criado com essa finalidade) em agente coator a serviço dos Estados Dominantes.

As Nações precisam de um Organismo Internacional com programa específico de paz e educação para a paz, que não traga a mácula de sua origem nas guerras, como aqueles hoje existentes, como desta que é a principal delas, a ONU.

CAPÍTULO 1. O EVENTO HUMANO E SUA NARRATIVA HISTÓRICA

1. Narrativa histórica, realidade e verdade

Usualmente se busca na história da humanidade uma explicação para o presente por meio da experiência transmissível e da memória comum. Pensar na história da sociedade, de seus conceitos e instituições não é tarefa simples e ficar detido apenas na sua noção cronológica é o exercício de uma metodologia que não se apresenta suficiente, pois acaba por projetar uma forma de análise que deixa escapar a procedência dos acontecimentos.

Com efeito, o esforço de enfrentar aqui o que designamos por *apresentação* histórica, deve aceitar e acolher, justamente, o que há nela de não evidente, de não *monumental*.⁷ Tal esforço leva em conta o questionamento entre temporalidade, verdade e linguagem.

⁷ Para Friedrich W. Nietzsche, pensador que propõe a noção de uma “história monumental”, esta representa nada mais que uma coletânea de efeitos em-si, que não atinge o âmago da veracidade. “Somente se a Terra iniciasse sempre de novo sua peça de teatro depois do quinto ato, se estivesse firmemente estabelecido que o mesmo nó de motivos, o mesmo *deus ex machina*, a mesma catástrofe, retornassem a intervalos determinados, poderia o forte desejar a história monumental em toda sua *veracidade* icônica, isto é, cada fato precisamente descrito em sua especificidade e singularidade: provavelmente, portanto, não antes que os astrônomos se tenham tornado outra vez astrólogos. Até então, a história monumental não poderá usar daquela veracidade total: sempre aproximará, universalizará e por fim igualará o desigual; sempre depreciará a diferença dos motivos e das ocasiões, para, à custa das *causas*, monumentalizar os *effectus*, ou seja, apresentá-los como modelares e dignos de imitação: de tal modo que, porque ela prescinde o mais possível das causas, poderíamos denominá-las, com pouco exagero, uma coletânea de ‘efeitos em si’, de acontecimentos que em todos os tempos farão efeito. Aquilo que é celebrado nas festas populares, nos dias comemorativos religiosos ou guerreiros, é propriamente um tal ‘efeito em si’: é ele que não deixa dormir os ambiciosos, que está guardado como um amuleto no coração dos empreendedores, e não a conexão verdadeiramente histórica de causas e efeitos que, completamente conhecida, só provaria que nunca sairá de novo um resultado exatamente igual no jogo de dados do futuro e do acaso”. Cf. NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Considerações extemporâneas *in Os Pensadores* (col.), 1974, vol. XXXII, p. 69. “As vantagens e desvantagens da história para a vida” é indicado por Benjamin como epígrafe do 12º § de seu “Sobre o conceito da história”, justamente na passagem em que Nietzsche

Quanto ao problema da temporalidade podem ser propostas para a reflexão as seguintes questões.

Como transmitir algo não experimentado, se a filosofia está voltada para a busca do real e verdadeiro? Qual a solução para comprovar a verdade da narrativa se nada testemunhamos dos fatos e mais, se há fatos que são intestemunháveis? Como atravessar a distância, a um só tempo espacial e temporal, entre o passado e o presente, guardando coerência entre os fatos vividos e os descritos?

O esclarecimento dessas questões envolve a problemática da transmissão do conhecimento pela tradição e, necessariamente, o reconhecimento de seu esfacelamento nos tempos atuais.

Quanto ao problema da verdade, o movimento é o mesmo da questão da temporalidade: será a história contada, aquela que interessa, somente, aos vencedores? Como contar a história sob o ângulo dos que perderam as guerras e embates em geral?

O centro dessa reflexão será conduzido pela filosofia da linguagem. A linguagem é exatamente o ponto de articulação, de conjectura, para o raciocínio do empreendimento de se superar uma história iconoclasta.

O apego na possibilidade de uma apresentação histórica dos fatos, representa, justamente, a proposta de uma história apresentada e não vivida. Nas comunidades primitivas os eventos humanos eram transformados em narrativas, as quais eram transmitidas de forma oral de gerações em gerações.⁸

indica que precisamos da história não como precisam dela os ociosos que passeiam na jardim da ciência. Cf. BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 7 ed., São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 228.

⁸ Para Flusser, na língua há um aspecto pretendido pelo sábio que pode ser descrito como “mágico” ou “santo”, sendo “[...] bom lembrar, nesta oportunidade que os chamados povos primitivos, aqueles portanto que mais próximos estão da origem (se é que primitivo e original são conceitos aparentados), conferem à língua um poder supremo. O mero conhecimento do nome de um inimigo confere poder sobre ele [...]” FLUSSER, Vilém. *Língua e realidade*. 3 ed., São Paulo: Annablume, 2007, p. 35.

Hoje com a dinâmica do mundo essa forma de transmissão de conhecimento foi perdida e a humanidade além de correr o risco de perder sua memória e afundar-se na extinção, passa por um sério desarranjo de conceitos que foram originalmente criados, mas cujas finalidades originárias se perderam, evidenciando a época atual; técnico-científica, pós-moderna, como aquela em que as respostas antes dadas não dão mais conta dos problemas atuais. É o que já anunciava claramente Walter Benjamin e, a seu modo, também Vilém Flusser, como veremos em seguida.

Para Heródoto, identificado por alguns como o “pai da história” e o primeiro filósofo grego a considerar o passado como um problema filosófico - capaz de revelar o comportamento humano -, a memória narrativa evitava o esquecimento das obras admiráveis e das terríveis barbáries.⁹

Essa relação entre memória narrativa e esquecimento deve, certamente, ser pensada na composição entre a verdade e a temporalidade.

Vilém Flusser identifica muito bem a engenhosidade do espírito humano em tentar compreender, governar e modificar o mundo a partir da identificação de uma ordem. Pela estrutura grega de nossa civilização – e mesmo as civilizações não dependentes dos gregos - ele identifica um movimento fundamental para o conhecimento, a relação entre aparência e realidade e deles surgem três objeções, a saber: as que negam a capacidade do espírito de penetrar nas aparências (o ceticismo, chamado de “objeções epistemológicas”), as que negam a “realidade” (o niilismo, chamado de “objeções ontológicas”) e as que afirmam a impossibilidade de articular e comunicar a penetração (o misticismo, chamado de “objeções religiosas”).¹⁰

⁹ Em sua conhecida obra “Os nove livros da história” Heródoto expõe já no primeiro as causas do conflito (Guerras Médicas), tratando as diferenças e enfrentamentos que se produziram entre gregos e bárbaros. O interessante é notar como sua obra literária representa uma composição aberta, não operando de modo retilíneo, que intercala todo o tipo de digressões seu argumento central. Cf. HALICARNASSO, Heródoto. *Historias*. Libro I-IV, Madrid: Akal ediciones, 1994.

¹⁰ FLUSSER, Vilém. *Língua e realidade*, cit., p. 32.

Há, segundo o autor, uma certa impossibilidade de escapar desse clima de objeções, mas sim, a possibilidade de enfrentá-lo, de se aclimatar a ele, de viver nele.

[...] Se soubermos o que buscamos quando procuramos o conhecimento, a realidade, a verdade, e se soubermos da forma mais clara possível, as objeções articuladas dos cétricos e niilistas e a objeção muda do misticismo perderão o seu terror e tornar-se-ão suportáveis. Verificaremos que o *conhecimento*, a *realidade* e a *verdade* que essas objeções pretendem negar não são aqueles que buscamos [...]¹¹

A delimitação do que aqui se busca não pretende permanecer no campo das objeções dos cétricos, dos niilistas e do misticismo. Há a pretensão de deixar a estrutura que buscamos não capturada pelas objeções apontadas.

Buscamos neste capítulo justificar a possibilidade da apresentação histórica dos fatos sociais comprometidos com a verdade e a realidade.

As primeiras objeções que enfrentamos são as epistemológicas, defendidas pelos cétricos, os quais sentenciam que a realidade é incognoscível, ou porque ela não existe ou porque não passa de uma convenção de determinado grupo social. Para os adeptos de tal teoria até mesmo a simples tradução de um texto apresenta várias indeterminações, o mundo é formado por experiências, logo há a impossibilidade da justificação do conhecimento.

Hume, filósofo precursor do empirismo cétrico, elabora a questão da impossibilidade da justificação do conhecimento por meio da experiência vivida. Para que uma ideia seja justificada é necessário que ela possa ser assentada em uma impressão e esta impressão somente será entendida por meio da transposição do pensamento da causa ao efeito. Essa transposição ocorre da experiência repetida e do hábito.

¹¹ FLUSSER, Vilém. *Língua e realidade*, cit., p. 33.

A proposta de Hume era a de transferir a conexão entre causa e efeito da esfera do objetivo para a esfera do subjetivo, fazendo assim da existência de um problema ontológico um problema epistemológico. O referido autor propõe uma separação do problema da causalidade em componentes ontológicos e epistemológicos partindo da ideia de que na natureza não há causalidade no sentido de uma conexão necessária, mas apenas uma sucessão regular dos fatos.

A ideia de uma lei geral da causalidade conforme a qual causas similares produzem necessariamente efeitos similares era meramente um hábito de pensamento que partindo da observação constante de sucessões regulares acabou se tornando uma imutável convicção.

Daí que se apresenta, assim, seu projeto de uma reconciliação entre liberdade e necessidade que, a nosso ver, precisa de ser superada.

[...] Prosseguindo, porém, neste projeto de reconciliação relativo à questão de liberdade e da necessidade – a questão mais controversa da metafísica, ela própria a mais controversa das ciências –, não são necessárias muitas palavras para provar que toda a humanidade sempre esteve de acordo em relação com a doutrina da liberdade, assim como em relação à da necessidade, e que toda disputa, também nesse aspecto, tem sido até agora meramente verbal [...] ¹²

Com relação às objeções articuladas pelos niilistas, denominadas ontológicas, essas situam a verdade em um além mundo e negam a existência de Deus, negando também a realidade que se encontra na dimensão da própria convivência humana, pois mesmo se não existisse Deus é fato que este se manifesta de algum modo no homem e em sua sociabilidade.

Por último, as objeções religiosas, próprias do misticismo, as quais não admitem a comunicação e a penetração do espírito nos fatos. O saber místico é

¹² HUME, David. *Investigação sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Trad.: José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: UNESP, 2003, p. 23.

intransferível, silencioso, intuitivo e dispensa prova, portanto, totalmente velado e misterioso sendo baseado na necessidade de uma crença.

A estrutura que procuramos mostrar para justificar a possibilidade da narrativa histórica do desenvolvimento da sociedade, a partir de tudo que foi exposto, é a que se identifica com a língua, esta entendida como estrutura originária de um “mundo” restrito, no qual o conhecimento, a realidade e a verdade são seus aspectos. A realidade do momento da criação do presente texto é uma, já na sua leitura teremos uma nova realidade.

Vilém Flusser sintetiza o raciocínio acima traçado da seguinte forma:

[...] É este o significado ontológico da expressão do homem como *zoon politikon*. A sociedade é real como conversação, e o homem real como intelecto participando dessa conversação. Neste sentido, podemos dizer que a sociedade é a base da realidade, e que o homem é real somente como membro da sociedade. No entanto, nesta perspectiva, a língua se revela como sendo a essência (e não instrumento) da sociedade [...].¹³

Aqui está presente a ideia da narração como constituinte da palavra que evoca e recorda, que refigura e confere sentido.

[...] É a palavra que conduz à mediação entre ordem e estabilidade do discurso e o desacordo e a fragilidade da experiência temporal. Vale reafirmar, nesse sentido, que os gregos antigos tinham uma aguda consciência da relação entre temporalidade dos homens mortais e aquele trabalho da rememoração narrativa. A mortalidade dos homens constituía mesmo o pressuposto da tarefa de rememorar e narrar, de fazer perdurar, na memória e pelo discurso, os feitos humanos, sempre perecíveis porque marcados pela finitude de seus autores – não por acaso, essa importantíssima tarefa de rememoração narrativa como função ritual, os gregos antigos a atribuíram inicialmente ao

¹³ FLUSSER, Vilém. *Língua e realidade*, cit., p. 50.

poeta e, mais adiante, já em sua forma laicizada, ao historiador. O poeta cego inspirado pelas musas, filhas da deusa Mnenosyne, é, como o adivinho, um vidente e um mestre da palavra e, nessa condição, vê o invisível e canta o passado épico. Com Heródoto, o historiador (*hístor*) define-se como aquele que testemunhou os acontecimentos passados e por isso pode recordá-los e relatá-los [...] ¹⁴

Se para os cétricos o conhecimento é justificado pela experiência, se para os niilistas o conhecimento não é passível de justificação, pois é um além mundo e, para os místicos o conhecimento é individual e silencioso. Propomos, então, por óbvio, não a busca da verdade absoluta, mas o exercício argumentativo voltado para a busca do real verdadeiro das ideias, no imenso território de investigação e descoberta no qual as verdades filosóficas refiguram o real. Ultrapassamos as objeções dos cétricos utilizando a experiência para (re)contar a história, mas experiência como *Erfahrung*, tal como Benjamin a entende.

Para desenvolver, então, a proposta aqui pretendida tomamos a noção de experiência (*Erfahrung*) como pensada por Walter Benjamin.

A palavra em alemão *Erfahrung* remete à noção de travessia. Etimologicamente, experiência vem do latim *ex-periri*, que quer dizer provar, experimentar. Em francês, *éprouver*. O radical de *ex-periri* é *periri*, que significa *periculum*, *péril*, *danger*, *perigoso*. A raiz indo-europeia é *per*, a qual se liga à ideia de travessia e secundariamente à noção de prova. Trata-se de uma travessia arriscada. *Erfahrung*, no alemão, contém a soma de travessia (*fahren*) e de perigo (*gefahr*).

Nas palavras do escritor Walter Benjamin, *Erfahrung* é a experiência (real ou acumulada), sem a intervenção da consciência. É o conhecimento obtido através de uma experiência que se acumula.

¹⁴ OLIVEIRA, Luís Inácio. *Do canto e do silêncio das sereias: um ensaio à luz da teoria da narração de Walter Benjamin*. São Paulo: EDUC, 2008, p. 44. Seria interessante também a consulta ao pensamento de “compreensão narrativa” em Ricoeur. Cf. RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*. Vol 1. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 124-155.

Na realidade *Erfahrung* representa um conceito fundamental no pensamento de Benjamin, percorrendo seus escritos desde a juventude, até os profundos ensaios dos anos 30, incluindo-se nestes “O narrador”, “Experiência e pobreza” e “Teses sobre a história”.

Por mais que a noção de experiência transforme-se ao longo de sua reflexão, ela traz em si um caráter que pode ser considerado ambíguo, a saber, em alguns momentos Benjamin se apresenta de forma crítica radical ante a ideia de uma grande experiência vinculada à tradição, já, em outros, ele explora a degradação da experiência tradicional no mundo moderno e o vazio deixado por sua perda.

Daí que se verifica a própria ambiguidade do *desencantamento do mundo* que caracteriza a modernidade. O processo dialético entre a degradação da experiência, o fracasso da narração como processos de ruptura ligados, todos, à dessacralização que tem lugar no mundo moderno, produzem, por outro lado, a decomposição da base segura da tradição e, por outro, comportam uma dimensão de abertura e irrupção do novo.¹⁵

Na teoria da narração de Benjamin é decisiva a importância da noção da *Erfahrung*. Em seu texto “O narrador” o referido conceito passa a ocupar lugar central e isso remete diretamente à compreensão de como o autor constrói toda sua teoria da narração ancorada em sua reflexão sobre a história. Em “O narrador” a centralidade de *Erfahrung* é tomada de forma nuclear, pois o ponto da reflexão benjaminiana é exatamente sobre a história e a possibilidade de sua narração.¹⁶

A problemática principal que se ocupa Benjamin é a irrevogável destruição da experiência tradicional do mundo capitalista moderno e desconcertante mutismo do homem moderno que se tornou incapaz de contar histórias e transmitir algo reconhecível e confiável.

¹⁵ OLIVEIRA, Luís Inácio. *Do canto e do silêncio das sereias*, cit., p. 89-91.

¹⁶ BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*, 7 ed., São Paulo: Brasiliense, 1994.

Em “O narrador” Benjamin faz dissolver a ideia na modernidade da dissolução de experiência comunicável e seu apelo entre comunidade tradicional e sociedade moderna dá o tom da sua análise. A ideia de uma comunidade tradicional é referida por Benjamin como a de comunidades artesanais pré-capitalistas que seriam encontradas no mundo épico antigo descrito nos poemas de Homero.

Na oposição rígida entre comunidade tradicional e sociedade moderna Benjamin se volta para a ideia de uma forma de vida comunitária, pondo-se, certamente, o problema do sentido de tradição, um sentido entendido como caminho.

No pequeno texto *A caminho do planetário* que encerra o seu livro *Rua de mão única*, Benjamin explora ainda mais essa oposição, referindo-se ao fato de que nada distingue mais a pessoa antiga da moderna que sua entrega a uma experiência cósmica.

Experiência que os modernos mal conhecem, alertando-se que seu naufrágio já fora anunciado no florescimento da astronomia, no começo da idade moderna, em que o trato antigo com o cosmos passa a cumprir-se no modo da embriaguez, sendo ela a experiência na qual nos asseguramos unicamente do mais próximo e do mais distante, e nunca de um sem o outro.

Somente na comunidade pode o ser humano se comunicar em embriaguez com o cosmos e foi o grande cortejo que se fez ao cosmos no exercício do domínio da natureza pelo homem que se cumpriu pela primeira vez, em escala planetária, o espírito da técnica.¹⁷

Com a identificação de que o narrador não está mais presente entre nós – frase que abre seu texto *O narrador* –, homens modernos Benjamin mostra como a experiência de narrar está em vias de extinção na modernidade, sendo cada vez mais raras as pessoas que sabem narrar devidamente. A realidade que se apresenta neste contexto é algo como a privação de uma faculdade que nos parecia segura e inalienável, a faculdade de narrar experiências.

¹⁷ BENJAMIN, Walter. *Rua de mão única*. 6 ed., São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 70.

O interessante é que esta reflexão se assenta exatamente na polêmica do objeto deste trabalho, qual seja, como a experiência das guerras, em especial as mundiais, contribuíram para o processo de extinção da narrativa histórica e com ela a banalização da paz em termos conceituais e mesmo institucionais, como no caso dos organismos internacionais – a exemplo da ONU – criados durante as guerras mundiais para dar conta dos problemas em nível planetário.

Uma das causas desse fenômeno é óbvia: as ações de experiência estão em baixa, e tudo indica que continuarão caindo até que seu valor desapareça de todo. Basta olharmos um jornal para percebermos que seu nível está mais baixo que nunca, e que da noite para o dia não somente a imagem do mundo exterior mas também a do mundo ético sofreram transformações que antes julgaríamos possíveis. Com a guerra mundial tornou-se manifesto um processo que continua até hoje. No final da guerra, observou-se que os combatentes voltavam mudos do campo de batalha não mais ricos, e sim pobres em experiência comunicável. E o que se difundiu dez anos depois, na enxurrada de livros sobre a guerra, nada tinha em comum com uma experiência transmitida de boca em boca. Não havia nada de anormal nisso. Porque nunca houve experiências mais radicalmente desmoralizadas que a experiência estratégica pela guerra de trincheiras, a experiência econômica pela inflação, a experiência do corpo pela guerra de material e a experiência ética pelos governantes. Uma geração que ainda fora à escola de bonde puxado por cavalos se encontrou ao ar livre numa paisagem em que nada permanecera inalterado, exceto as nuvens, e debaixo delas, num campo de forças de torrentes e explosões, o frágil e minúsculo corpo humano.¹⁸

Em seu texto *Experiência e pobreza* Benjamin revolve o campo dessas ideias indicando, no tom de seu messianismo¹⁹, sua continuidade e possíveis

¹⁸ BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*, cit., p.198.

¹⁹ Sobre o tema do messianismo em Benjamin e sua articulação com Giorgio Agamben, cf. HONESKO, Vinícius Nicastro. *O paradigma do tempo: Walter Benjamin e messianismo em Giorgio Agamben*. Revista Filosofia Política do Direito - AGON, Rio de Janeiro, 2009. 3 v.

resultados. Uma forma de miséria – humana – surge com o monstruoso desenvolvimento da técnica, sobrepondo-se ao homem, revelando uma pobreza de experiência não mais privada, mas de toda a humanidade, uma nova barbárie que conduz ao abandono de todas as peças do patrimônio humano, empenhado a um centésimo de seu valor.

O anúncio da crise econômica diante de todos e atrás dela a sombra da próxima guerra, tudo isso como uma parte do processo para um possível preparo da humanidade para sobreviver à cultura, e, quem sabe, no meio tempo do som bárbaro dessa catástrofe, possa o indivíduo, indica Benjamin, dar um pouco de humanidade àquela massa, que um dia, talvez, possa retribuir com juros e com os juros dos juros.²⁰

Essa ideia da barbárie aparece exatamente no § 7º de seu *Sobre o conceito da história* (teses). Nunca houve um momento de cultura que não fosse também um momento de barbárie, e da mesma forma que a cultura não é isenta de barbárie, também não o é o processo de transmissão da cultura.

Nesse contexto é que, na sequência, se revela o afamado § 8º, “a tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade [...]”²¹.

A concepção de história da qual emana o assombro com o fato dos episódios que vivemos no séc. XX é a epifania de uma história que se mostra insustentável.

O esforço intelectual a ser empreendido aqui é exatamente nessa via. A proposta de uma reflexão que se lance para além da tradição e que terá como guia a narrativa histórica. Na condução da *perigosa travessia* desta metodologia pretende-se projetar a crítica da banalização da paz²² – portanto, dos direitos

²⁰ BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*, cit., p. 114-119.

²¹ BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*, cit., p. 226.

²² Cf. BONAVIDES, Paulo. *Curso de direito constitucional*. 26 ed., São Paulo: Malheiros, 2011, cap.

humanos e do próprio sentido do humano – e das instituições surgidas em seu nome, desvelando sentidos e significados encobertos pela tradição, criando novas condições de possibilidade de compreensão e ação para os sombrios tempos atuais.

2. A Narrativa e a Proposta de um Resgate Histórico

Ressalta-se que não é pretensão do trabalho apresentar um estudo aprofundado sobre o conceito de paz. Nessa medida, este não possui estrutura abrangente nem é dividido de forma rígida, embora apresente um discurso de forma sistemática e coordenada. Na realidade a intenção é a de trazer um ponto de vista diferente sobre o posicionamento do Estado em relação ao humano no que se refere às relações de igualdade que outrora existiram entre os indivíduos ou entre os indivíduos que interagem em comunidade.

O estudo aborda a proposta de busca da procedência de nossas convicções, iniciando com o desenvolvimento das formas de convívio entre os povos, fundamentada nas bases mítico-religiosas do direito e do Estado, com o objetivo de chamar a atenção para as duas grandes teias na quais estamos inseridos, chamadas, a saber, sacrifício e alienação.

A busca da origem aqui proposta não pretende ocupar-se de uma noção de indícios cronológicos. Ela está relacionada ao conceito de *Ursprung* de Benjamin. Quem melhor nos ajuda a compreender esta proposta benjaminiana é Jeane M. Gagnebin.

Trata-se muito mais de designar com a noção de *Ursprung*, saltos e recortes inovadores que estilhaçam a cronologia tranquila da história oficial, interrupções que querem, também, parar esse tempo infinito e

indenificado, como relata a anedota dos franco-atiradores (Tese XV) que destroem os relógios na noite da Revolução de julho: parar o tempo para permitir ao passado esquecido ou recalçado surgir de novo (*entspringen*, mesmo radical que *Ursprung*) e ser assim retomado e resgatado no atual. [...] A origem benjaminiana visa, portanto, mais que um projeto restaurativo ingênuo, ela é, sim, uma retomada do passado, mas ao mesmo tempo – e porque o passado enquanto passado só pode voltar numa não-identidade consigo mesmo – abertura sobre o futuro, inacabamento constitutivo. [...] a dinâmica da origem não se esgota na restauração de um estádio primeiro, quer que tenha realmente existido ou que seja somente uma projeção mítica no passado; porque também é inacabamento e abertura à história, surgimento histórico privilegiado, o *Ursprung* não é simples restauração do idêntico esquecido, mas igualmente, e de maneira inseparável, emergência do diferente. Essa estrutura paradoxal é a do instante decisivo, do Kairos, como o veremos várias vezes no decorrer deste texto. A história não é aqui simplesmente o lugar doloroso do declínio ou da Queda que o desejo de restauração queria abolir; tampouco é ela o espaço neutro e homogêneo de uma acumulação contínua e progressiva em vista da salvação. O *Ursprung* não preexiste à história, numa atemporalidade paradisíaca, mas, pelo seu surgimento, inscreve no e pelo histórico a recordação e a promessa de um tempo redimido.²³

Imbuídos dessa noção, este primeiro tópico tem como função demonstrar a passagem do modo de vida igualitário – comum – e instituído pela violência para a convivência de forma desigual entre os homens.

Em primeiro plano vale ressaltar que não há uma linha, uma data específica ou um fato que transformou a vida igualitária em desigualdade entre os

²³ GAGNEBIN, Jean Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 10-14.

homens, mas uma sequência de acontecimentos no tempo. O tópico em tela é o início da viagem sobre a convivência social e não tem como falar em convivência social sem passarmos pela sociologia e a psicologia.

Tentaremos demonstrar uma análise da sociedade, tanto do ponto de vista antropocêntrico quanto estatocêntrico, mas com ênfase na formação e desenvolvimento da sociedade e das relações entre esta e o Estado Soberano Internacional.

Pelo fato de o presente tópico versar sobre “origem” e a questão de termos nos comprometido, no parágrafo anterior, a fazer uma análise da sociedade e seu desenvolvimento, certamente poder-se-ia alegar que temos a obrigação de explicar o objeto do estudo de forma integral, entretanto, a história prova que uma ciência para ser satisfatória não tem a necessidade de ir tão longe atingindo milênios (pois ignoramos onde é possível chegar), mas é preciso, para haver a progressão do conhecimento sobre o objeto de estudo, que ele seja delimitado sob uma ótica estável, com qualidades próprias e bem definidas, as quais se deseja explicar.

Outra colocação importante e que merece explicação diz respeito à busca de informações na sociologia e na psicologia. Podem perguntar os mais céticos: o que tem de importante na psicologia se o objetivo é a demonstração do poder do Estado em contraposição aos anseios do indivíduo? A resposta a esta colocação é uma só: não existe análise completa sem a conjugação das várias esferas do indivíduo.

Para entendermos as comunidades, as quais eram formadas de seres humanos, temos que analisá-las como se nelas tivéssemos vivido (forma antropocêntrica de análise). Um relevante autor que contribui para esse exercício é Marcel Mauss, pois identifica exatamente a necessidade de se pensar sobre a estreita colaboração entre sociologia e psicologia, uma vez que o inconsciente fornece o caráter comum e específico dos fatos sociais. Este é o ponto de partida.

2.1 As Comunidades Primitivas e sua Forma de Relacionamento Social

Para o desenvolvimento deste tema tomamos como base de estudo, primeiramente, Marx e Engels, os quais empreenderam uma obra de síntese sobre a história das comunidades primitivas, partindo da documentação deixada por L.H. Morgan, mas como o regime comunitário primitivo ignorou a escrita, fomos buscar um pouco mais do indivíduo que viveu neste contexto social nas obras do “pai” da etnologia – o sociólogo e antropólogo francês Marcel Mauss.

Engels, em 1884, publica a obra *A origem da família, da sociedade privada e do Estado*²⁴, a primeira obra rigorosamente científica sobre a evolução da comunidades primitiva. O autor inicia a obra citando Morgan e a divisão da história primitiva.

Morgan distingue duas épocas da história primitiva: a selvajaria e a barbárie. A primeira termina com a invenção do arco e das flechas e a segunda começa com a invenção da cerâmica e compreende o nascimento e o desenvolvimento da agricultura e da atividade pastoril. Cada uma destas épocas subdivide-se em três graus: inferior, médio e superior.

As comunidades²⁵ eram formas primitivas de convívio entre os indivíduos, nas quais predominava a igualdade, mas a igualdade como divisão do *múnus ou ônus*, não no sentido métrico ou de regra (a igualdade distributiva de Aristóteles).

Nelas o convívio era traçado por sistema de conexões e equivalências. Os produtos da atividade social – tais como os decorrentes da habilidade técnica, das artes, da estética, da religião –, bem como os produtos manufaturados – tais

²⁴ ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da sociedade privada e do Estado*. 9 ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984, cap. I.

²⁵ Preferimos utilizar a expressão comunidade em substituição à sociedades arcaicas ou primitivas, por não entendermos que houve uma evolução do modo de convivência entre os seres humanos, houve uma alteração no modo de convívio social. Frise-se que as comunidades continuam existindo, mas, atualmente, a sociedade é formada por um conjunto de comunidades e antes (no período da igualdade) a forma de convivência era, somente, em comunidades.

como ferramentas, alimentos, entre outros – eram comparáveis entre si, passíveis de serem transferidos ou substituídos. Aos bens eram atribuídos valores de troca e a troca era o denominador comum de um grande número de atividades sociais, as quais pareciam heterogêneas entre si.

As trocas eram efetuadas em grandes cerimônias em que se era preciso *dar, receber e retribuir*.

Em sua natureza, essa obrigação (de troca: dar, receber e retribuir) possui uma característica de relação jurídica (direito). E essa relação jurídica ocorre com o apoio da magia.

A magia²⁶ está presente na comunidade na medida em que o homem, na origem, somente pensava em termos mágicos, constituindo assim, toda vida mística e científica da comunidade. Nas comunidades a unidade do todo é mais real que cada uma das partes e o ato mágico funciona como juízo das atividades sociais.

Ocorre que, como a magia não precisa de interlocutor e sua eficácia é prontamente verificada, por ser sua natureza de eficácia necessária, com o passar do tempo a comunidade notou que essa magia já não oferecia respostas aos seus anseios, então como consequência dos fracassos e erros da magia surgiu a religião.

Uma das primeiras definições de magia era “a colocação em prática das superstições”. Já a religião chama de mágicos antigos ritos ou cultos.

James Frazer entende que a magia é um sistema espúrio de lei natural, um guia enganoso do comportamento, sendo tanto uma falsa ciência como uma arte abortiva. Considerando-a como um sistema de regras que determina a sequência dos acontecimentos em todo o mundo pode ser chamada de magia teórica, já considerada como uma coleção de preceitos observados por seres

²⁶ O rito mágico age diretamente, sem mediação de um agente espiritual e sua eficácia é necessária, tal rito obriga, força, age sobre os fenômenos. A magia compreende atos ou ritos e agentes e seus ritos são fatos de tradição. A magia é formada por atos de tradição, atos que não se repetem não são mágicos.

humanos com o fim de conseguir seus objetivos pode ser chamada da magia prática²⁷.

A rigor, o mago primitivo é aquele encarado como uma autoridade pela crença mágica primitiva. Ele exerce tão somente a magia prática, posto que não procura analisar os processos mentais em que sua prática se baseia. Não há reflexão sobre os princípios abstratos que cercam seus atos. Esta magia prática pode ainda ser uma magia positiva, a feitiçaria ou uma magia negativa, o tabu.

Já a magia simpática se baseia em dois princípios lógicos. O primeiro, de que o semelhante produz o semelhante, ou que o efeito se assemelha a sua causa e o segundo, de que as coisas que estiverem em contato continuam a agir umas sobre as outras, mesmo à distância, mesmo depois de rompido o contato físico²⁸.

Ao primeiro princípio é atribuída a lei da similaridade, ou seja, o mago deduz a possibilidade de produzir qualquer efeito desejado simplesmente imitando-o; ao segundo, a lei do contato ou contágio, ou seja, todos os atos praticados sobre um objeto material afetarão igualmente a pessoa com a qual o objeto estava em contato, quer ele faça parte de seu corpo ou não.

Isso revela que os sortilégios baseados na lei de similaridade podem ser chamados de magia homeopática ou imitativa, e os que tem base na lei do contágio podem ser chamados magia do contágio.

Além desses tipos mágicos existe ainda um último extremamente relevante: a magia pública, ou seja, a feitiçaria praticada em favor de toda comunidade.

Mas, na sociedade selvagem, encontra-se habitualmente, além disso, o que poderíamos chamar de magia pública, ou seja, a feitiçaria

²⁷ FRAZER, James George. *O ramo de ouro*. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan S.A., 1982. p. 34.

²⁸ FRAZER, James George. *O ramo de ouro*, cit., p. 34.

praticada em favor de toda comunidade. Sempre que se realizam cerimônias desse tipo em prol do bem comum, é evidente que o mago deixa de ser apenas um praticante privado, tornando-se em certa medida um funcionário público. O desenvolvimento dessa classe de funcionários é de grande importância para a evolução, tanto política quanto religiosa, da sociedade. Quando se passa a achar que o bem-estar da tribo depende da realização desses ritos mágicos, o mago se eleva a uma posição muito influente e de grande reputação, podendo alcançar a dignidade e a autoridade de chefe ou rei. Assim, na medida em que foi afetando a constituição da sociedade selvagem, a profissão pública da magia tendeu a colocar o controle da situação nas mãos do homem mais capaz²⁹.

Frazer revela como as características do animismo, do coletivismo e da homogeneização são evidentes ao se considerar o mago como uma autoridade que mantém o bem estar de toda a comunidade.

Marcel Mauss³⁰, no ensaio *Esboço de uma teoria geral da magia* propõe, a partir dos estudos até então existentes sobre a magia, uma ampliação na perspectiva do assunto.

Para o autor, a magia é um fenômeno social e na sua origem pode se encontrar a primeira forma de representações coletivas que se tornaram depois os fundamentos dos entendimentos individuais.

²⁹ FRAZER, James George. *O ramo de ouro*, cit., p. 34.

³⁰ Como bem observa Willis Santiago Guerra Filho, para Mauss, trata-se de uma causalidade experimental e não uma causalidade mágica porque “a percepção da resistência do mundo em aceitar seu domínio mágico, pela consequente falibilidade de seus rituais, atestada pelo malogro de experiências sucessivas, termina por acarretar a submissão às forças misteriosas e sobrenaturais que não consegue controlar – “après avoir été dieu, il a peuplé le monde de dieux”. GUERRA FILHO, Willis Santiago. *Teoria política do direito: uma introdução política ao direito*. Brasília: Brasília jurídica, 2000. p. 31. O tema foi ainda mais desenvolvido na segunda edição da referida obra, Cf. GUERRA FILHO, Willis Santiago e CARNIO, Henrique Garbellini. *Teoria política do direito: a expansão política do direito*. São Paulo: RT, 2013, caps. 3 e 4.

O interessante é notar que a análise de Mauss torna insuficiente o critério de Frazer de que o rito mágico é simpático. Isso, tanto porque há ritos mágicos que não são simpáticos, quanto porque há simpatias que não são mágicas.

Mauss entende que a magia é, por definição, objeto de crença, e as manifestações mágicas podem assim ser consideradas se forem realmente enquanto tais para toda a sociedade e não apenas para parte dela. A magia compreende agentes, atos e representações. Os ritos mágicos e as magias como um todo são sempre fatos de tradição. Atos que não se repetem não são mágicos. Atos nos quais um grupo não crê não são mágicos. A forma dos ritos, por isso, é eminentemente transmissível e sancionada pela opinião³¹.

O exercício da magia, a partir da proposta de Mauss, pode ser encarada também sob um ponto de vista político. Willis Santiago Guerra Filho demonstra que a submissão do homem primitivo a entes superiores sugere o resultado também da submissão àqueles que se diziam capazes de entender e tratar com eles, a saber, as castas sacerdotais que forneciam o sustentáculo ideológico para a concentração de poder inicialmente distribuído entre os membros do grupo social.

Daí que se encontra o aspecto relacional entre a religião e a magia, pois enquanto a magia envolve operações que se revestem de um caráter coercitivo para com os espíritos, que agem de acordo com o indicado pelo praticante dos atos mágicos, na religião é estabelecida uma espécie de aliança para impedir a arbitrariedade na ação divina. Com isso passa a existir um relacionamento entre homens e divindades revestido de um vínculo por assim dizer jurídico³².

As coisas místicas e científicas, com a falta de resposta da magia³³ aos anseios do indivíduo, começaram, de forma progressiva (o que não significa

³¹ MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 55-56.

³² GUERRA FILHO, Willis Santiago. *Teoria política do direito: uma introdução política ao direito*. Brasília: Brasília jurídica, 2000. p. 31.

³³ Devemos considerar a magia como um sistema de induções *a priori*, operadas sob a pressão da

progresso), a ter outros significados, o que mais tarde culmina com a passagem da magia para a religião e da comunidade para a sociedade.

O sustentáculo das comunidades era a crença humana na efetividade e eficiência da magia e na esperança de sua força (a magia obriga, força), pois o poder exercido pela magia deveria ser bom, útil, adequado e eficiente. O direito tinha apoio na magia e esta refletia o direito de comandar em última instância.

Nas comunidades o poder emana da vontade geral, mas tal método tornou-se insuficiente, o indivíduo precisava de outras respostas.

Como o aspecto de concretude da magia não era mais suficiente, o homem buscou um sistema que fosse capaz de explicar todo e qualquer anseio do ponto de vista unitário, qual seja: a vontade divina.

A explicação dos fenômenos e anseios de forma mais metafísica, radical, subjetiva e abarcante como jamais antes experimentado. Existe neste período a Lei Divina, não mais a Lei dos Povos ou da Coletividade.

Na Idade Média instaurou-se o controle eclesiástico sobre a sociedade e a supremacia do direito canônico sobre os demais direitos, neste período a religião é o apoio do direito. A soberania divina controla a vida social.

Estamos diante de um objeto de difícil configuração, qual seja, estabelecer os marcos da passagem do modo de vida comunitário para a sociedade, da magia para a religião, da igualdade para a desigualdade, do poder difuso no grupo para o poder unificado em uma cúpula.

Nas comunidades, como já dissemos, a unidade do todo é mais real que cada uma das partes e, a partir da evolução para a cidade o homem se desprende aos poucos do todo mágico aparecendo como indivíduo. Ainda aí temos o homem-indivíduo como ser livre na cidade, alguém que se movia entre iguais.

necessidade por grupos de indivíduos. MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Coasec Naify, p.159.

Admirável era a constituição dessas comunidades, sem soldados, sem prisões, sem todo o aparelhamento administrativo vasto e complicado como o existente hoje. As questões sociais eram resolvidas pela coletividade, a economia era doméstica e comum a uma série de famílias, o solo era propriedade da comunidade. Não havia pobres, nem necessitados, pois os indivíduos em comunidades conheciam e cumpriam suas obrigações. Todos os membros da comunidade eram indivíduos livres, obrigados a proteger cada um a liberdade dos demais. Formavam uma coletividade fraternal unida por vínculos sanguíneos. Liberdade, igualdade e fraternidade, sem que fossem proclamados como ideais de vida, eram os princípios fundamentais nas comunidades primitivas.

Ocorre que, as trocas realizadas pareciam heterogêneas, mas eram somente iguais no que se refere aos valores atribuídos aos bens, pois cada bem tinha um valor de equilíbrio, não um mesmo valor. Esse equilíbrio fazia com que alguns tivessem que dar mais para adquirir algo de maior valor, logo, essa diferença de valores gerou acúmulo de bens nas mãos de poucos, começando assim, a destruição desta organização social por interesses sórdidos, tais como o roubo de propriedade comum e a violência entre as várias tribos.

Formam-se as confederações de tribos³⁴ permanecendo a comunidade como unidade social³⁵, a família passa a ser paterna e o casamento obrigatório entre indivíduos da mesma comunidade - no caso de herdeiras ou órfãs -, para conservar a riqueza no núcleo social.

³⁴ Cf. BERMAN, Harold J. *Law and revolution: the formation of the western legal tradition*. Cambridge: Harvard University Press, 1983, p. 57.

³⁵ Um importante autor que trata sobre essas questões, explicando os grupos gentílicos – tribos – como unidade social é em Albert Hermann Post. Ao investigar os grupos gentílicos primitivos, o referido autor encontra o conceito de um grupo de pessoas que está no mais baixo grau de civilização, em que circunstâncias oriundas das necessidades humanas básicas determinam a vida familiar limitada a um restritíssimo círculo. As comunidades gentílicas aconteceram espalhadas por todos os lugares, sendo possível se verificar nos grupos mais antigos ideias de totens e subtribos, e, nos mais recentes, a ideia de consórcio familiar. Os grupos gentílicos, pouco civilizados, vivem normalmente divididos em clãs ou tribos, que são normalmente divididos em outros pequenos grupos subordinados a eles. POST, Alberto Ermanno. *Giurisprudenza etnológica*. Vol. I, Milano: Societa Editrice Libreria, 1906, p. 103 e 104.

Com a ideia do advento do direito paterno a fortuna deixada era herdada pelos filhos, fato que facilitou a acumulação de riquezas em determinadas famílias, dando a ela uma posição de supremacia em relação aos demais povos.

Com esse advento forma-se uma nobreza hereditária e a semente de uma monarquia. Ocorre que com tanto poder e riqueza nas mãos a nobreza hereditária começa a escravizar os indivíduos de uma mesma comunidade e a resposta para essa atitude escravizante é a violência dentro da própria comunidade, a qual neste período já aparece desnaturalizada para justificar a aquisição das riquezas por meios violentos.

Com tanta violência – geradora e mantenedora – foi preciso a existência de uma instituição para assegurar as riquezas dos indivíduos, consagrar e garantir a propriedade privada, antes totalmente sem importância, e fazer dessa santificação o fim mais elevado da sociedade. A necessidade da proteção do patrimônio foi a semente criadora do Estado moderno.

2.2 A Troca, O Potlatch

O primeiro recurso, como se nota, para situar nossa investigação é baseado no revolvimento do solo antropológico que explica o engendramento social, desde as primeiras formas de convivência social, nas relações de dominação que já possuíam a relevância de um caráter jurígeno.

Esse retorno revela o deslocamento da análise para além de modelos tradicionais de estudo, lançado-se inicialmente numa perspectiva histórico-genealógica.

Essa perspectiva, dita genealógica, levanta as pistas de que se encontra no começo histórico das coisas a discórdia, o disparate.

A genealogia, nesse sentido, se opõe ao desenvolvimento metaistórico das significações ideais e das indefinidas teleologias. Opõe-se à pesquisa de

origem, pois o que se encontra no começo da história das coisas não é a identidade ainda preservada de sua origem, mas a discórdia entre as coisas, o disparate. Assim, fazer a genealogia dos valores, da moral, do conhecimento nunca será deter-se em busca de sua origem, “mas deter-se nas meticulosidades e nos acasos dos começos: prestar uma atenção escrupulosa em sua derrisória maldade, esperar vê-las surgir, máscaras finalmente retiradas, com o rosto do outro; não ter pudor de ir buscá-los lá onde eles estão, ‘escavando as profundezas’”³⁶.

É o caminho de uma genealogia do poder, identificando na verdade, a humanidade não progride lentamente, de combate em combate até uma reciprocidade universal, na qual as regras substituiriam, para sempre, a guerra. Ela instala cada uma dessas violências em um sistema de regras, e prossegue assim de dominação em dominação, de guerra em guerra.

O centro dessa investigação *arqueológica*, pode ser identificado, e agora aprofundado em sequência ao tópico anterior, a partir da forma como se organizavam as comunidades ditas primitivas no seu tríplice esquema organizacional.

Marcel Mauss em seu afamado Ensaio sobre o dom de 1924, descobria a organização das sociedades arcaicas regidas por sistemas sociais-totais estruturados sobre uma regra social primordial, a tríplice obrigação de dar, receber e retribuir.³⁷

³⁶ Além da referência ao pensamento de Benjamamin sobre *Ursprung*, cf. FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia, a história. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Tradução Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense, 2000. p. 264. Foucault se detem na abordagem genealógica de Nietzsche e no modo como este autor trabalha com a polissemia dos termos *Ursprung*, *Herkunft*, *Entstehung* e *Geburt*. Em Foucault a genealogia indica o método arqueológico que busca a origem das construções intelectuais que são veiculadas nos discursos, que compreendem o modo de dizer, que traduzem a maneira de viver e de considerar as coisas.

³⁷ Para uma investigação mais detalhada do tema, cf. CARNIO, Henrique Garbellini. *Direito e antropologia: reflexões sobre a origem do direito a partir de Kelsen e Nietzsche*. São Paulo: Saraiva, 2013.

A base organizacional era dar, receber e retribuir. Nas comunidades primitivas era preciso por em circulação os presentes e os benefícios e, até mesmo, os malefícios.

Esta tríplice obrigação era regida pelo caráter da troca, uma relação contratual em que se misturavam as almas nas coisas e que segundo Mauss recebia, precisamente, a designação de *potlatch*³⁸.

A ideia seria a de que o *potlatch* é bem mais que um fenômeno jurídico, ele é o sistema da dádiva das trocas que possui originariamente o sentido jurídico contratual da relação que ali se formava, a partir de uma regra de direito. A tríplice obrigação, era fundamentalmente algo obrigacional, sua essência era seu início, dar, ao passo em que se dava e ao mesmo tempo na coisa se misturava o espírito da pessoa era preciso recebê-la, não podendo recusá-la e então retribuir, o retribuir é todo o *potlatch*.

A relação contratual que se estabelecia, entretanto, não ocorria segundo os parâmetros do mercado ou do contrato. O mais importante nessa produção de vida não era simplesmente a satisfação utilitária e efetiva dos membros da sociedade, o que importava em primeiro lugar era constituir o laço social, essa é a afirmação do dom.

Como assevera, entre nós no campo jurídico, Miguel Reale, nos estudos modernos de antropologia jurídica verifica-se que a primeira vista a ideia de que os indivíduos podem se obrigar mediante um acordo de vontades parece intuitiva, pois na realidade, a humanidade percorreu milênios para chegar à compreensão de que o acordo entre vontades pode ser gerador de obrigações e de efeitos jurídicos. Isso demonstra que o homem primitivo não compreendia uma obrigação abstrata como resultado do mero querer. A obrigação estava sempre ligada a alguma coisa material ou concreta. Assim, era comum que o empréstimo

³⁸ Cf. MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac e Naify, 2003, p. 235.

primitivo fosse acompanhado de fórmulas mágicas, que giravam em torno da noção de “nó”, de laço.³⁹

O vínculo fundante dessas comunidades era ocasionado pela *dádiva*. A partir de Mauss, Alain Caillé, observa a maneira ritual que se formava a obrigação.

É que a pessoa que dá não é capaz de satisfazer seu interesse próprio a não ser pelo rodeio da satisfação do interesse do outro – de seguir o seu desejo próprio a não ser se submetendo à lei do desejo do outro – e, de modo mais geral, a não ser observando a regra do dom que postula, de maneira lógica, que a relação deve ser construída pelos indivíduos que nele entram antes que estes possam tirar proveito dela.⁴⁰

Segundo este autor a tríplice obrigação de dar, receber e retribuir, constitui “o universal sócio-antropológico sobre o qual foram construídas as sociedades antigas e tradicionais”.⁴¹ Ela foi o alicerce do que se pode designar de sociedade primeira, afirmando que Mauss já esboçava originariamente “*precisamente uma genealogia empírica da moral, da justiça e do político.*”⁴²

A reflexão sobre o dom é paradigmática⁴³ e sua importância pode ser exposta, principalmente, sobre dois aspectos.

³⁹ REALE, Miguel. *Lições preliminares do direito*. 26 ed. São Paulo: Saraiva, 2002. p. 146-147.

⁴⁰ CAILLÉ. Alain. *Antropologia do dom: o terceiro paradigma*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Editora Vozes, 2002, p. 8.

⁴¹ CAILLÉ. Alain. *Antropologia do dom*, cit., p. 9.

⁴² CAILLÉ. Alain. *Antropologia do dom*, cit., p. 9.

⁴³ Caillé usa a ideia de paradigma com base na abordagem de Thomas Kuhn. Ele identifica três paradigmas, o terceiro seria justamente o paradigma do dom, mais acertado que os outros dois primeiros, o individualista, moderno, e o holista, na esteira de Louis Dumont em sua obra. Cf. DUMONT, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da sociedade moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

O primeiro aspecto compreende que juntamente com a circulação de bens e serviços nos mercados, na circulação garantida pelo Estado sob a forma de redistribuição, há um grande número de relações que transitam através dos mecanismos do dom e do contrato, a sociedade moderna se encontra com a sociedade primeva ao passo em que até mesmo possibilita novas formas de dom que vêm compensar, sem muita ênfase, a frieza da lógica mercadológica.

Já o segundo aspecto projeta a importância de se compreender o sentido originário das comunidades primitivas para incitar indagações do porque e do como dessa passagem para a época moderna. Antes, comunidades que viviam a partir de uma tríplice obrigação, agora uma sociedade que é governada devotamente pelas relações de mercado.

Essa conjunção entre as comunidades primitivas e nossa sociedade atual pela frieza mercadológica representa um fio da reflexão possível sobre a temática do trabalho. Ademais, essa investigação envolve a proposta de uma reconstituição da (pré)história da humanidade num contexto completamente determinado por conceitos jurídicos, predominando entre eles a categoria ancestral de direito pessoal *obligatio*. Esta vigia nos atos de troca, escambo, de débito e de crédito, atos que podem ser considerados como determinantes do patamar mais antigo da civilização até então conhecido.

Isso mostra que o início da (pré)história da humanidade ocorre com o surgimento do sentimento de responsabilidade oriundo da idéia de dívida e dever, que prenuncia a condição investigativa da possibilidade do comprometer-se e do responsabilizar-se.

Com base em Mauss, nota-se que o princípio fundante desta (pré)história é o da retribuição que se manifesta não somente na regra de que todo presente deve ser correspondido, mas também na ideia que toda violação dessa regra trás dificuldades.

Esta é, exatamente, a sustentação do *potlatch* a partir das concepções animistas: o castigo por falta de correspondência de um fato com um contra-fato

pode surgir do objeto mesmo do fato não compensado, isto é, do espírito que vive no objeto. Efetivamente, a importância que exerce o princípio da retribuição nas sociedades primitivas é fundante. Nelas havia o sentimento de vingança e não havia o sentimento de gratidão, apesar de terem se formado de maneira similar o sentimento de gratidão foi criado depois por influência do cristianismo.

Mesmo com as divindades, apesar de todo o temor criado por ele mesmo, o homem primitivo se pauta pelo princípio do *do ut des*. Tanto é assim que quando os sacrifícios⁴⁴ não se sucedem os homens primitivos se revoltam contra as autoridades sobre-humanas, supremas administradoras e guardiãs do princípio.⁴⁵

O que antes era visto como crença agora é visto como crédito e o culto que era feito antes para as divindades agora é direcionado para o mercado.

3. Crédito e Crença

A reflexão incitada no tópico passado entre crença, crédito e culto ao ser explorada no retorno etnológico ratifica a afirmação feita pela via da própria formação da palavra, uma vez que crédito e crença possuem a mesma matriz.

Émile Benveniste é o autor que nos apresenta pontualmente a questão. Considerando o termo latino *credo* e seus derivados Benveniste esclarece a origem antiga da ideia não diretamente econômica de crédito.⁴⁶

⁴⁴ Sobre a importante questão do sacrifício, no intuito de aprofundá-la são muito interessantes os apontamentos de Marcel Mauss e de Henri Hubert. Cf. MAUSS, Marcel e HUBERT, Henri. *Sobre o sacrifício*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2005. p. 7-24.

⁴⁵ Seria interessante a consulta ao texto *Direito e magia* de Willis Santiago Guerra Filho incorporado à obra *Teoria política do direito*. Cf., para tanto, GUERRA FILHO, Willis Santiago e CARNIO, Henrique Garbellini. *Teoria política do direito*, cit., cap. 3.

⁴⁶ BENVENISTE, Emile. *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid: Taurus, 1983, p. 112-117

A noção de *creance* – crédito, crença – se encontra aplicada desde o começo da tradição de crença (*croyance*). O sentido desta significação evidencia o problema de saber como se relacionam estas noções em latim, porque os termos correspondentes em outras línguas denotam também a antiguidade da noção e a estreita relação dos dois sentidos.

O autor aponta como a herança léxica da ideia foi fielmente conservada. Por um lado, em latim, *credo* (*cretim* no irlandês), e no outro extremo do domínio europeu, sânscrito *śraddhā* e paralelamente *zrazdā* em avéstico.

O interessante é que na conjugação das línguas se considera em geral *kred* como uma palavra distinta que significa força mágica, *kred-dhê* significa, portanto, “por em alguém a *kred*” (confiança). Sendo que *kred* vem como primeiro elemento da palavra coração (lat. *cor*, *cordis*).

Mais interessante ainda é que aprofundando a investigação, se o termo em védico refere-se a crença não irá referir a um credo teológico, mas a confiança que o fiel testemunha aos deuses, um conceito religioso central na religião do sacrifício (a religião védica) apresentado numa sucessão de três termos: 1) *Treue* (fé); 2) *Hingabe* (o fato de dar) e *Spendenfreudigkeit* (alegria de oferecer, liberalidade no dom).⁴⁷

De “fé” a “oferenda liberal no sacrifício” a evolução se realizaria primeiro no nome, logo no verbo. Se encontra nos textos védicos estes conceitos divinizados pela deusa *śraddhā*, aquela que se encarrega da oferenda.

No *Bhagavad Gītā* – provavelmente, a mais importante Escritura sobre a ciência do sagrado e da sua dialética com o profano – se encontra a exploração das implicações teológicas de se desenvolver *śraddhā* (convicção, fé em-si-mesmo, fervor, coragem, entusiasmo e certeza interior, fruto do amor em ação). “*Este termo*

⁴⁷ BENVENISTE, Emile. *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, cit., p. 115.

que, embora não sinalize nenhuma oposição com a razão, costuma ser, insatisfatoriamente, traduzido nas distintas edições da *Gītā* correntes no ocidente como ‘fé’”.⁴⁸

Śraddhā, na realidade, nada representa de dogmático. Enquanto *fé dogmática*, *śraddhā* não implica na aceitação automática de qualquer crença, mas nos lembra que: há uma dimensão sensitiva que a razão não é capaz de explicar totalmente. Essa palavra expressa o domínio e o controle sobre o processo de formação da vontade. De forma literal, significa, “considerar racionalmente (*dhā*) sob a sagrada luz do coração (*śrat*)”.

Retomando à ideia de uma “oferenda liberal no sacrifício” também pode se encontrar em Mauss – e Hubert – uma interessante investigação no seu afamado ensaio publicado originalmente como *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* na *Année Sociologique* (segundo volume, ano de 1899).

Estes autores descrevem que o sacrifício sugere imediatamente a ideia de consagração, chegando a poder se pensar que as ideias se confundem. Em todo sacrifício um objeto passa do domínio comum ao domínio religioso. Ocorre que as consagrações não são todas da mesma natureza, algumas esgotam seus efeitos no objeto consagrado, indiferentemente do que este seja coisa ou homem. Já no sacrifício, pelo contrário, a ideia de sagração vai além da coisa consagrada, atingindo, entre outras coisas, a pessoa moral que se encarrega da cerimônia.⁴⁹

Todos os participantes do ato sacrificial são enredados numa teia que os modifica no acontecimento do sacrifício. O crente que forneceu a vítima, por exemplo, não é, ao final da consagração, o que era no seu começo, pois adquiriu um caráter religioso que não possuía, ou, também pode acontecer de ter se desembaraçado de um caráter que o atingia, elevando-se a um estado de graça ou

⁴⁸ TURCI JUNIOR, José Rubens. *Uma Visão Polifônica sobre a Gênese da ciência do sagrado na Bhagavad Gītā* in *Numen: Revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v. 14, n. 2, p. 251-251.

⁴⁹ MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. *Sobre o sacrifício*. Trad.: Paulo Neves, São Paulo: Cosac Naify, 2005, p. 15.

mesmo saindo de um pecado. De qualquer forma, o que o marca é que, em todos os casos, ele é religiosamente transformado.

O sacrificante, aquele que recolhe os benefícios do sacrifício ou se submete a seus efeitos, pode ser ora um indivíduo, ora uma coletividade, como uma família, um clã, uma tribo ou nação. Na representação coletiva, o grupo pode assistir em conjunto ao sacrifício, mas também pode delegar a um de seus membros a função de agir em seu lugar. Assim, a família é geralmente representada pelo seu chefe e a sociedade por seus magistrados.

Outra complementar noção é a ideia de que os objetos do sacrifício, que são as coisas em vista das quais o sacrifício é feito, são também atingidos, uma irradiação da consagração sacrificial não se faz sentir diretamente, somente no próprio sacrificante, mas em algumas coisas mais ou menos diretamente ligadas a sua pessoa. Esta seria a representação da ação irradiante do sacrifício, que de forma particularmente sensível, produz um duplo efeito: um sobre o objeto pelo qual é oferecido e sobre o qual se quer agir, outro sobre a pessoa moral que deseja e provoca esse efeito.

No apanhado geral a ideia que resulta do termo é a de que há uma estrutura similar em contextos religiosos diferentes, em que há conflito entre os deuses e que os homens intervêm apoiando em uma ou outra causa.

O mesmo marco aparece em qualquer manifestação de confiança. Confiar alguma coisa é entregar algo a alguém sem preocupação de risco. O mecanismo é o mesmo para uma fé propriamente religiosa e para confiança num homem, seja o compromisso por palavra, promessa ou dinheiro.

Ao final, arrematando a abordagem, Benveniste indica que *kred* seria uma espécie de aporte, oferta, oferenda, algo material, mas que compromete também o sentimento pessoal, uma ideia que retoma a noção incitada anteriormente

de uma força mágica que pertence a qualquer homem e que se coloca num ser superior.⁵⁰

Esta investigação no revela as claras linhas pelas quais a sociedade moderna vai se estruturando em torno culto mercadológico e da relação com a força mágica do capital que, ao final, na forma do dinheiro, se coloca no ponto alto, soberanamente, na vida dos homens, sendo perpassado completamente por ele o dualismo entre guerra e paz.

⁵⁰ BENVENISTE, Emile. *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, cit., p. 117.

CAPÍTULO 2. PAZ, ECONOMIA E SOCIEDADE

1. A Sociedade, o *Múnus* e a Economia

Existem algumas teses segundo as quais as comunidades primitivas e igualitárias desenvolveram-se para sociedades modernas e desiguais em decorrência do exercício do comando de poucos sobre a maioria.

O trabalho em tela traz a ideia de que a liberdade econômica contribuiu e continua a contribuir para a criação de privilégios para os ricos e para a exploração dos pobres e a exploração avilta a condição humana dos necessitados rompendo assim o equilíbrio social.

No Capítulo inaugural falamos sobre as formas de troca, dádiva ou dom que ocorriam nas comunidades primitivas, nelas as trocas aconteciam em grandes festas. Eram formas de convivência igualitárias, nas quais uns davam os presentes, outros recebiam e todos tinham que aceitar e retribuir.

Ocorre que num dado momento alguns membros da comunidade recebiam mais do que tinham para retribuir e, começaram a retribuir com trabalhos prestados àqueles que davam mais. Com este advento começa o trabalho e, como consequência do acúmulo de riqueza, surgindo a propriedade.

Nas comunidades primitivas havia a prevalência da magia sobre o direito, mas com o advento da propriedade vem a necessidade da normatização das relações sociais, surgindo as sociedades.

O termo sociedade tem origem jurídico-econômico, como reunião por interesse, já a comunidade compartilha o *múnus*, o ônus. As comunidades têm no direito o apoio da religião, com predominância desta última, mas frise-se que, nesse caso, a religião deve ser entendida como magia.

Com a sociedade e o predomínio da religião sobre o direito, surge o Estado para coibir as desigualdades criadas pelo acúmulo de riquezas de uns às custas do trabalho de muitos e, também, para a proteção da propriedade e diminuição dos conflitos violentos.

As desigualdades geram todos os tipos de pobreza, tais como a fome, a miséria, a sede, a deficiência na moradia, entre outros.

A paz está intimamente ligada à liberdade e só seremos livres se tivermos coragem para dar o próximo passo na jornada da educação para a paz.

Paz duradoura é um conceito muito abrangente, que ligado à liberdade, fraternidade, justiça e verdade nos remete à necessidade urgente da implantação de um programa de paz. Se formos sérios, temos de estar preparados para pagar o preço. Algumas pessoas dirão que não temos condições de dar esse passo, mas se ficarmos inertes estamos condenados à guerra, pois existem duas formas de aproximação entre desiguais: a Guerra ou o Desenvolvimento (desenvolvimento = paz) planejado.

2. A Composição do Estado

Perceber a essência de uma ordem jurídica ou social que deu origem ao Estado é praticamente impossível, mas existem várias teorias sociais tais como a teoria da unidade do corpo social constituída por *interação*⁵¹, a teoria da *vontade ou interesse comum*, segundo a qual o Estado teve origem na busca do indivíduo pelo *Interesse* e pelo *bem Comum*, ou ainda a teoria da origem do Estado como *organismo natural ou biologia social*, a teoria social da origem do Estado e a que

⁵¹ Nas comunidades existia o Estado na sua concepção sociológica, como comunidade social ou uma unidade de indivíduos relacionando de forma organizada entre si, com um núcleo de vontade suprema (magia) que a regia e o fato que unia os indivíduos era a interação entre eles.

nos parece mais adequada à proposta deste trabalho que é a proposta da origem do Estado e sua proto-formas a partir de *relações de dominação e poder*. Entender isso nos mantém no trilho de uma não delimitação histórico-cronológico e tradicional na via da análise do Estado.

O autor que serve de fio condutor para nossa análise nessa perspectiva é Nietzsche que identifica na relação entre a (pré)história da memória e a gênese da sociedade primitiva a aparência consequente do Estado. Sua crítica é contumaz à suposição do modelo contratualista, pacificador, fundado na racionalidade de um pacto originário e se enquadra perfeitamente na investigação antropológica lançada anteriormente com base na comunidades primitivas.

Segundo Nietzsche, ao se aceitar tal modelo hipotético de formação do Estado está-se renegando o próprio sentido da gênese da humanidade. A seguinte passagem de Nietzsche reforça nossa premissa metodológica, pois reconhece nos mais recuados tempos da humanidade a advertência sob o sério equívoco de se furtar a humanidade de sua própria origem e a partir disso criar ficções derivadas de um equívoco originário.

Utilizei a palavra “Estado”: está claro a que me refiro – algum bando de bestas louras, uma raça de conquistadores e senhores, que, organizada guerreiramente e com força para organizar, sem hesitação lança suas garras terríveis sobre uma população talvez imensamente superior em número, mas ainda informe e nômade. Deste modo começa a existir o “Estado” na terra: penso haver-se acabado aquele sentimentalismo que o fazia começar com um “contrato”. Quem pode dar ordens, quem por natureza é “senhor”, quem é violento em atos e gestos – que tem a ver com contratos⁵².

Como se nota, os rudimentos do Estado estão presentes no processo de humanização da maneira característica a que Nietzsche se refere desde a (pré)história da humanidade.

⁵² NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad.: de Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das letras, 2007, Segunda Dissertação, § 17, p. 75.

Do mesmo modo como a criação da instância psíquica da consciência moral é um processo conduzido inteiramente pela violência e pela crueldade ritualizadas em práticas penais, ajustadas ao cenário jurídico da *obligatio*, analogamente se passa com os rudimentos do Estado. Este não tem origem nos desígnios da Providência, nos propósitos da natureza, nem nas astúcias da razão, mas no conflito e na usurpação. Nada mais adverso à perspectiva de Nietzsche do que a teoria jus-naturalista clássica, paradigmaticamente representada por Hugo Grotius - mas com reverberação ainda em Rousseau e Kant - que fundamenta a instituição da sociedade e do Estado numa disposição simultaneamente racional e social da natureza humana. [...] Para uma filosofia centrada na noção de vontade de poder, não é pelo *medium* pacificador de um contrato social fundante, nem como resultado de um progresso natural ou lógico da espécie humana, que se institui o Estado, mas sim a partir das relações de domínio. Em *Para a genealogia da moral*, ‘o Estado’ é pensado como um aparato de instituições e procedimentos coercitivos, cuja função consiste em dar forma e ordenação social ao caos pulsional do semi-animal ‘homem’, ajustando esse rebelde potencial à ‘camisa de força da sociedade e da paz’. A obra do Estado consiste, pois, na criação da sociedade, transcendendo o círculo mais restrito das famílias e das tribos, mediante a coerção e a violência, para promover a elevação de uma natureza bárbara: a transfiguração do animal instintivo em *zoon politikon*⁵³.

Essa ideia de um Estado formado a partir de relações de domínio e não de acordo com um meio pacificador já é anunciado em Nietzsche em obra anterior a *Genealogia da moral*.

Exatamente no aforismo de número 257 de *Para além de bem e mal*, Nietzsche antecipa sua narrativa sobre a gênese do Estado.

⁵³ GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. Nietzsche e a genealogia do direito *in* *Crítica da Modernidade: diálogos com o direito*, Ricardo Marcelo Fonseca (org.), Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005, p. 31-32.

Toda elevação do tipo “homem” foi, até o momento, obra de uma sociedade aristocrática – e assim será sempre: de uma sociedade que acredita numa longa escala de hierarquias e diferenças de valor entre um e outro homem, e que necessita da escravidão em algum sentido. [...] É certo que não devemos nos entregar a ilusões humanitárias, no tocante às origens de uma sociedade aristocrática (ou seja, do pressuposto dessa elevação do tipo “homem”): pois a verdade é dura. Digamos, sem meias palavras, de que modo *começou* na Terra toda sociedade superior! Homens de uma natureza ainda natural, bárbaros em toda terrível acepção da palavra, homens de rapina, ainda possuidores de energias de vontade e ânsias de poder intactas, arremeteram sobre raças mais fracas, mais polidas, mais pacíficas, raças comerciantes ou pastoras, talvez, ou sobre culturas antigas e murchas, nas quais a derradeira vitalidade ainda brilha em reluzentes artifícios de espírito e corrupção⁵⁴.

Nietzsche propõe um estudo etnológico que reconhece antes da instituição do Estado existiam formas primitivas de comunidades organizadas num primeiro momento para sua organização interna e guerra externa e que caracterizavam em geral as organizações sociais dos tempos (pré)históricos.

Nesse ponto o elo de ligação com a investigação das comunidades primitivas queda aparente ao passo que Nietzsche resgata nas sociedades primitivas a gênese dos sentimentos de responsabilidade e obrigação, desconstruindo a tese do pacto social como fundamento da sociedade organizada e do Estado.

Frise-se que o Estado surgiu de um complexo de ações, de processos de conduta social efetiva, orientadas para uma certa ideia com uma ordem coercitiva.

⁵⁴ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Para além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*, Trad.: Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das letras, 2005, § 257, p.153.

Como dito no tópico anterior, nas relações de trocas alguns bens possuíam maior valor que outros. Melhor explicando, uma “reza” valia quatro machados, com esse aparente equilíbrio entre os valores atribuídos aos bens, houve o acúmulo de bens em pequenas camadas da comunidade. Segundo a teoria da origem do Estado pela dominação o Estado é definido por um relacionamento em que alguns comandam e muitos são comandados. Essa teoria tem em mente a relação constituída pelo fato de um indivíduo expressar sua vontade de que outro conduza de certo modo e essa expressão de sua vontade motivar o outro indivíduo a se conduzir do modo correspondente. Assim a vontade de um dominará a vontade ou os atos de outros.

Nas relações entre os indivíduos sempre haverá uns poucos comandantes e vários comandados. Entendemos que dessa dominação, a qual encontrou fundamento no acúmulo de riquezas, surgiu o Estado⁵⁵ como ente dominador, ao qual foi delegado o poder de normatizar a vida comum de forma eficaz, boa e que, conseqüentemente, deve ser obedecida.

Qualquer que seja a teoria adotada para justificação da origem do Estado chegaremos à passagem das formas coletivas de exercício do poder (verificado nas comunidades) para a soberania divina como resultado dos anseios individuais dos seres humanos. Há uma ligação entre o inexplicável divino e a força que obrigava o indivíduo a submeter-se às vontades do soberano.

Augusto Comte, nos parece, pode ser considerado o autor em destaque que compreendeu profundamente essa perspectiva e a delimitou.

Na tentativa de explicar sua filosofia positiva Comte⁵⁶, aposta na possibilidade de ter encontrado uma grande lei fundamental que pode ser

⁵⁵ A expressão Estado está colocada sob o ponto de vista da sociologia, quando a sociologia interpreta a dominação como uma forma de organização estatal.

⁵⁶ Cf. COMTE, Augusto. Curso de filosofia positiva; discurso sobre o espírito positivo; discurso preliminar sobre o conjunto do positivismo; catecismo positivista *in Os pensadores* (col.), São Paulo: Abril cultural, 1978, p. 3-20.

solidamente estabelecida, quer na base de provas racionais fornecidas pelo conhecimento de nossa organização, quer na base de verificações históricas.

A ideia de uma tal lei propõe que cada ramo de nosso conhecimento, passa sucessivamente por três estados históricos diferentes: o estado teológico ou fictício; o estado metafísico ou abstrato; e o estado científico ou positivo, sendo, portanto, usualmente conhecida como *Lei dos três estados*.⁵⁷

Respectivamente, estes três grandes métodos (filosofias) do pensamento, correspondem a estágios do desenvolvimento humano. A infância, enquanto o estado teológico; a juventude, enquanto o estado metafísico e a maturidade, enquanto o estado científico.

A primeira lei, no estado teológico, o espírito humano, na investigação da natureza íntima dos seres, as causas primeiras e finais de todos os efeitos que o tocam, apresenta a ocorrência de fenômenos como produzidos pela ação direta e contínua de agentes supernaturais, cuja intervenção arbitrária, como já se demonstrou de alguma forma anteriormente, explica todas as anomalias aparentes do universo.

Já no estado metafísico, que representa nada mais do que a simples modificação geral do primeiro, os agentes supernaturais acabam sendo substituídos por forças abstratas, verdadeiras entidades inerentes aos diversos seres do mundo e são concebidas como capazes de engendrar por elas próprias todos os fenômenos observados, cuja explicação consiste na determinação para cada um de uma entidade correspondente.

Por último, no estado positivo ou científico, o espírito humano, reconhecendo a impossibilidade de obter noções absolutas, renuncia procurar a origem e o destino do universo, passando, diferentemente do início, em fazer uso bem combinado do raciocínio e da observação, suas leis efetivas. Nessa dimensão, a explicação dos fatos, reduzida então, a seus termos reais, se resume, de agora

⁵⁷ COMTE, Augusto. *Curso de filosofia positiva*, cit., p. 4.

em diante, na ligação estabelecida entre os diversos fenômenos particulares e alguns fatos gerais.

Do exposto, o que nos interessa é que conclusivamente no estado teológico há uma explicação global fundamental, qual seja, a de que infância do processo de explicação do universo é religioso-teológica. O homem ao dar seu primeiro passo de conhecimento sobre o mundo e de si encontra-se na situação originária de que sua única forma de causalidade é a de sua própria vontade.

Dáí que as diversas formas de magia e a primitiva prece, já relatadas neste trabalho, representam as maneiras de explicar a existência e o seu modo de vida, no fundo, tudo se passa no ambiente de se fazer contrato com os deuses ou deus.

Este contrato, no ambiente da magia, gera as formas mais primitivas de sacralidade, sacrifício, castigo, dádivas, dentre outras, e servem como ponto fulcral para esta análise, pois direcionam ao questionamento do por que se entendia como a maior vantagem existente o fato do homem fazer estes tipos de contrato com os deuses e revelam os sentimentos mais significativos e fundamentais das relações sociais: o medo e o desejo.

A investigação aqui revela, por fim, seu matiz psicológico ratificando a potência do referencial teórico utilizado.⁵⁸

Na realidade, o salto entre o primitivo é o moderno no círculo da reflexão ao fundo aqui lançada entre comunidade e sociedade e a forma violenta de condução das relações humanas no processo de civilização revela que a discussão entre a guerra e a paz desemboca à constatação de nossa realidade atual, uma

⁵⁸ Mais interessante ainda sob essa perspectiva e que não é o foco do trabalho, se refere à possível aproximação de Freud a este assunto. Por mais que o autor não se expresse nos mesmos moldes da *Lei do três estados* de Comte, de forma muito próxima encampa também um sistema em que há o predomínio de três leis que orientam o desenvolvimento humano do indivíduo, a saber: o animismo, a religião e a ciência. Cf. FREUD, Sigmund. *Totem e tabu: alguns pontos de concordância entre a vida mental dos selvagens e dos neuróticos*. Trad.: Órizon Carneiro Muniz, Rio de Janeiro: Imago, 1974, p. 91- 117.

sociedade hedonista que passa grande parte do tempo sobre o efeito entorpecentes de narcóticos.

A humanização da natureza e a humanização da sociedade são construídas pelo fato de que obedecer às leis da natureza é a melhor forma de dominá-la e que o conhecimento científico não é o resultado de uma explicação, mas o domínio da natureza interna e externa. Tudo isto ratificado ainda pelos maduros frutos do esclarecimento que, em Kant, verifica-se como o tempo da maturidade coincide com o progresso da técnica e da ciência.

Não é por acaso que no iluminismo encontra-se um otimismo fundamentado, a ideia composta da crença, da fé de que o racional dominaria o exterior e o interior.

O desenvolvimento da historia do ocidente, desde a iluminação, foi uma espécie de revelação de que este otimismo é um artigo de fé, crença e que a realidade presente em diversos episódios históricos revela a incapacidade do homem de resolver os macroproblemas, gerando problemas ainda maiores, proporcionando formas cada vez mais atrozes de barbárie no cometimento da vida tendo como instrumento ativo e coativo o direito. O *desencatamento do mundo* é premente, nossa sociedade atual está demente, doente e a devoção ao dinheiro nos mantém numa espécie de Estado de Exceção em que a governabilidade exerce a soberania na perspectiva da decisão excepcional. Como lidar com o Estado – Democrático de Direito – ainda sustentando a possibilidade de pensar e trabalhar com a soberania nestes moldes?

3. Soberania, Violência e Paz

O desenvolvimento desta perspectiva encontra em Benjamin o ponto fundamental de especulação. Em seu ensaio *Para uma crítica da violência* (Zur

*Kritik der Gewalt*⁵⁹) – o autor se coloca num ambiente crítico contrário ao pensamento estabelecido de autores como Hans Kelsen e Carl Schmitt. Para ele a violência é pensada como uma figura completamente resistente às estratégias colonizadoras do direito, dessa forma pensar uma violência *pura* equivale a pensá-la emancipada, sem relação com as categorias do direito, já que o direito, tal como este se configura sob a forma histórica dos Estados-Nação, constitui o dispositivo que assegura paradoxalmente, ao mesmo tempo, a dominação e a inclusão, sendo, portanto, desde a origem, um dispositivo sangrento.

Não é à toa que este significativo ensaio de Walter Benjamin contrapõe às diferenciações da ditadura propostas por Schmitt, as modalidades da violência propostas por Sorel, atingindo o âmago da problemática da racionalidade jurídica, a saber, as relações de exterioridade e interioridade entre a violência instauradora da ordem (ditadura, revolução) e o direito (a organização jurídica da sociedade política).

Nesse sentido, fazendo relação com o pensamento sobre a noção do Estado, a violência insere no direito seja como poder constituinte originário (ditadura soberana, que suprime a constituição vigente e promulga outra, com base na ideia de poder constitucional); ou então como ditadura comissária (aquela em que suspendem-se as garantias constitucionais até que seja posto fim ao estado de exceção), nos dizeres do próprio Carl Schmitt:

Mas enquanto a ditadura comissária é autorizada por um órgão constituído e tem um título na Constituição existente, a ditadura soberana deriva somente *quoad exercitium* e de uma maneira imediata do *pouvoir constituant* informe. É uma verdadeira comissão, que não recusa nenhuma outra derivação terrena, como a invocação de uma missão do Deus transcendente. Faz apelo ao povo, sempre presente, que em todo momento pode entrar em ação, o que lhe dá também uma significação jurídica imediata. Enquanto se mantenha reconhecido o *pouvoir constituant*, sempre existe um

⁵⁹ BENJAMIN, Walter. Crítica da violência. in *Escritos sobre Mito e Linguagem*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2011.

mínimo de constituição. O ditador comissário é o comissário incondicionado de um *pouvoir constitué*; a ditadura soberana é a comissão da ação incondicionada de um *pouvoir constituant*.⁶⁰

Como se nota, o vínculo conceitual entre direito e violência se configura no interior dos limites de uma relação instrumental de meios e fins, pois a violência é necessária e legítima como meio para consecução de fins legítimos, sendo exatamente aí que se aclara e aprofunda a crítica de Benjamin.

Toda violência como meio é ou instauradora ou mantenedora do direito. Se não pode reivindicar nenhum desses predicados, ela renuncia por si só a qualquer validade. Daí resulta que toda violência como meio, mesmo no caso mais favorável, participa da problemática do direito em geral. E mesmo que, nesta altura da investigação, não se possa enxergar com certeza o alcance dessa problemática, o direito, depois do que foi dito, aparece sob uma luz ética tão ambígua, que se impõe naturalmente a pergunta se não existiriam outros meios, não-violentos, para a regulamentação dos interesses humanos em conflito. A pergunta obriga, sobretudo, a constatar que uma resolução de conflitos totalmente não-violenta jamais pode desembocar num contrato de direito.⁶¹

O que Benjamin está a revelar é a dialética que se opera no interior do Estado, uma força originária instauradora do direito (o poder constituinte originário, ou ditadura soberana) e uma violência que mantém e assegura sua aplicação (o poder constituinte derivado, ou ditadura comissária), sendo esta a oposição à qual remete a diferenciação entre violência divina e violência mítica.

Se essa violência imediata nas manifestações míticas pode se mostrar estreitamente aparentada, ou mesmo idêntica, à violência instauradora do direito, então a partir dela incide uma luz problemática sobre esta

⁶⁰ SCMITT, Carl. *La Dictadura*. Trad. José Díaz García. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente, 1968, p. 192s.

⁶¹ BENJAMIN, Walter. *Crítica da violência*, cit., p. p. 46.

última, na medida em que a violência instauradora do direito havia sido caracterizada acima – na exposição da violência da guerra – como uma violência apenas de meios. Ao mesmo tempo, esta conexão promete lançar uma luz mais ampla sobre o destino, que subjaz em todos os casos à violência do direito, e levar, em traços largos, sua crítica a termo. Pois a violência na instauração do direito tem uma função dupla, no sentido de que a instauração do direito almeja como seu fim, usando a violência como meio, *aquilo* que é instaurado como direito, mas no momento da instauração não abdica da violência; mais do que isso, a instauração constitui a violência em violência instauradora do direito – num sentido rigoroso, isto é, de maneira imediata – porque estabelece não um fim livre e independente da violência [*Gewalt*], mas um fim necessária e intimamente vinculado a ela, e o instaura enquanto direito sob o nome de poder [*Macht*]. A instauração do direito é instauração de poder e, enquanto tal, um ato de manifestação imediata da violência.⁶²

Esse elemento mítico revela a interessante ideia entre meio e fins e legitimidade e legalidade a partir do qual pode se notar uma reconstrução da oposição religiosa entre justiça divina e jurisdição

A “pergunta ‘tenho permissão para matar?’” recebe irrevogavelmente a resposta na forma do mandamento “não matarás!”. Esse mandamento precede o ato, assim como o próprio Deus precede, para que este não se realize. Mas assim como o medo da punição não deve ser o motivo para se respeitar o mandamento, este permanece inaplicável, incomensurável, em relação ao ato consumado. Do mandamento não pode ser deduzido nenhum julgamento do ato. Assim, não se pode nem prever o julgamento divino do ato, nem a razão desse julgamento. Aqueles que condenam toda e qualquer morte violenta de um homem por outro com base neste mandamento estão, portanto, enganados. O mandamento não existe como medida de

⁶² BENJAMIN, Walter. *Crítica da violência*, cit., p. 31.

juízo, e sim como diretriz de ação para a pessoa ou comunidade que age, as quais, na sua solidão, têm de se confrontar com ele e assumir, em casos extremos, a responsabilidade de não levá-lo em conta.⁶³

A justiça divina pode perdoar e libertar da culpa, a jurisdição ao contrário, gera uma condenação antecipada.

A crítica da violência é a filosofia de sua história. É a 'filosofia' dessa história porque somente a ideia de seu ponto de partida permite uma tomada de posição crítica, diferenciadora e decisiva, com relação a seus momentos temporais. Um olhar dirigido apenas para as coisas mais próximas perceberá, quando muito, um movimento dialético de altos e baixos nas configurações da violência enquanto instauradora e mantenedora do direito. A lei dessas oscilações repousa no fato de que toda violência mantenedora do direito acaba, por si mesma, através da repressão das contraviolências inimigas, enfraquecendo indiretamente, no decorrer do tempo, a violência instauradora do direito, por ela representada. Isso dura até o momento em que novas violências ou violências anteriormente reprimidas vencem a violência até aqui instauradora do direito, fundando assim um novo direito para um novo declínio. É na ruptura desse círculo atado magicamente nas formas míticas do direito, na destituição do direito e de todas as violências das quais ele depende, e que dependem dele, em última instância, então, na destituição da violência do Estado, que se funda uma nova era histórica. Se, no presente, a dominação do mito já foi aqui e ali rompida, então o novo não se situa num ponto de fuga tão inconcebivelmente longínquo, de tal modo que uma palavra contra o direito não é inteiramente inócua. Mas se a existência da violência para além do direito, como pura violência imediata, está assegurada, com isso se prova que, e de que maneira, a violência revolucionária -

⁶³ BENJAMIN, Walter. *Crítica da violência*, cit., p. 38.

nome que deve ser dado à mais alta manifestação da violência pura pelo homem - é possível.⁶⁴

Isto possui uma interessante interlocução com o pensamento de Giorgio Agamben, em especial, nas obras *Estado de Exceção* e *Homo Sacer I: o poder soberano e a vida nua*, que seria a de pensar a política em novos quadros, separando-a da vinculação com o Estado e o Direito.

Isto fica claro quando Agamben desenvolve a importância de uma preocupação voltada para liberação da vida nua do seu abandono ao poder soberano e à dissolução do vínculo mítico entre violência e direito, segundo o próprio autor:

Haver exposto, sem reservas, o nexos irreduzível 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 nexos 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.⁶⁵

Em seu texto Benjamin oferece como resposta a possibilidade de um meio puro, de uma medialidade, passado por um trabalhoso processo de profanação, em outras palavras, de rompimento dos seus vínculos míticos com as esferas do sagrado.

Longe de inaugurar uma esfera mais pura, a manifestação mítica da violência imediata mostra-se, em seu núcleo mais profundo, idêntica a toda violência do direito, e transforma a suspeita quanto ao caráter problemático dessa violência em certeza quanto ao caráter pernicioso de sua função histórica, tornando tarefa a sua abolição. Tal tarefa

⁶⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 71.

suscita, em última instância, mais uma vez, a questão de uma violência pura, imediata, que possa estancar a marcha da violência mítica. Assim como em todos os domínios Deus se opõe ao mito, a violência divina se opõe à violência mítica. E, de fato, estas são contrárias em todos os aspectos. Se a violência mítica é instauradora do direito, a violência divina é aniquiladora do direito; se a primeira estabelece fronteiras, a segunda aniquila sem limites; se a violência mítica traz, simultaneamente, culpa e expiação, a violência divina expia a culpa; se a primeira é ameaçadora, a segunda golpeia; se a primeira é sangrenta, a divina é letal de maneira não-sangrenta.⁶⁶

A concepção de violência pura, revolucionária seria uma potência não soberana, messiânica, que busca perdoar ao invés de simplesmente punir e julgar. “Toda violência mítica, instauradora do direito, que é lícito chamar de ‘violência arbitrária’ [*schaltende Gewalt*], deve ser rejeitada. É preciso rejeitar também a violência mantenedora do direito, a ‘violência administrada’ [*verwaltete Gewalt*], que está a serviço da primeira. A violência divina, que é insígnia e selo, nunca meio de execução sagrada, pode ser chamada de ‘violência que reina’ [*waltende Gewalt*].”⁶⁷

O que está por traz de toda essa argumentação é exatamente a relação do Estado e do Direito com a soberania e a violência que provoca, como se pretende fazer desde o início deste tópico, a interpretação predominante do contrato social como fundamento racional de legitimidade do poder político, segundo Giorgio Agamben:

[...] Chegado o momento de reler desde o princípio todo o mito de fundação da cidade moderna, de Hobbes a Rousseau [...] O relacionamento jurídico-político originário é o *bando* [...] que mantém unidos justamente a vida nua e o poder soberano. É preciso dispensar sem reservas todas as representações do ato político originário como um contrato ou uma convenção, que assinalaria de modo pontual e

⁶⁶ BENJAMIN, Walter. *Crítica da violência*, cit., p. 35.

⁶⁷ BENJAMIN, Walter. *Crítica da violência*, cit., p. 41.

definido a passagem da natureza ao Estado. Existe aqui, ao invés, uma bem mais complexa zona de indiscernibilidade entre *nomos* e *physis*, na qual o liame estatal, tendo a forma do *bando*, é também desde sempre não estabilidade e pseudo natureza, e a natureza apresenta-se desde sempre como *nómos* e estado de exceção. Este mal entendido do mitologema hobbesiano em termos de *contrato* em vez de *bando* condenou a democracia à impotência toda vez que se tratava de enfrentar o problema do poder soberano e, ao mesmo tempo, tornou-a constitutivamente incapaz de pensar verdadeiramente, na modernidade, uma política não estatal.⁶⁸

Esta reflexão nos direciona para a continuidade da crítica da teoria do Estado nos moldes contratualistas e ratifica o empreendimento metodológico de cariz antropológico – arqueológico, voltar à *Ursprung* – delimitado desde o início do texto.

3.1 Sociedade Moderna, Bando e Biopolítica

A discussão do mitologema estatal contratualista e o conceito de bando se mostram fundamentais para o desenvolvimento do trabalho. No mote da investigação o ponto de partida de tal reflexão se dá com base no que desenvolvemos com apoio nas comunidades primitivas (grupos gentílicos).

Uma comunidade primitiva, em determinadas circunstâncias, pode expulsar de seu seio um dos seus membros e quebrar o ideal de solidariedade existente entre eles.

O membro expulso - abandonado - perde todos os direitos e passa a não possuir mais nenhuma obrigação decorrente da comunhão gentílica. Os efeitos desta proibição são mais fortes ou mais fracos, dependendo do indivíduo expulso.

⁶⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*, cit., p. 115.

Seguindo os apontamentos de Post, os efeitos principais do anúncio da expulsão são, normalmente, os seguintes⁶⁹:

O primeiro é a cessação da solidariedade e mesmo a noção de vingança entre os marginalizados – expulsos – e o grupo gentílico. Os membros do grupo, portanto, não têm mais obrigação de exercer vingança para com o marginalizado, nem ele tem mais o mesmo direito a exercê-la. Se o proscrito cometer um ato que dá origem a vingança, a obrigação de retribuição já não recai sobre os membros que eram anteriormente de seu grupo. Não há mais obrigação de serem expostos à ideia de vingança dos atingidos.

O segundo é o rompimento de toda a solidariedade entre o proscrito e seu grupo. Inexiste obrigação do grupo de pagar possíveis dívidas do proscrito, em especial, sendo estas contratadas após a determinação da proscrição.

Por fim, o terceiro é que a expulsão do grupo atinge toda a esfera da vida e da propriedade do proscrito. Este não consegue encontrar mais nenhuma garantia na representação do grupo.

Estas características expõem a ideia de um paradoxo: estar excluído e incluído, ao mesmo tempo, no contexto originário da formação das relações sociais.

Especificamente neste ponto, as pistas que Giorgio Agamben fornece são muito significativas.

Agamben afirma que três teses principais podem ser extraídas enquanto conclusões provisórias de seu pensamento. A primeira é justamente a ideia que reconhece na ocorrência do bando a relação político originária.

- 1) A relação política originária é o *bando* (o estado de exceção como zona de indistinção entre externo e interno, exclusão e inclusão).

⁶⁹ POST, Alberto Ermanno. *Giurisprudenza etnologica*, vol. I, cit., p. 144-145.

2) O rendimento fundamental do poder soberano é a produção da vida nua como elemento político original e como limiar de articulação entre natureza e cultura, *zoé e bíos*.

3) O campo, e não a cidade, é hoje o paradigma biopolítico do Ocidente.⁷⁰

Esta primeira tese, põe em questão exatamente toda teoria da origem contratual do poder estatal e, juntamente, toda possibilidade de colocar à base das comunidades políticas algo como um “pertencimento”, seja ele fundamentado em uma identidade popular, nacional, religiosa ou de qualquer tipo.

Colocar em questão exatamente a origem contratual do poder estatal desloca a atenção tanto do ideal naturalista, como do ideal mais fixo da modernidade: o ideal do contrato.

O bando como relação política originária possui uma estreita relação com pensar a vida suas fronteiras, portanto, neste sentido, o abandono, o exílio, e a própria noção da biopolítica acabam sendo conceitos indiscerníveis. Esta situação de abandono marca, portanto, toda a história.

Para o súdito medieval se transformar, na modernidade, em cidadão, foi necessário que o nascimento se transformasse, pela primeira vez, no elemento cultural portador imediato da soberania. Enquanto foram outrora separados, no Antigo Regime, quando o nascimento trazia somente a ideia de emergência do súdito, os conceitos de nascimento e soberania uniram-se, a partir da modernidade, no corpo do “*sujeito soberano, para constituir o fundamento da Nação-Estado*”.

Assim, é impossível compreender o desenvolvimento nacional e a biopolítica do Estado moderno se for esquecido que aquilo que o fundamenta não é o homem como sujeito político, livre e consciente, mas, simplesmente, seu simples nascimento e exposição ao poder - vida nua que representa o cerne da segunda tese de Agamben.

⁷⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*, cit., p. 176.

La ficción aquí implícita es que el nacimiento se convierte inmediatamente en nación, de modo que entre los dos términos no pueda haber ninguna diferencia. Los derechos se atribuyen al hombre (...) tan sólo en la medida en que éste es el fundamento del concepto de ciudadano, fundamento destinado a disiparse directamente en este último.⁷¹

Nesse formato, Agamben propõe a construção de uma arqueografia do exílio. O exílio é o regime da *vita nua* e, a rigor, a forma de pertencimento ao estado de exceção, fato que coincide exatamente com a noção de *singularidade falha* e até mesmo com a definição de povo de Ernesto Laclau, no sentido de que, na exceção, a heterogeneidade está presente como aquilo que está sempre ausente, e por fim à noção de Jean-Luc Nancy⁷², por meio da qual Agamben pretende chamar de *bando* essa relação entre a norma e a exceção, que define o poder soberano.

O abandonado é um sujeito que não é só excluído da lei, mas alguém orientado para que a lei nele permaneça intacta, ao preço de mantê-lo amarrado, *ab-bandonando-o*, de tal forma que não é possível nunca se saber ao certo se o *bandito* - desterrado, exilado, refugiado ou o apátrida - está dentro ou fora da lei já que ele habita o limite da própria vida.

El exilio no es, pues, una relación jurídico-política marginal, sino la figura que la vida humana adopta en el estado de excepción, es la figura de la vida en su inmediata y originaria relación con el poder soberano. Por eso no es ni derecho ni pena, no está ni dentro ni fuera del ordenamiento jurídico y constituye un umbral de indiferencia entre lo externo y lo interno, entre exclusión e inclusión. Esta zona de indiferencia, en la que el exiliado y el soberano comunican mediante la relación de bando, constituye la relación jurídico-política originaria, más original que la oposición entre amigo y enemigo que,

⁷¹ AGAMBEN, Giorgio. *Política del exilio* in Archipiélago, Cuadernos de crítica de la cultura, n. 26-27, Barcelona: Letra E, 1996, p. 43.

⁷² Cf. NANCY, Jean-Luc. *L'imperativo categorico*, Nardò: Besa, 2011.

según Schmitt, define la política. El sentimiento de extrañamiento de quien está en el bando del soberano es más extraño que toda enemistad y todo sentimiento de extrañamiento y, al mismo tiempo, más íntimo que toda interioridad y toda ciudadanía.⁷³

O conceito de bando revela que o banimento corresponde a um desligamento, uma privação total, uma expulsão da comunidade. A perda da paz e o descumprimento da lei expõem o condenado à mercê da violência e do arbítrio de indivíduos ou de grupos.

A última tese de Agamben se refere ao campo de concentração como o paradigma biopolítico do Ocidente.

No campo de concentração seus habitantes são despojados de todo o estatuto político e reduzidos integralmente à vida nua. O campo é em termos paradigmáticos o mais absoluto espaço biopolítico, pois nele o poder não tem diante de si senão a pura vida sem qualquer mediação.⁷⁴

A experiência dos campos de concentração é atordoante, superando o conceito de crime de tal forma e com tamanha proporção que a própria estrutura jurídico-política no qual eles se produziram parece ser desconsiderada atualmente.

Os campos de concentração foram os lugares onde se realizou a mais absoluta *conditio inhumana*⁷⁵ que se tem conhecimento sobre a terra. Indagar sobre qual a estrutura político-jurídica dos campos, porque esses eventos lá aconteceram é uma proposta ao mesmo tempo descritiva de nosso tempo, mas também identificativa de nossas próprias vidas.

Evidentemente, há um nexa constitutivo entre estado de exceção e campo de concentração, pois ironicamente, a proteção que lá se encontra é contra a suspensão da lei que caracteriza a emergência, “*a novidade é que, agora, este instituto*

⁷³ AGAMBEN, Giorgio. *Política del exilio*, cit., p. 43.

⁷⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*, cit., p. 167

⁷⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*, cit., p. 162.

é desligado do estado de exceção no qual se baseava e deixado em vigor quando o estado de exceção começa a tornar-se regra”.⁷⁶

3.2 Medialidade, Violência e Biopolítica

Retornando ao raciocínio benjaminiano, tão marcante no pensamento de Agamben, é fundamental a análise feita por Derrida sobre a crítica de Benjamin. Segundo Derrida, o termo crítica (*Kritik*) utilizado por Benjamin não significa simplesmente uma avaliação negativa, rejeição ou condenação legítima de violência, mas um juízo, uma avaliação dos meios de se julgar a violência.

O conceito de violência pertence à ordem simbólica do direito, da política e da moral, de todas as formas de autoridade ou de autorização ou pelo menos de pretensão de autoridade.⁷⁷

Essa ordem simbólica revela a violência na exteriorização da noção de sacrifício praticada pelos homens.

René Girard ao tratar o mistério do sacrifício entende que só o sacrifício de alguém, “o bode expiatório”, pode catalisar a violência de todos contra todos. Tudo pelo sentimento mimético do ser humano de desejar o que o outro deseja, sem se saber o por quê se deseja.⁷⁸

A figura do “bode expiatório” é a que encontramos hoje em nossa sociedade moderna, pois enquanto modernas e racionais, não são mais crentes em magias e ritos, na forma de incluídos/excluídos da sociedade, “ou seja, os que se acham internos e internados, em domicílios, reformatórios, asilos, delegacias, prisões, hospitais e também naquela instituição paradigmática dessas todas, segundo Giorgio

⁷⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*, cit., p. 164.

⁷⁷ DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. tradução de Leyla Perrone-Moisés, São Paulo: Martins fontes, 2007, p. 74 e 75.

⁷⁸ GIRARD, René. *La violence et le sacré*. Paris: Bernard Gasset, 1972, p. 13 e 14.

Agamben, que é o campo de concentração, para refugiados ou prisioneiros em geral, de status indefinido”.⁷⁹

Realmente, o estatuto paradoxal do campo de concentração, enquanto espaço de exceção, consiste em nada menos do que um pedaço de território que é colocado fora do ordenamento jurídico normal, mas não por isso torna-se meramente um espaço externo.⁸⁰ A afirmação de Agamben é profunda: “o campo é o próprio paradigma do espaço político no ponto em que a política torna-se biopolítica e o homo sacer confunde-se virtualmente com o cidadão.”⁸¹

A noção biopolítica que se está fazendo referência tem estofo no pensamento de Foucault. Ela um novo modelo de relacionamento humano que trata a tomada do poder sobre o homem enquanto ser vivo e que tem no Estado do século XIX sua força catalisadora.

[...] uma das mais maciças transformações do direito político do século XIX consistiu, não digo exatamente em substituir, mas em completar esse velho direito de soberania – fazer morrer ou deixar viver – com outro direito novo, que não vai apagar o primeiro, mas vai penetrá-lo, perpassá-lo, modificá-lo, e que vai ser um direito, ou melhor, um poder exatamente inverso: poder de ‘fazer’ viver e de ‘deixar’ morrer [...].⁸²

Na sociedade moderna, múltiplas relações de poder constituem o corpo social que é formado a partir de sua indissociabilidade com o funcionamento de um discurso de verdade.

En una sociedad como la nuestra [...] múltiples relaciones de poder atraviesan, caracterizan, constituyen el cuerpo social; no pueden

⁷⁹ GUERRA FILHO, Willis Santiago. *(Anti-)Direito e força de lei/ lei*. In Panóptica, ano 1, n. 4, dez. 2006, p. 74.

⁸⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*, cit., p. 167.

⁸¹ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*, cit., p. 167

⁸² FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 287.

disociarse, ni establecerse, ni funcionar sin una producción, una acumulación, una circulación, un funcionamiento del discurso verdadero. No hay ejercicio de poder sin cierta economía de los discursos de verdad que funcionan en, a partir y a través de ese poder. El poder nos somete a la producción de la verdad y sólo podemos ejercer el poder por la producción de la verdad. Eso es válido en cualquier sociedad, pero creo que en la nuestra esa relación entre poder, derecho y verdad se organiza de una manera muy particular.⁸³

Em 1974, no Rio de Janeiro, em palestra intitulada “O nascimento da medicina social” Foucault lançou mão, pela primeira vez, do termo biopolítica. Seu intuito não era discutir o que de fato veio a ser a “biopolítica”, mas discutir como o capitalismo teria acarretado uma socialização do corpo e não, como poderia se pensar, uma privatização da medicina.

O conceito de biopolítica num contexto mais amplo nos escritos de Foucault aparece dois anos depois, época que se reencontra a mesma expressão tanto no último capítulo de *A vontade de saber*, intitulado “Direito de morte e poder sobre a vida”, publicado em 1976, como na aula ministrada no Collège de France em março do mesmo ano, publicada posteriormente como *Em defesa da sociedade*.

O conceito de disciplina foi primeiramente analisado por Foucault na obra *Vigiar e punir* e pode ser identificado no séc. XVII, nas escolas, hospitais, fábricas etc., resultando no processo de docilização e disciplinarização do corpo.

Com o corpo em adestramento, a otimização de suas forças e sua integração em sistemas de controle, as disciplinas o concebem como uma máquina ou um corpo-máquina, sujeito, assim, a uma anátomo-política.

A biopolítica, enquanto segunda forma, surgiu no século XVIII. Ela se refere à gestão da vida incidindo já não sobre os indivíduos, mas sobre a população enquanto população, enquanto espécie, não se centrando mais somente no corpo-

⁸³ FOUCAULT, Michel. *Defender la sociedade*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 34.

máquina, mas no corpo-espécie, algo como o corpo atravessado pela mecânica do vivente, os nascimentos e a mortalidade, a proliferação, a saúde e longevidade.⁸⁴

O tema é extremamente atual. Hodiernamente as discussões de manipulações genéticas sobre o corpo humano - a moderna fabricação de corpos -, seja corpo-máquina, mas, em especial, seja corpo-espécie, dizem especificamente respeito à inevitabilidade das relações de poder, principalmente na inevitabilidade de se assumir a tarefa do domesticador ou mesmo do criador seletivo por amansamento e domesticação.

O resultado aparente deste processo pode ser pensado pelo acontecimento das atuais pesquisas biotécnicas com embriões e genoma⁸⁵, sendo evidente que o biopoder, nesta faceta, passa a incluir em sua forma de “produções de homens” a tarefa da intervenção eugênica.

Todo este processo centra no corpo um objeto disponível à apropriação da curiosidade científica que tem como delimitador organizacional o direito, em especial na temática dos direitos humanos.

A experiência biopolítica que estamos vivendo é fundamental para o enredo do texto. A tarefa de questionar o paradoxo da paz – e dos próprios direitos humanos – a partir da soberania e do estado de exceção passa pelo entendimento da biopolítica.

⁸⁴ PELBART, Peter Pál. *Vida capital: ensaios de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2009, p. 57.

⁸⁵ Cf. HABERMAS, Jürgen. *O futuro da natureza humana: a caminho de uma Eugenia liberal?* São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 84-91.

CAPÍTULO 3. PAZ E NARRATIVA HISTÓRICA

1. Os Concílios Ecumênicos e as Relações Políticas

Segundo a perspectiva que defendemos neste trabalho, o estado surge das relações de dominação e poder, nas quais o grupo mais agressivo e belicoso subjuga os demais, com o consentimento mínimo destes últimos (a ordem estabelecida é melhor que um estado de guerra permanente). É a dominação com pacto social ou seja com o consentimento mínimo do dominado.

O mais célebre dos períodos de paz antes da Segunda Guerra Mundial foi a *Pax Romana* que vigorou nos dois primeiros séculos do Império Romano. Tal paz foi resultante de uma imensa potência militar que garantiu um equilíbrio por meio das armas, do autoritarismo e de guerras de conquistas territoriais.

Os pilares da civilização romana eram a obediência e o culto ao Imperador, tais pilares foram os responsáveis pela manutenção da ordem, tranquilidade e cumprimento da lei por este longo período de violência permanente.

A população estava protegida do seu maior medo: as invasões dos bárbaros.

No livro *Os dois corpos do rei* de Kantorowicz, em todo esse processo de desenvolvimento da civilização a teologia tem um lugar privilegiado.

Em grande parte, o intuito deste autor era o de apresentar os pilares da teoria da soberania e o caráter perpétuo do poder político e a forma que a dignidade emancipa-se de seu portador e converte-se em pessoa fictícia, um corpo místico que se põe junto do corpo real do magistrado ou imperador.

Tal como em Cristo a pessoa divina duplica seu corpo humano. Essa interpretação foi que levou os juristas medievais a lançarem a ideia de que a dignidade nunca morre. Os exemplos característicos são tanto o duplo funeral do imperador romano, quanto, posteriormente, dos reis franceses em que a imagem de cera feito do soberano morto passava a representar sua dignidade.

A continuidade dinástica associa-se ao caráter corporativo da coroa em conjunto com a imortalidade da dignidade real. A coroa é como um corpo coletivo do reino associada à dignidade, que também é de natureza pública e não meramente privada. “*A perpetuidade dos direitos soberanos do corpo político integral, do qual o rei era a cabeça, era entendida como situada na Coroa, por vaga que possa ter sido essa noção, sem a qual ficariam quase incompreensíveis as especulações em torno de “dois corpos” de um rei: a Dignitas*”.⁸⁶

Invocando Macbeth, Kantorowicz afirma que a dignidade nunca morre. Na procissão de fantasmas de reis predecessores de Macbeth isto fica claro e também na preservação da dignidade dos reis nas esfinges das moedas em circulação que representam um poderoso elemento simbólico da continuidade monástica.⁸⁷

Esse modelo foi utilizado pelos canonistas medievais e interiorizado nos tratados de moral.

Em se tratando de medievalidade e, portanto, Igreja Católica, a discussão mais interessante que ocorre posterior à *pax romana* é encontrada nos concílios ecumênicos medievais.⁸⁸

José Rivair Macedo aborda muito bem a importância dos concílios ecumênicos. O autor aponta seus efeitos e resultados não apenas no âmbito interno

⁸⁶ KANTOROWICZ, Ernst. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*, São Paulo: Cia das Letras, 1998, p. 233.

⁸⁷ KANTOROWICZ, Ernst. *Os dois corpos do rei*, cit., p. 235.

⁸⁸ MACEDO, José Rivair. Concílios Ecumênicos Medievais *in* *História da Paz*. Demétrio Magnóli (org.). São Paulo: Ed. Contexto, 2008, p.21-48.

da Igreja, mas especialmente, em sua influência política e social que extrapola as questões religiosas e, durante a Idade Média, moldam e preparam a modernidade.

Em seu texto fica claro como as relações de poder se desenvolveram existindo a manutenção da estrutura erigida pela Igreja na transição do medievo para a modernidade

Segundo o autor, o período de oficialização da Igreja e da religião cristã, nos séculos IV e V, coincide com o momento de crise do mundo clássico, tornando-se nesse momento a Igreja Católica a herdeira do legado imperial. Características relevantes desta época foram a preservação, em parte, da cultura latina nas bibliotecas dos mosteiros, tomando de empréstimos modelos administrativos e organizacionais, adoção do latim como forma de expressão oficial, pretendendo se impor em âmbito universal – por isso *catholica*, universal – e foi situada sua sede de governo em Roma.⁸⁹

O ocidente viria a ser profundamente afetado no século V pela presença germânica, sendo a relação entre poder temporal e poder espiritual colocada em outros termos. A obra de Santo Agostinho tem um lugar fundamental nesta ocasião, pois propõe uma distinção entre a cidade terrena personificada por Roma, símbolo do poder efêmero dos homens, e a Jerusalém celeste, que se realizaria no reino dos céus e estaria reservada aos eleitos.

Isto, até que o papa Gelásio, numa carta dirigida ao imperador Anastácio, defende a existência de duas esferas distintas de poder, sendo uma terrena, ligada a questões mundanas (*potestas*) e outra de ordem espiritual, moral, a qual deve permanecer sob o julgamento dos sumos pontífices, que é sagrada (*auctoritas*).

Ao longo dos dois mil anos da história do cristianismo, numerosos foram os concílios locais e provinciais. Em geral, eles respondiam às necessidades do momento em que foram realizados e tratavam de questões ligadas em sua maior parte à aplicação de normas

⁸⁹ MACEDO, José Rivair. *Concílios Ecumênicos Medievais*, cit., p.21.

disciplinares ao clero e aos fiéis. Comparativamente poucos foram os concílios ecumênicos, embora tenham sido estes os mais importantes.⁹⁰

1.2 Roma, Cristianismo e o Governo

No período do Baixo Império Romano se destacam a figura de alguns governantes, como Diocleciano e Constantino, que ao se dedicarem a combater com eficácia os males que ameaçavam um Estado exaurido em suas finanças, fragilizado por querelas internas, numa sociedade em franca transformação, foram considerados como verdadeiros reformadores. Em especial Constantino que consegue reunificar o poder em suas mãos. Nessa época o império avança e se lança no seio do cristianismo, o império, nesse caminho, virá a se tornar a Igreja.

O maior adversário do cristianismo, então, não eram exatamente as religiões que lhe faziam concorrência, mas sim as dissensões que persistiam em seu interior. Desde seu surgimento a religião cristã se estrutura de modo que vão se estruturando comunidades esparsas, que mantêm relações entre si, mas que não são dominantes e não possuem um poder central que as unifica.

Isto é comprovado na diferença que há entre as comunidades cristãs que vivem sob a influência dos apóstolos que conviveram com Cristo e aquelas sob as influências de São Paulo, que teriam tido contato apenas com o Cristo Ressuscitado. Uma profunda e conhecida divergência se instaura a partir deste cisão.

É interessante notar, nesse particular, a postura de Paulo e sua influência no processo de formação política do processo civilizatório.

Na carta aos Romanos, assim exprime Paulo:

⁹⁰ MACEDO, José Rivair. *ConcÍlios Ecumênicos Medievais*, cit., p. 23.

Agora, porém, independentemente da Lei, se manifestou a justiça de Deus, testemunhada pela Lei e pelos Profetas, justiça de Deus que opera pela fé em Jesus Cristo, em favor de todos os que crêem – pois não há diferença, sendo que todos pecaram e todos estão privados da glória de Deus – e são justificados gratuitamente, por sua graça, em virtude da redenção realizada em Cristo Jesus: Deus o expôs como instrumento de propiciação, por seu próprio sangue, mediante a fé. Ele queria assim manifestar sua justiça, pelo fato de ter deixado sem punição os pecados de outrora, no tempo da paciência de Deus; ele queria manifestar a sua justiça no tempo presente para mostrar-se justo e para justificar aquele que é pela fé em Jesus. Onde está, então, o motivo de glória? Fica excluído. Em força de que lei? A das obras? De modo algum, mas em força da lei da fé. Porquanto nós sustentamos que o homem é justificado pela fé, sem as obras da Lei. Ou acaso ele é Deus só dos judeus? Não é também dos gentios? É certo que também dos gentios, pois há um só Deus, que justificará os circuncisos pela fé e também os incircuncisos através da fé. Então eliminamos a Lei através da fé? De modo algum! Pelo contrário, a consolidamos. (Rm, 3: 21-31)⁹¹

Paulo concebe o trabalho do messias justamente na sua concepção de *lei da fé – lei do espírito*.

1.1.1 O Dogma da Santíssima Trindade

No concílio de Nicéia vai ser estabelecido um dos principais dogmas da Igreja, a Santíssima Trindade, que encerra as discussões que havia a respeito, superando especialmente as explicações de Theodoto (adocionismo) e de Sabélio (sabelianismo).

⁹¹ Todas as passagens bíblicas foram feitas a partir do texto da Bíblia de Jerusalém. Cf. Bíblia de Jerusalém, São Paulo: Paulus, 2013.

Uma das primeiras explicações que viria a ser considerada heresia recebe o nome de adocionismo. Proposta pelo grego Theodoto por volta de 190, defendia a ideia de que a posição de Cristo como filho de Deus adviria do fato de ele ter sido adotado por Deus. Negava-se, assim, sua divindade. Já para o sabelianismo, difundido por Sabélio a partir de 210, as três essências da trindade emanavam do Deus pai. Este é que teria encarnado na Virgem Maria, e que ao nascer passou a ser o Filho, sem deixar de ser o Pai, morrendo na cruz e ressuscitando pelos homens. Contra tal subordinação de Cristo foi o pensador Tertuliano (160-240) quem encontrou a solução teológica para explicar o ponto de vista que viria a se colocar como oficial: embora na divindade existissem três pessoas, elas constituíam uma mesma substância.⁹²

Nesse ponto, novamente em Giorgio Agamben encontramos um aporte fundamental para o desenvolvimento do trabalho e sua proposta metodológica. Criticando Foucault, Agamben insiste na implicação da *economia* na questão do governo, sendo necessário que não se confunda (império; soberania) com Governo (gestão dos homens).

O germe da cisão entre Reino e Governo está exatamente já na *oikonomia*⁹³ trinitária (presente nos tratados tardo-antigos e medievais, na época da

⁹² MACEDO, José Rivair. *Concílios Ecumênicos Medievais*, cit., p. 26.

⁹³ *Oikonomia* significa administração da casa. Na *Política*, Aristóteles faz clara a distinção entre a *polis* referente à esfera da cidade e o *oikonomos* referente à esfera da casa. Para Aristóteles, *oikos* seria um organismo complexo no qual se entrelaçam relações heterogêneas: entre senhores e escravos, pais e filhos, marido e mulher. Todas essas relações “econômicas” estariam unidas por um paradigma “gerencial”. Para Xenofonte, a *oikonomia* apresenta-se “como uma organização funcional, uma atividade de gestão que não se vincula senão às regras de funcionamento ordenado da casa (ou da empresa em questão)”. Foram atribuídos ao termo *oikonomia* diversos significados, extensões de seu sentido até que houvesse, por exemplo, a transposição da palavra para o âmbito teológico. Todavia, deve-se perceber a existência de um núcleo semântico que permanece dentro de certos limites fazendo-se necessário um retorno àquela que é a sua origem. Cf., para tanto ARISTÓTELES. *Política*, São Paulo: Martins Fontes, 2006; AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória*, trad.: Selvino Assman, São Paulo: Boitempo Editorial, 2011, p. 31; XENOFONTE. *Econômico*, São Paulo: Martins Fontes, 1999. “Para compreender a história semântica do termo *oikonomia*, é importante não esquecer que, do ponto de vista lingüístico, aquilo com que nos deparamos não é tanto uma

formação da, por assim dizer, dogmática cristã), que introduz na própria divindade uma fratura entre ser e práxis.

Agamben aponta a perspectiva que a ele parece mais adequada para uma genealogia do governo:

Providência é o nome da “oikonomia” enquanto esta se apresenta como governo do mundo. Se a doutrina da oikonomia – e aquela da providência que dessa depende – podem ser vistas, neste sentido, como máquinas para fundar e explicar o governo do mundo e somente neste modo tornam-se plenamente inteligíveis, é da mesma forma verdadeiro, ao contrário, que o nascimento do paradigma governamental torna-se compreensível somente se situado sobre o fundo “econômico-teológico” da providência, do qual é solidário.⁹⁴

Assim, a noção de governo se encontra fora dos confins do estritamente político, estando dentro de um paradigma teológico que começou a ser cunhado com os debates sobre a natureza de Deus, sua figura unitária e ao mesmo tempo trinitária, que antecederam o concílio de Nicéia.

Certamente a principal obra do concílio foi a definição clara do dogma da Santíssima Trindade, tanto que este representa a posição oficial do cristianismo. A decisão ali tomada veio a ser expressa numa profissão de fé, conhecida até o presente como “Credo de Nicéia”, ou simplesmente como “Credo”.

transformação de sentido (Sinn) da palavra, mas uma progressiva extensão analógica de sua denotação (Bedeutung). Mesmo que os dicionários costumem, em casos desse tipo, distinguir e enumerar um após o outro os diferentes sentidos de um termo, os lingüistas sabem perfeitamente que, na verdade, o núcleo semântico (o Sinn) permanece dentro de certos limites e até certo ponto inalterado, e é precisamente essa permanência que permite sua extensão a denotações novas e diferentes.” AGAMBEN, Giorgio. *O Reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011, p. 34.

⁹⁴ AGAMBEN, Giorgio. *O Reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 129.

1.1.2 A Igreja nos Séculos XI e XII: Latrão e Trento

Após o Concílio de Nicéia surge um período em que há uma mudança radical nas relações de poder na Igreja. A posição subalterna que a Igreja mantinha em relação ao poder temporal se esmorece e uma nova posição que começa a se delinear.

A Igreja defendia que a reforma tinha por fim restabelecer o controle sobre parte do clero que até então fora muito ligado aos poderes seculares.

Nessa perspectiva, seus dois principais objetivos eram o combate à simonia, quer dizer, à compra e venda de cargos eclesiásticos nos bispados, e o combate aos nicolaístas, quer dizer, ao grupo dos sacerdotes casados ou em concubinato. No primeiro caso, tratava-se de recuperar a autoridade da Sé romana; no segundo, de preservar intacto o patrimônio fundiário da Igreja, que não era pequeno.⁹⁵

Nesse ambiente que o concílio de Latrão IV - o maior dos concílios ecumênicos medievais -, trazia, em síntese, três grandes temas: a reforma da Igreja e a disciplina clerical, os modos efetivos de combater as heresias e a cruzada. A organização interna do clero e a supressão das dissidências pareciam condições necessárias para a reconquista da Terra Santa.

Neste concílio estiveram aproximadamente mil e oitocentas pessoas, de diversos lugares, representantes de vários reis e dos Impérios Germânico e do Bizantino, e foram decididas várias questões.

Desde o princípio, todavia, grande atenção foi dada ao problema da dissidência e, no cânon 3, foram previstas visitas anuais dos bispos às paróquias onde existisse suspeita de heresia para inquirir, julgar e condenar aqueles contra os quais ficasse provado o desvio. Trata-se do primeiro passo para a criação posterior dos tribunais de Inquisição, que começariam a ser organizados entre 1229-1232, sob o

⁹⁵ MACEDO, José Rivair. *Concílios Ecumênicos Medievais*, cit., p. 29.

pontificado de Gregório IX. Foi durante o concílio que os seguidores de Domingos de Osma receberam autorização para se organizarem como ordem religiosa, a Ordem dos Dominicanos. Algum tempo depois, esta assumiria posição intransigente na defesa dos interesses da Igreja na pregação e ação pastoral nas cidades e, principalmente, na composição dos tribunais inquisitoriais.⁹⁶

Assim, o papado, após ter consolidado seu poder e interferido exaustivamente na França, Alemanha e vários feudos e cidades, se estendeu até à Inglaterra, que já mostrava contornos de um Estado Nacional.

Quanto ao rei inglês João-sem-Terra, às voltas com a grande revolta dos barões, mantinha-se na condição de vassalo da Santa Sé e, por haver prestado o voto de cruzado, gozava da proteção papal. Por esta razão, em 24 de agosto de 1215, Inocêncio condenara e anulara os termos da Magna Carta, excomungando os rebeldes e colocando suas terras sob interdito. Representantes de ambas as partes compareceram a Latrão IV, e os delegados dos barões acabaram sendo expulsos da audiência sob pretexto de que estavam excomungados.⁹⁷

Fato é que, nos séculos XIV e XV este modelo entra em crise e a Igreja defronta-se com novas forças emergentes. Os dois pontos principais desta época são representados pelos esforços de centralização dos Estados feudais, constituídos aos poucos como Estados nacionais e as tendências sociais afirmadas nos meios urbanos, no longo processo de constituição da sociedade capitalista.

No início do século XIV, as obras de Marsílio de Pádua atacavam a autoridade secular do Papado e, valendo-se do pensamento aristotélico, rejeitavam a doutrina da supremacia do poder papal, defendendo um modelo de estado natural baseado na lei e na finalidade de servir ao homem em sociedade.

⁹⁶ MACEDO, José Rivair. *ConcÍlios Ecumênicos Medievais*, cit., p. 34-35.

⁹⁷ MACEDO, José Rivair. *ConcÍlios Ecumênicos Medievais*, cit., p. 36.

Para Marsílio, a Igreja está completamente subordinada ao Império e, em toda Cristandade só há uma autoridade suprema, de modo que, compete ao legislador humano ou ao príncipe, através de sua autoridade, não apenas sancionar decretos coercivos sobre a observância das decisões do Concílio, mas ainda estabelecer a forma e o modo de se proceder à sucessão na Sé Apostólica ou à eleição do Pontífice Romano.⁹⁸

Nesta época e algum tempo depois, com outros pensadores que questionavam uma reforma moral do clero, denunciando a venda de indulgências papais e que considerava legítima a intervenção da Igreja apenas em questões de âmbito espiritual, passamos a estar diante de argumentos e teses que anunciavam o grande movimento de contestação ao primado da Igreja Católica no princípio do século XVI, que foi a Reforma Protestante.

O que acaba ocorrendo é uma grande perda de poder da Igreja, sendo exatamente no concílio de Trento em que encontra-se a melhor expressão da contrarreforma. Nele foram tratadas questões de ordem política, doutrina, moral e disciplinar que afetavam a Igreja e adotadas as principais orientações que viriam a ser utilizadas pelo catolicismo na sociedade moderna.

Foi proposta e definida, por exemplo, a doutrina da graça e da justificação, segundo a qual a graça divina dada aos homens podia ser conservada, perdida pelo pecado ou reencontrada pela confissão e penitência. Era essa, exatamente, a posição católica em face da doutrina da predestinação, defendida por Lutero que, como se sabe, constitui condição essencial do surgimento e estruturação do capitalismo, baseado no individualismo e na preponderância do sujeito em contraposição à sociedade.

O Concílio de Trento constitui um divisor de águas na trajetória milenar da Igreja. As novas estruturação e orientação distanciavam-na

⁹⁸ SOUZA, José Antônio de C. R. de. *As relações de poder na idade media tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham*. co-edição da Faculdade de Letras da Universidade do Porto/EST edições, Porto Alegre, 2010, p. 68.

dos tempos medievais e dos postulados “agostinianos”. Menos identificada com os poderes seculares, desvinculada dos Estados nacionais e mais centrada na administração espiritual, ela encontrou novas alternativas de relacionamento numa sociedade cada vez mais secularizada.⁹⁹

Assim, seja em seu momento de formação em Nicéia, seja em momentos cruciais de transformação e adaptação, os concílios ecumênicos revelaram-se como espaços privilegiados de disputa, poder e locais de criação de consenso social. Por isso mesmo é que se revestiram sempre de grande significado político, no sentido mais amplo dessa palavra, e no relato deles encontramos as pistas dos tempos modernos com seus tratados de paz.

2. Economia e Paz

Da explicação extraída dos concílios o caminho narrativo histórico dá um salto para a modernidade, tomando como fio condutor a análise crítica econômica que permeia o período da duas grandes guerras mundiais e a produção dos tratados de paz como instrumento de normatização da guerra.

Keynes, na obra *As Conseqüências Econômicas da Paz* revela sua importantíssima reação indignada à moralidade do tratado de Versalhes, em especial, no que se refere às condições que regulam o armistício. O interessante desta obra que vem a calhar com a proposta do trabalho é que ela apresenta uma discussão técnica das cláusulas econômicas do tratado, trazendo a lume como o processo econômico aos poucos desde os meandros da idade média se configurou no século XX a partir da duas guerras mundiais.

⁹⁹ MACEDO, José Rivair. *ConcÍlios Ecumênicos Medievais*, cit., p. 42.

Os principais problemas estruturais enfrentados pelas economias europeias foram o excesso de população, o papel central da economia alemã e a instabilidade psicológica das classes operária e capitalista.

Ao analisar as circunstâncias da Conferência de Paz de Paris e o Tratado de Versalhes, Keynes revela pontos que delimitam nossa reflexão.

Paris foi um pesadelo, e todos estavam envolvidos por uma atmosfera de morbidez. Um sentido de catástrofe iminente assombrava o frívolo cenário: a futilidade e mesquinha do homem diante dos grandes eventos que o confrontavam; o significado ambíguo e o irrealismo das decisões; a ligeireza, a cegueira, a insolência, os gritos confusos de ira - havia ali todos os elementos da tragédia antiga.¹⁰⁰

À Conferência de Paz cabia honrar os compromissos e satisfazer os reclamos da Justiça, ao tempo em que cabia-lhe igualmente restabelecer a vida na Europa e curar as suas feridas. A questão era a de que a guerra teria colocado em perigo a vida da Europa, grande parte da população ficou doente, a sua organização foi destruída, os transportes desarticulados, a produção de alimentos destruída.

Eram pontuais preocupações da Conferência: fronteiras e nacionalidades, equilíbrio de poder, expansão imperialista, enfraquecimento de um inimigo forte e perigoso, vingança e a transferência pelos vitoriosos de uma carga financeira insuportável para os ombros dos vencidos.

As cláusulas econômicas do Tratado são todas abrangentes e sua discussão foi feita a partir de intermináveis intrigas e controvérsias até sua solução final.

A solução a que se chegou finalmente consta da disposição do Tratado que foi divulgada para o mundo. Trata-se do Artigo 231, que

¹⁰⁰ KEYNES, John Maynard. *As consequências econômicas da paz*. São Paulo: Ed. Imprensa Oficial-IPRI-UnB, 2002, p. 35.

reza: "Os Governos Aliados e Associados afirmam, e a Alemanha aceita, a responsabilidade da Alemanha e dos seus aliados por ter causado todas as perdas e danos sofridos pelos governos Aliados e Associados e seus cidadãos em consequência da guerra que lhes foi imposta pela agressão da Alemanha e dos seus aliados." É uma linguagem cuidadosa; o Presidente Wilson podia ler essas palavras como uma afirmativa da responsabilidade moral da Alemanha pela guerra, enquanto o Primeiro Ministro britânico podia interpretá-la como uma admissão da responsabilidade financeira da Alemanha pelo custo total da guerra. Continua assim o Artigo 232: "Tendo levado em conta as reduções permanentes dos recursos da Alemanha, que resultarão de outras disposições deste Tratado, os Governos Aliados e Associados reconhecem que esses recursos não são adequados para propiciar uma reparação completa de todas essas perdas e danos." Wilson poderia confortar-se com essa simples afirmativa de um fato indubitável, e reconhecer que a Alemanha *não pode* pagar não significa que ela não esteja *obrigada* a pagar; mas o Primeiro Ministro inglês poderia observar que no contexto a afirmativa enfatiza ao leitor a premissa da responsabilidade teórica da Alemanha reconhecida no Artigo precedente. Prossegue o Artigo 232: "No entanto, os Governos Aliados e Associados exigem que a Alemanha *compense todos os danos causados à população civil das Potências Aliadas e Associadas e à sua propriedade* durante o período de beligerância de cada uma delas como Potência Aliada ou Associada contra a Alemanha, *por tal agressão por terra, pelo mar e do ar*, e de modo geral todos os prejuízos definidos no Anexo I, e a Alemanha se compromete a fazê-lo." As palavras em itálico, que repetem praticamente as condições anteriores ao armistício, satisfaziam os escrúpulos do Presidente Wilson, enquanto o acréscimo das palavras "e de modo geral todos os prejuízos definidos no Anexo I" abriam, com o Anexo I, uma oportunidade para o Primeiro Ministro inglês."¹⁰¹

¹⁰¹ KEYNES, John Maynard. *As consequências econômicas da paz*, cit., p. 113.

Pode-se evidenciar, com isso, como os tratados de paz mostram-se, verdadeiramente, como não apenas consequência, mas como continuação da situação conflituosa, que se arrasta na lembrança e humilhação imposta sempre aos perdedores, muitas vezes de modo tão injusto quanto a própria guerra, sem contar que podem funcionar como subsídio de novos conflitos, sedentos de vingança.

Keynes chega a questionar a inexistência de precedentes para a indenização que o Tratado de Paz impôs à Alemanha.

O que resta estampado a partir disso tudo é como as perversidades da guerra normalmente escondem interesses financeiros. Ao fundo, o que fica é que na guerra – nos Tratados – sempre se busca, de variadas formas, manter e desenvolver o domínio econômico e as relações comerciais.

Assim é que tal lógica se mantém depois da guerra, mas de modo ainda mais escamoteado, pois integra os tratados de paz que se mostram extremamente injustos. A legitimidade de tais atos repousam no fato de provirem dos governos, que se mostram como adequados a resolver os problemas por eles mesmo criados e a estabelecer a paz, depois da guerra por eles desencadeadas, exigindo, para tanto, ainda mais poder.

A realidade, revela Keynes, é que o Tratado de Paz não contém qualquer disposição orientada para a reabilitação econômica da Europa - nada que transforme as Potências Centrais derrotadas em bons vizinhos, nada que permita dar estabilidade aos novos Estados europeus, nada para salvar a Rússia -, não promove de nenhuma forma um pacto de solidariedade econômica entre os próprios aliados. Em Paris nada se fez para restaurar as finanças desordenadas da França e da Itália, ou para ajustar os sistemas do velho e do novo mundo.

As características relevantes da situação europeia imediata podem ser agrupadas em três categorias: em primeiro lugar, a queda absoluta, neste momento, da produtividade; em segundo lugar, a destruição do sistema de transporte e de comércio pelo qual os produtos europeus podiam ser levados aos mercados onde eram demandados; em terceiro

lugar, a incapacidade de adquirir no exterior o suprimento habitual de alimentos e matérias primas. [...] Qual é assim o quadro que temos da Europa? Uma população rural capaz de sobreviver com os frutos da produção agrícola, mas sem o excedente enviado habitualmente às cidades, e também sem o incentivo costumeiro de trocar alimentos por produtos manufaturados (devido à falta de matérias primas importadas, que reduz o estoque e a variedade desses produtos); e uma população urbana que não se pode manter devido à falta de alimentos, incapaz de ter uma renda com a falta de matérias primas essenciais para a produção, e de suprir com produtos importados os que já não podem ser produzidos localmente.” [...] Com esse método eles não só confiscam mas o fazem arbitrariamente; é um processo que empobrece a muitos mas na verdade enriquece uns poucos. Esse deslocamento arbitrário da riqueza fere não só a segurança mas a confiança na equidade da distribuição da renda. Aqueles a quem o sistema traz vantagens além do que merecem, e mesmo do que esperam ou desejam, passam a ser "proveitadores"- objeto de ódio da burguesia, que a inflação empobreceu, não menos do que o proletariado. [...] Não há dúvida de que Lênin tinha razão. Não há meio mais seguro e mais sutil de subverter a base da sociedade do que corromper a sua moeda - processo que empenha todas as forças ocultas da economia na sua destruição, de modo tal que só uma pessoa em cada milhão consegue diagnosticar”¹⁰²

Somado a isso, o valor espúrio da moeda, estipulado e mantido com base na lei, traz as sementes definitivas para a decadência econômica e dos próprios homens. A destruição que fica de uma guerra acaba por exigir da população que se integre de maneira quase que radical para reestruturar o país e conseguir restabelecer as condições que tinha antes da guerra.

Porém, tal empreendimento serve como artefato para desviar o fato de que em tal processo, algumas poucas pessoas acabam se favorecendo da

¹⁰² KEYNES, John Maynard. *As consequências econômicas da paz*, cit., p. 160-163.

reconstrução do país, ao custo de um empobrecimento geral do restante da população, o que se percebe em termos financeiros e, especialmente e ainda mais devastador, no plano político, em que o povo vê como uma necessidade e única alternativa se entregar, ainda mais, ao domínio estatal.

Ao discutir as conclusões e soluções sobre seus estudos, Keynes, ao tempo em que já havia colocado a problemática econômica por traz do que se dizia como busca da paz, oferece uma forte alfinetada à formação das liga das nações.

Podemos ter a esperança de obter do funcionamento da Liga das Nações os benefícios que dois dos seus principais autores nos encorajam a esperar? Vamos encontrar no Artigo XIX da Convenção da Liga uma passagem relevante, que reza: A Assembléia poderá de tempos em tempos aconselhar a reconsideração pelos membros da Liga dos tratados que se tenham tornado inaplicáveis e a consideração de condições internacionais cuja continuidade possa por em perigo a paz mundial. [...] Segundo os que a apoiam, a Liga vai funcionar movida pela opinião pública mundial, e na prática a opinião majoritária terá um peso decisivo, embora constitucionalmente não tenha consequência.¹⁰³

O questionamento, na sequência, perpassa a lógica da guerra e do próprio capitalismo. As dúvidas de Keynes sobre essa visão do mundo são emblemáticas. Seu alerta foi de que mesmo o capitalismo interno, que conquistou muita simpatia local e exerceu uma função real no processo cotidiano de produção, e do qual depende em grande parte a segurança da organização social, não é muito seguro. O alarde traz em si um drama com poucos sinais de desenvolvimento surpreendente.

O fim de uma guerra deve significar muito mais que a imposição de penas e castigos aos perdedores, sejam eles de formas diretas e indiretas. Deve-se, ao contrário, buscar reconciliação e proporcionar melhores condições de vida para

¹⁰³ KEYNES, John Maynard. *As consequências econômicas da paz*, cit., p. 179.

ambos os lados, pautadas em relações mais saudáveis. Para tanto, é preciso romper com a lógica da guerra, com a visão do outro como inimigo e ameaça, deve-se dar um passo na direção contrária, deve-se aceitar e ajudar o derrotado. Esta é uma atitude que poderia mudar a relação entre os Estados e levar em consideração o povo, que normalmente é arrastado para as guerras pelos líderes, sem saberem realmente por quê lutam.

É condição necessária da paz que os Estados não vejam os outros como inimigos ou ameaça, para que a população possa buscar sua autonomia sem que isso lhe apareça imposto por uma ideologia social, sendo possível apenas com a distância, proteção e até mesmo a destruição de outros.

2.1 Da Primeira para a Segunda Guerra Mundial e os Tratados de Paz

O Pacto de Kellog-Briand de 1928, foi o primeiro instrumento que representou a tentativa de criação de um programa de paz entre estados soberanos.

Tal instrumento proibiu qualquer tipo de guerra e não obrigou os Estados à submissão dos conflitos à jurisdição compulsória de um tribunal internacional.

Os Estados foram obrigados a não empregar a força para resolução de disputas, estipulando a renúncia à guerra como instrumento de política nacional.

Vinte anos após o Tratado de Versalhes iniciou a Segunda Guerra Mundial. A institucionalização das relações internacionais como meio de evitar as guerras, não foi capaz de trazer a paz.

Até a Segunda Guerra Mundial a paz era entendida como ausência de guerra. Tal conceito de paz prevê polos opostos, é a paz negativa, a paz que não elimina a predisposição para a violência. Com o advento da criação da ONU teve início o conceito de paz como ausência de violência e ajuda mútua.

Precisamos entender a paz como realização da cultura da paz, com órgãos e conteúdos próprios para a cultura da paz por meio da educação para a paz.

O Tratado de Versalhes foi o “tratado de paz” que encerrou oficialmente a Primeira Guerra Mundial, mas a paz entre os povos dependia da estabilidade econômica da Europa e essa estabilidade, como se mostrou anteriormente, era incompatível com as pesadas reparações impostas à Alemanha por meio do referido Tratado.

A Alemanha empobrecida viu em Hitler a possibilidade de crescimento quando este cancelou o pagamento das reparações determinadas em Versalhes e desencadeou uma economia de guerra. A forma punitiva prevista para a Alemanha no tratado de paz foi uma das causas da Segunda Guerra Mundial,

Houve, no Tratado de Versalhes, a substituição da meta de equilíbrio pela da revanche.

Não houve previsão para a organização da ordem mundial. Houve frágil compromisso entre a utopia americana e a paranoia europeia. Não houve equilíbrio de poder – submissão excessiva dos derrotados. Além disso, verificou-se o agravamento da questão das minorias, falta de planejamento econômico e prevalência das políticas “empobreça os derrotados” para impedir nova guerra. Hitler utilizou os problemas das minorias para dar início ao seu plano de conquistar o mundo e justificar a guerra – a existência de uma só nação. O excesso e lacunas do Tratado de Versalhes contribuíram, definitivamente, para ascensão de Hitler.

O interessante é que na sequência vários foram os instrumentos de “guerra” assinados entre 1939 e 1945.

O primeiro foi a Carta do Atlântico (14 de agosto de 1941) que instituiu um programa de propósitos e princípios. Assinado entre os presidentes dos Estados Unidos, da Grã-Bretanha e Irlanda do Norte, antes da participação formal do

Estados Unidos na Segunda Guerra, este documento previa uma visão do mundo para o pós-guerra.

Na sequência a Declaração da Nações Unidas (1 de janeiro de 1942) assinada por 26 países, trazia a previsão de proteção aos direitos da humanidade – proteção da vida, liberdade, independência, liberdade de culto, preservação da justiça e dos direitos humanos – além de estabelecer cooperação mútua tanto militar, quanto econômica e vincular os signatários para assinatura de pacto de paz e ou guerra.

Depois vieram a Conferência de Casablanca (14 a 24 de janeiro 1943) e a Conferência de Moscou (novembro de 1943). A primeira tendo como ponto alto a apresentação de Roosevelt da famosa “Rendição Incondicional” alemã e a segunda a ideia de igualdade soberana como base da organização internacional para a manutenção da Paz e a criação de uma corte permanente de justiça internacional (jurisdição compulsória opcional)

Também em 1943 (de 28 de novembro a 1 de dezembro) ocorre a Conferência de Teerã, marcada por ser o primeiro grande encontro entre os três grandes estadistas do mundo da época: Josef Stalin, da União Soviética; Winston Churchill, do Reino Unido e Franklin Roosevelt, dos Estados Unidos. Nela foram lançadas as bases das definições de partilha do mundo em esferas bem definidas, claras e supervisionadas por uma instituição internacional. Foi nela que Roosevelt intenta a ideia de fundação da ONU.

Em Julho de 1944 acontece o evento mais significativo para a abordagem que se pretende neste texto, a conferência de Bretton Woods que criou o chamado “Sistema de Bretton Woods” de gerenciamento e controle econômico internacional, além do BIRD (Banco Internacional para Reconstrução e Desenvolvimento) e o FMI (Fundo Monetário Internacional).

Nessa Conferência foram estabelecidas as regras para as relações comerciais e financeiras entre os países mais industrializados do mundo, as regras de controle mundial da riqueza, do conhecimento e dos recursos naturais, bem

como a defesa do dólar e hegemonia americana, além da obrigação de oferecer lastro em ouro para o dólar em circulação na economia mundial.

As normas criadas na Conferência de Bretton Woods estabelecem o controle mundial da riqueza e dos recursos naturais, concretizando a *oikonomia* como atividade “divina” dirigida a um objetivo: a obrigatoriedade de culto ao capitalismo. Este ponto já foi lançado como pré-anúncio deste trabalho nos tópicos anteriores e será arrematado no último capítulo.

O culto ao capitalismo, nos moldes estabelecidos em Bretton Woods, levou a sociedade ao inferno em Wall Street, à crise das hipotecas e à crise da bolsa em 2001.

As últimas duas conferências foram a de Yalta (4 a 11 de fevereiro de 1945) em que realmente os diálogos que dariam origem à ONU ocorreram, além da reafirmação do princípio de autodeterminação dos povos e o desenvolvimento claro de uma ordem bipolar entre os Estados Unidos e a União Soviética e a Conferência de Potsdam (julho a agosto de 1945) que definiu as bases da divisão da Europa como a principal característica da ordem nacional e trouxe em pauta a discussão sobre a bomba atômica e também o desmembramento da Alemanha em duas esferas econômicas separadas.

Todos estes tratados de paz foram produzidos como normatizadores da guerra, todos criaram uma finalidade para a paz estrategicamente atrelada à economia à satisfação de interesses políticos com fins espúrios. Eles representam o insucesso de qualquer programa efetivo para paz.

CAPÍTULO 4. A SEGUNDA GUERRA MUNDIAL E OS CRITÉRIOS DE PAZ DEFINIDOS NA ENCÍCLICA *PACEM IN TERRIS*

1. A Paz e a Encíclica *Pacem in Terris*

No contexto de todo esse percurso, há um importante documento que deve ser analisado, pois serve de contraponto à lógica imperante dos tratados de paz.

Na história das doutrinas políticas e sociais, a publicação da Encíclica *Pacem in Terris* constituiu um acontecimento que imediatamente se impôs como destinado a assinalar um momento de capital importância, não só no processo evolutivo de uma determinada corrente doutrinária, como também no confronto e no diálogo dessa corrente com as demais e com o mundo em revolução social.

A intensificação do intercâmbio internacional de pessoas, de bens, de ideias, o alargamento incessante dos contatos e relações entre indivíduos, grupos e poderes públicos de diferentes países, a interdependência cada vez mais estreita entre as várias economias nacionais, a solidariedade crescente entre as condições do progresso social, da ordem, da segurança e da paz nas diversas comunidades políticas, digamos: todo o movimento que impele a humanidade no sentido da *mundialização* das relações sociais e dos problemas coletivos são temas centrais de encíclica.¹⁰⁴

A *Pacem in Terris* estabelece vetores que são determinantes para a consagração a ideia de paz preconizada neste trabalho. A palavra vetores tem aqui tanto uma conotação teológico-filosófica quanto jurídica.

¹⁰⁴ NUNES, A. Seda. *Pacem in Terris no diálogo das ideologias*. Análise social - Ano 1, Nº 4, Lisboa, (Out. 1963), p. 561

A dimensão teológico-filosófica expressa uma dimensão ética a ser assumida na orientação – vetorial – indicativa da encíclica, já a dimensão jurídica é expressa numa dimensão principiológica (valorativa)¹⁰⁵, sendo entendidos como valores que antecedem o ordenamento, pressupostos que no relacionamento da outra dimensão, em sua articulação ética, expressam um sentimento interno de bom e verdadeiro.

A colocação sobre a problemática dos vetores aqui discutida toma ainda mais sentido, pois entendemos que é preciso entender o significado de “vetor” para entender o lugar ocupado pelos direitos humanos, algo como a ideia de um “lugar de prevalência” que passa por vários paradoxos.

2 Os Critérios de Paz definidos na Encíclica *Pacem in Terris* relacionados à Segunda Guerra Mundial

Identificamos aqui alguns vetores encontrados na *Pacem in Terris* e os colocamos em confrontação com os acontecimentos da Segunda Guerra Mundial e seus tratados de paz. A reflexão evidenciará o completo descomprometimento dos tratados com as referências da encíclica.

¹⁰⁵ O ponto de partida da referência aqui foi construído a partir da leitura de textos de Josef Esser, por certamente representar um dos juristas mais importantes da teoria do direito alemão do segundo pós-guerra. Embora ele esteja atrelado à Jurisprudência dos valores, sua obra difere sensivelmente da de Larenz e de Canaris. O ponto em comum com esses autores aparece na preocupação com a questão das lacunas – ou da indeterminação do direito – e o problema da chamada criação judicial do direito. Como vimos anteriormente, o problema da criação judicial do direito se apresenta como objeto de análise dos juristas desde o movimento do direito livre e de sua vertente “moderada” que é a Jurisprudência dos interesses. A diferença é que, no caso da Jurisprudência dos valores, esse momento da “criação judicial do direito” deve ser guiado por determinados requisitos objetivos que são os valores culturais de uma sociedade. O modo de tornar “objetivo” o conhecimento desses valores é que varia de autor para autor. Esser procura estabelecer esses valores a partir da própria sociedade e de seu contexto de vivências. Cf. ESSER, Josef. *Principio y Norma en la Elaboración Jurisprudencial del Derecho Privado*. Barcelona: Bosch, 1961, *passim*.

O primeiro vetor seria a verdade. Na encíclica a noção de verdade é preconizada como verbo, palavra, como orientação ativa e de comprometimento. Falar a verdade porque somos membros uns dos outros. A influência de deve pela via tomista, portanto com apoio no pensamento de Aristóteles e também pela via agostiniana em que se tinha a ideia de verdade como verbo de Deus, verdade como um sentimento interno do homem. Há uma nítida expressão da verdade se opondo à falsidade.

A encíclica trata constantemente da liberdade para se buscar a verdade e a busca de uma vida de verdade. No parágrafo 35 a exposição é bastante elucidativa.

Convivência fundada sobre a verdade, a justiça, o amor a liberdade

35. A convivência entre os seres humanos só poderá, pois, ser considerada bem constituída, fecunda e conforme à dignidade humana, quando fundada sobre o verdade, como adverte o apóstolo Paulo: "Abandonai a mentira e falai a verdade cada um ao seu próximo, porque somos membros uns dos outros" (Ef 4,25). Isso se obterá se cada um reconhecer devidamente tanto os próprios direitos, quanto os próprios deveres para com os demais. A comunidade humana será tal como acabamos de a delinear, se os cidadãos, guiados pela justiça, se dedicarem ao respeito dos direitos alheios e ao cumprimento dos próprios deveres; se deixarem conduzir por um amor que sinta as necessidades alheias como próprias, fazendo os outros participantes dos próprios bens; e se tenderem todos a que haja no orbe terrestre uma perfeita comunhão de valores culturais e espirituais. Nem basta isso. A sociedade humana realiza-se na liberdade digna de cidadãos que, sendo por natureza dotados de razão, assumem a responsabilidade das próprias ações.¹⁰⁶

¹⁰⁶ As citações da encíclica se baseiam extraída do site do vaticano. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_jxxiii_enc_11041963_pacem_po.html. Acesso em: 2/11/2013.

Se aproximarmos esta noção, de forma reflexiva pelo o que aqui se está propondo, nota-se que a segunda guerra teve seu fundamento em uma falsidade: a paz armada antes, durante e após a segunda guerra foi um jogo de dominação e revanchismo.

O segundo seria a noção de amor. Expressado na encíclica como solidariedade e fraternidade. Sua construção tem como base a fraternidade e a paz, sendo referência emblemática o parágrafo 170.

170. Esta paz, peçamo-la com ardentes preces ao Redentor divino que no-la trouxe. Afaste ele dos corações dos homens quanto pode pôr em perigo a paz e os transforme a todos em testemunhas da verdade, da justiça e do amor fraterno. Ilumine com sua luz a mente dos responsáveis dos povos, para que, junto com o justo bem-estar dos próprios concidadãos, lhes garantam o belíssimo dom da paz. Inflame Cristo a vontade de todos os seres humanos para abaterem barreiras que dividem, para corroborarem os vínculos da caridade mútua, para compreenderem os outros, para perdoarem aos que lhes tiverem feito injúrias. Sob a inspiração da sua graça, tornem-se todos os povos irmãos e floresça neles e reine para sempre essa tão suspirada paz.

Levando em conta os termos da discussão aqui encetada, pode se afirmar que na segunda guerra mundial o que houve foi um jogo de interesses econômicos sem solidariedade, nem fraternidade.

O terceiro seria a noção de Justiça. O termo justiça é um termo equívoco e aqui tomamos ele na referência à encíclica como o reconhecimento de sua previsão na Carta das Nações. A questão é que do ponto de vista teológico-político o humano criado à imagem e semelhança de Deus não foi capaz de estabelecer uma política de paz, reduzindo as relações humanas apenas a uma economia gerencial e governamental, de tal forma que o centro do problema passou a ser uma *zoé aiónios* e não uma *bios*. Exemplos práticos do período seriam deportações em massa como consequência do Pacto de Potsdam e o desmembramento da Alemanha.

Por fim, o quarto seria a liberdade. Além da liberdade para se buscar a verdade, ele tem uma conotação forte na encíclica como autodeterminação dos povos. O Princípio da Autodeterminação dos Povos foi definido na Carta do Atlântico em 1941. Em janeiro de 1942, 26 países assinaram a Declaração da Nações Unidas, que ratificou o Princípio da Autodeterminação dos Povos. Em seu núcleo o direito de autodeterminação dos povos expressa o sentido jurídico dos povos determinarem livremente sua condição política, seu desenvolvimento econômico, social e cultural.

Os vetores da encíclica fornecem um material e uma postura bastante adequada para um processo de educação para paz e aclaram ainda mais o choque com os polêmicos e paradoxais tratados de paz.

3. Entre a Guerra e a Paz

Discutir sobre a efetivação da paz a partir de uma reflexão sobre a guerra nos atenta para que o fim da ação humana, distintamente dos produtos finais da fabricação, nunca pode ser previsto de maneira confiável, pois os meios utilizados para atingir objetivos políticos são desmesurados, de forma que, o resultado das ações dos homens está além do controle dos atores, a violência abriga em si mesma um elemento adicional de arbitrariedade. A guerra e sua presença na exaltação do aperfeiçoamento dos meios de destruição física e material humano representam *“um irônico lembrete da imprevisibilidade onipotente que encontramos no momento em que nos aproximamos do domínio da violência”*.¹⁰⁷

Complementando a investigação sobre a biopolítica e a *oikonomia*, centramos, agora, a discussão no significado político levando em conta a questão da liberdade e da autoridade.

¹⁰⁷ ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 19.

Hannah Arendt é quem melhor enceta esta reflexão. A autora versa o desaparecimento da autoridade do mundo moderno, juntamente com a tradição e a religião, sendo o desaparecimento da autoridade a fase final do processo que durante séculos solapou a tradição e a religião. “Com a perda da tradição, perdemos o fio que nos guiou com segurança através dos vastos domínios do passado; esse fio, porém, foi também a cadeia que aguilhou cada sucessiva geração a um aspecto predeterminado do passado”.¹⁰⁸

Os tempos modernos mostram que a crença religiosa é ameaçada por paradoxos e absurdos e que permaneceu como característica da época moderna o duvidar da verdade religiosa.

Segundo a autora, a origem da autoridade no governo autoritário é sempre uma força externa e superior a seu próprio poder; é sempre dessa fonte, dessa força externa que transcende a esfera política, que as autoridades derivam sua “autoridade” – isto é, sua legitimidade – e em relação à qual seu poder pode ser confirmado.¹⁰⁹

Ao fazer a distinção entre tirania e autoridade – governo autoritário – afirma Arendt que, o tipo cristão de governo autoritário, tal como se desenvolveu através da Igreja e sob sua constante influência na idade média, desencadeou uma forma autoritária de governo, com uma estrutura hierárquica que representa a forma menos igualitária de todas as formas, pois ela incorpora a desigualdade e a distinção como princípios ubíquos. A forma mais adequada de governo totalitário seria a parecida com a estrutura da cebola – o líder está no centro e dentro da organização, não do lado de fora ou de cima.

Em sua análise, entende que o liberalismo mede um processo de refluxo da liberdade e o conservadorismo um processo de refluxo da autoridade. Nesse processo histórico a ciências sociais surgem como funcionalização de

¹⁰⁸ ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. 7 ed., São Paulo: Perspectiva, 2001, p.130.

¹⁰⁹ ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, cit., p. 131.

conceitos e ideias e o que quer que preencha a função de uma religião é uma religião.

A dicotomia entre ver a verdade em solidão e isolamento e o ser capturado nas conexões e relativismos dos negócios humanos tornou-se imperativa para tradição do pensamento político. Ser capaz do “espanto” aristotélico é o que separa os eleitos do vulgo, e permanecer-lhe devotado é o que os alheia dos negócios humanos.¹¹⁰

A tradição está relacionada com o caráter sagrado da fundação “*no âmago da política romana, desde o início da República até virtualmente o fim da era imperial, encontra-se a convicção do caráter sagrado da fundação, no sentido de que, uma vez alguma coisa tenha sido fundada, ela permanece obrigatória para todas as gerações futuras*”.¹¹¹

Participar da política significava preservar a fundação da cidade de Roma, a fundação do organismo político foi única na fundação de Roma.

Foi nesse contexto que a palavra e o conceito de autoridade apareceram originalmente. A palavra *auctoritas* é derivada do verbo *augere*, aumentar, e aquilo que a autoridade ou os de posse dela constantemente aumentam é fundação. Os anciãos, o Senado, eram dotados de autoridade obtida por meio da transmissão daqueles que haviam lançado as fundações. O poder reside no povo, mas a autoridade reside no Senado. As ações das pessoas necessitam de um acréscimo (do conselho dos anciãos) e da confirmação pela assembleia de anciãos.

A força coercitiva da autoridade dos anciãos está intimamente ligada à força religiosamente coercitiva do *áuspices*, que ao contrário do oráculo grego não sugere o curso objetivo dos eventos futuros, mas revela meramente aprovação ou desaprovação divina das decisões feitas pelos homens. Os deuses aumentam e confirmam as ações humanas, assim como também os deuses deram a autoridade

¹¹⁰ ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, cit., p. 156.

¹¹¹ ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, cit., p. 162.

a Rômulo para fundar Roma, toda essa autoridade deriva desta fundação, remetendo cada ato ao sagrado início da história romana.¹¹²

Ao contrário do nosso conceito de crescimento, em que se cresce para o futuro, para os romanos o crescimento dirigia-se no sentido passado.

A experiência de fundação, a qual tem origem na tríade romana religião, autoridade e tradição, repousa na eficácia coercitiva de um início autoritário ao qual liames religiosos reatam os homens através da tradição. A tríade romana não apenas sobreviveu à transformação da República em Império como penetrou onde quer que a *pax romana* tenha criado a civilização ocidental sobre os alicerces romanos.

Aqui caímos de volta na discussão já proposta no tópico sobre os Concílios. Após o declínio do Império Romano a herança política e espiritual de Roma passou à Igreja Cristã. Com a queda de Roma desaparece uma ordem secular estável e a Igreja assume os problemas seculares (tradição, autoridade e religião) e o Papa exerce o poder temporal, situação já descrita anteriormente de forma pontual em que se mostrou que a tríade romana religião, tradição e autoridade foi assumida pela era cristã – reivindicou para si a autoridade do senado e deixou para o príncipe o poder. Toma início, a partir daí, o sistema de recompensas, castigos e sanção religiosa da doutrina do inferno.

Durante a época moderna a utilidade da religião para a autoridade secular foi redescoberta e utilizada como argumento para evitar a revolução. Com a revolução e a completa separação entre Estado e Religião houve a separação definitiva entre a esfera religiosa e a política e a vida pública perdeu a sanção religiosa da autoridade transcendente.¹¹³

Para Maquiavel todo contato entre religião e política corrompe os dois. Toda a história e a mentalidade romanas dependiam da experiência da fundação e

¹¹² ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, p. 165.

¹¹³ ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, p. 181.

acreditou que seria possível repetir a experiência romana da fundação com a criação de um organismo político eterno - Estado.

O estado e o assombro da guerra recebem um contorno especial na conhecida troca de cartas entre Freud e Einstein conhecida pelo título *Por que a guerra?*¹¹⁴

Einstein escreve para Freud indicando sua constatação de que o intenso desejo de poder, que caracteriza a classe governante em cada nação, seria hostil a qualquer limitação de sua soberania nacional.

A soberania possui aspirações econômicas que consideram a guerra, a fabricação e a venda de armas como uma oportunidade de expandir seus interesses pessoais e ampliar a sua autoridade pessoal. É a partir desse primeiro passo que a maioria acaba sucumbindo à vontade de uma minoria, que se resigna a perder e a sofrer com uma situação de guerra, a serviço da ambição de poucos - a ponto, até mesmo, de se sacrificarem por estes.

O senhor começou com a relação entre o direito e o poder. Não se pode duvidar de que seja este o ponto de partida correto de nossa investigação. Mas, permita-me substituir a palavra poder pela palavra mais nua e crua de violência? Atualmente, direito e violência se nos afiguram como antíteses. No entanto, é fácil mostrar que uma se desenvolveu da outra e, se nos reportarmos às origens primeiras e examinarmos como essas coisas se passaram, resolve-se o problema facilmente. Perdoe-me se, nessas considerações que se seguem, eu trilhar chão familiar e comumente aceito, como se isto fosse novidade. O fio de minhas argumentações o exige. É, pois, um princípio geral que os conflitos de interesses entre os homens são resolvidos pelo uso da violência. [...] No início, numa pequena horda humana, era a superioridade da força muscular que decidia quem tinha a posse das coisas ou quem fazia prevalecer sua vontade. A

¹¹⁴ EINSTEIN, Albert; FREUD, Sigmund. *Um diálogo entre Einstein e Freud: por que a guerra?*, Santa Maria: FADISMA, 2005.

força muscular logo foi suplementada e substituída pelo uso de instrumentos: o vencedor era aquele que tinha as melhores armas ou aquele que tinha a maior habilidade no seu manejo. A partir do momento em que as armas foram introduzidas, a superioridade intelectual já começou a substituir a força muscular bruta; mas o objetivo final da luta permanecia o mesmo uma ou outra facção tinha de ser compelida a abandonar suas pretensões ou suas objeções, por causa do dano que lhe havia sido infligido pelo desmantelamento de sua força. Conseguia-se esse objetivo de modo mais completo se a violência do vencedor eliminasse para sempre o adversário, ou seja, se o matasse. Isto tinha duas vantagens: o vencido não podia restabelecer sua oposição e o seu destino dissuadiria outros de seguirem seu exemplo. Ademais disso, matar um inimigo satisfazia uma inclinação do instinto, que mencionarei posteriormente¹¹⁵

A noção de um instinto de destruição e desejo de poder é muito significativa no homem, de tal forma a se supor que esteja em atividade em qualquer criatura viva que procura levá-la ao aniquilamento, reduzir a vida à condição original inanimada, a ideia mesma de um instinto de morte. Segundo Freud os instintos eróticos representariam a esforço de viver - como instinto destrutivo que, com o auxílio de órgãos especiais, é dirigido para fora, para objetos, ocasionando que o organismo preserve sua própria vida, por assim dizer, destruindo uma vida alheia.

O diálogo entre os autores se encaminha para uma resposta à pergunta indicativa do título dado a troca de cartas – *Por que a guerra?* – em tom supranacional e com apoio na ideia de um processo de intelectualização dos homens relacionado ao desenvolvimento histórico.

Hannah Arendt enfrenta a questão posta afirmando que a principal razão da guerra ainda estar entre os homens não seria um secreto desejo de morte da espécie humana, nem um instinto irreprímível de agressão ou mesmo os perigos

¹¹⁵ EINSTEIN, Albert e FREUD, Sigmund. *Um diálogo entre Einstein e Freud: por que a guerra?*, cit., p. 30.

econômicos e sociais inerentes ao desarmamento, mas o simples fato de que nenhum substituto para essa arbítrio, único nos negócios internacionais, surgiu na cena política. E, pior, sequer parece provável que um substituto venha a aparecer enquanto estiverem identificadas as independências nacionais. Em outras palavras, o estar livre da dominação estrangeira, e a soberania do Estado (a reivindicação de um poder ilimitado e irrestrito) imperam.¹¹⁶

¹¹⁶ ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*, cit., p. 20.

CAPÍTULO 5. O DESAFIO DO NOSSO TEMPO

1. A Profanação do Direito e do Capitalismo

Pensamos que, nos direitos humanos, todo estudo científico deve repousar na análise de aspectos fundamentais e como pretendemos demonstrar os desvarios dos estados dominantes optamos por analisar a segunda guerra mundial a partir dos vetores de paz da *Pacem in Terris* e lançar uma reflexão atual sobre o problema da guerra e da paz, em especial, no estágio atual de nossa vivência biopolítica.

Desta forma, realizar uma nova leitura do sistema jurídico positivo, coerente com os princípios fundamentais que dizem respeito à efetividade da paz, é fundamental no atual momento de “crise” pelo qual atravessa a sociedade mundial.

Por outro lado, revela-se essencial a leitura também de obras filosóficas, de sociologia, de antropologia, entre outras, estimulando e contribuindo com a crítica doutrinária e jurisprudencial, na preocupação de obter novos resultados para um processo de paz, no qual se verifique o cumprimento dos escopos dos direitos humanos, quais sejam, o incentivo do desenvolvimento e a diminuição das desigualdades sociais.

É neste contexto e nestas circunstâncias, que buscaremos examinar as relações entre o estado dominante, os dominados e o indivíduo, no intuito de propor novas soluções aos problemas enfrentados.

Após percorrer o caminho acima chegamos à conclusão de que o “macho alfa” de nossa sociedade até pouco tempo era o mercado e o estado dominante os Estados Unidos. O advento do capitalismo criou uma legião de adoradores do mercado, onde tudo se resolve no rito do consumo.

O grande problema é que o capital, objeto do capitalismo, é improfanável, não conseguimos trazê-lo para o uso comum, pois ele só se presta para ele mesmo.

Esse tema que fecha a dissertação é o mais desafiador, pois pretende fazer com que o leitor reflita sobre o futuro, mas o futuro sem sonho e sem piedade, aquele cujo único Senhor, o Capitalismo, mandou os países na pobreza extrema se amoldarem ao dinheiro que “merecem” dos países ricos, aquele no qual o Estado pesa a sua mão em prol da arrecadação e de sua própria satisfação.

Hoje nos parece que o trono antes ocupado pelo Rei – no período da *pax romana* -, depois ocupado pelo capital – com o sistema de Bretton Woods -, hoje está vazio e a sociedade esta vivendo um momento antropofágico ou de antropofagia estatal, ou seja, os estados se autodestruindo. Quem ou o que ocupará o trono vazio? Cabe o aprofundamento da questão.

2. O Capitalismo como Religião

O sentido da vivência humana hodiernamente é uma das questões mais importantes e urgentes para os homens. Quem ilustra isso, com uma frase enigmática, é o contemporâneo filósofo italiano Giorgio Agamben ao escrever: *“qualquer improfanável baseia-se no aprisionamento e na distração de uma intenção autenticamente profanatória. Por isso é importante toda vez arrancar dos dispositivos – de todo dispositivo – a possibilidade de uso que os mesmos capturaram. A profanação do improfanável é a tarefa política da geração que vem”*¹¹⁷.

O ambiente dessa profanação se insere numa perspectiva complexa e destruidora. Uma destruição física do próprio mundo e do homem.

¹¹⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 79.

O primeiro ponto a ser abordado surge da acertada análise de Walter Benjamin que reconhece no capitalismo uma religião. Uma importante passagem de do Manifesto Comunista de Marx contribui para o entendimento: “*tudo o que é sólido se desmancha no ar*¹¹⁸, *tudo o que é sagrado é profanado, e os homens são finalmente forçados a enfrentar com sentidos mais sóbrios suas reais condições de vida e sua relação com outros homens.*”. De fato, a denúncia de Marx prenuncia com a produção o caminho humano para a adoração religiosa do capitalismo.

O segundo ponto então surge conseqüentemente. Para se compreender essa devoção religiosa ao capitalismo é preciso que se tenha consciência da amplitude de seus efeitos, efeitos que tomam conta das criações dos homens. Vivemos numa sociedade onde há os que podem muito e que mesmo assim nada fazem, tudo é manipulado ou se manipula diante de uma consciência religiosamente exercida capitalisticamente.

O intuito, portanto, é não ingenuamente criticar o capitalismo e seus efeitos, pois a tais ingenuidades ele facilmente se adapta e, ele, se fortalece com elas vendendo-as (v. o culto a Ernesto “Che” Guevara e o comércio de sua imagem).

3. A Economia Fetichista: o capitalismo religiosamente exercido

Entre os documentos inéditos de Walter Benjamin publicados em 1985 por Ralph Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser no volume 6 de “*Gesammelte Schriften*”, há um texto denso que por não se destinar à época para publicação possui um conteúdo pesado e especificamente importante para o entendimento do escopo maior deste estudo. O texto foi denominado *Capitalismo como religião*.

¹¹⁸ Esta primeira frase foi muito bem usada como título de uma obra muito interessante sobre os efeitos da modernidade por Marshall Berman. Portanto nesse sentido Cf. BERMAN, Marshall. *Tudo o que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. Tradução de Carlos Felipe Moisés e Ana Maria L. Ioriatti. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

A proposta de Benjamin neste texto parece ser inspirada por Max Weber em seu texto *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, contudo Benjamin vai além de Weber, apresentando uma crítica cabal e anticapitalista.

O texto começa com a seguinte afirmação “*no capitalismo pode se ver uma religião*”¹¹⁹ que se segue da superação, já mencionada, da proposta de Weber.

A prova desta estrutura religiosa do capitalismo não está apenas como pensava Weber no fato de que ela tem uma constituição condicionada de maneira religiosa, mas sim, no fato de ser um aparecimento essencialmente religioso. Isto levaria hoje, ainda, ao caminho equivocado de uma polêmica universal sem medidas. Nós não podemos perceber a rede na qual estamos presos.

Conseqüentemente, considerando a possibilidade de uma polêmica universal sem medida, entretanto, Benjamin reconhece três pontos desta estrutura religiosa do capitalismo.

3.1 O Culto

O primeiro ponto é o culto, ou seja, o capitalismo se apresenta como uma religião puramente cultural.

¹¹⁹ A tradução do texto utilizada se refere ao original em alemão da obra *Gesammelte Schriften* pela ed. Suhrkamp, publicado em 2001, feito pelo prof. Dr. Willis Santiago Guerra Filho, de maneira que ficam desde já reconhecidos o nosso apreço e agradecimento. Este texto num primeiro momento foi traduzido para ser discutido nas aulas ministradas na matéria de Filosofia do Direito II (Bases mítico-religiosas do Direito) na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP) no segundo semestre de 2007. O texto foi recentemente traduzido e editado entre nós pela editora Boitempo. Cf. BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. São Paulo: Boitempo, 2013. Quando nos referimos ao texto não há notas indicativas de rodapé, pois a tradução utilizada não foi publicada, de qualquer forma, pontualmente no texto editado no ano passado no Brasil a verificação pode ser feita diretamente.

Primeiro o capitalismo mostra-se como uma religião puramente cultural, talvez a mais extrema que algum dia existiu. Para ele tudo só tem significado na sua relação imediata com o culto, ele não conhece nenhuma dogmática especial, nenhuma teologia. O utilitarismo ganha sob esse ponto de vista a sua coloração religiosa.

A partir dessa passagem, nota-se que as práticas utilitárias do capitalismo, desde investimento de capitais até a compra e venda de mercadorias possuem um sentido de culto religioso e o que as permite serem assemelhadas a um culto se apresenta com um exemplo no texto sobre o dinheiro como objeto de um culto análogo aos santos das religiões comuns: *“Faça se um confronto entre as imagens sagradas das diversas religiões por um lado e as cédulas de dinheiro dos mais diversos estados por outro. O espírito que fala através dos ornamentos destas cédulas.”*

3.2 A permanência do culto: sem trégua e sem piedade

O segundo ponto que estabelece Benjamin é a duração permanente do culto que está estreitamente ligada a essa concreção do culto, *“a esta concreção do culto, está relacionado um segundo aspecto do capitalismo: a duração permanente do culto. O capitalismo é a celebração de um culto sans revê et san merci. Ali não há nenhum dia da semana, pois não há um dia que não seja dia de festa”*.

Esta celebração de um culto sem sonho, sem piedade, sem trégua se apresenta no cotidiano humano das fábricas e das oscilações das operações mercantis, que provocam uma tensão e estafa mental que leva o homem a ser este ser incorporado religiosamente por este sentido de vida.

As práticas capitalistas não cessam, o próprio descanso para alguns trabalhadores é condicionado justamente como um complemento do culto.

3.3 Sem expiação e com culpa

Por último e enfim, a terceira característica do capitalismo como religião é a sua culpabilização.

O capitalismo é provavelmente o primeiro caso de um culto que não é expiatório, que não é, portanto, um culto para purgar a culpa, mas sim um culto de culpabilização. E com isso mostra-se este sistema religioso na balada de um movimento horrível, um sentimento de culpa terrível que não se deixa desculpar. Apega-se ao culto não para que nele possa purgar a culpa, mas sim para tornar universal a consciência impregnada pela culpa e por fim e acima de tudo envolver Deus mesmo nesta culpa.

A questão que envolve toda essa culpabilização é a eternidade da culpa, quanto mais se compra mais se deve, razão esta da dominação religiosa do capitalismo, além de qualquer outra religião.

Além da identificação destas características do capitalismo Benjamin levanta uma crítica bastante relevante e incitante sobre três importantes pensadores, os mestres da suspeita segunda Foucault¹²⁰: Nietzsche, Freud e Marx.

A transcendência de Deus caiu, mas ele não está morto, ele foi envolvido no destino humano. Esta passagem do planeta humano através da casa do desespero, na qual a solidão absoluta de seu caminho é o *ethos* que Nietzsche indicou, este homem é o super-homem, o além do homem, o primeiro que reconheceu e começou a cumprir a religião capitalista, corresponder a ela... A teoria freudiana também pertence ao sacerdócio deste culto, ela foi totalmente pensada capitalisticamente. O recalque, a consciência culpada é profundamente entendida em analogia com o capital, do qual cobram juros do inferno do inconsciente...Da mesma maneira em Marx: o capitalismo sem retorno tornou-se com os juros e juros sobre juros,

¹²⁰ FOUCAULT. Michel. *Hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

enquanto tais, funções da culpa (*schuld*) (veja o duplo sentido demoníaco deste termo)¹²¹. Também para Marx na sua concepção do capitalismo com juros e juros sobre juros enquanto função de uma dívida que também é uma culpa ele se torna socialista. O capitalismo é uma religião do culto puro sem dogma.

Benjamin é enfático nas críticas que tece. O ambiente teórico a que se refere demonstra uma prática do capitalismo totalmente esquivo às análises filosóficas, sociológicas e psicológicas. O capitalismo é produtor de desespero, a culpa dos humanos e seu endividamento para com o capital de maneira constante é marcante. Daí a impossibilidade da expiação, a única salvação da religião da capital é a própria intensificação do sistema, o que faz agravar o desespero e aprimorar o culto.¹²²

Esta prática religiosa se consagra socialmente e repercute intimamente nos indivíduos. Antes indivíduos irreligiosos ou de outras crenças de sua comunidade eram vistos exatamente no sentido de um falso membro, como a atual burguesia vê os membros da sociedade que não são produtivos.

Reconhecer no capitalismo uma religião já é uma forma de profaná-lo, devendo-se criar condições para tal, pois só o que foi consagrado a uma esfera separada e considerada intangível – e, neste caso, deve ser objeto de profanação, restituindo ao uso comum, à comunidade.¹²³ Ocorre que devido à sua extensão religiosa resta-nos agora buscar argumentos para os “dispositivos de desarmamento” desta operação religiosa que deve se iniciar teoricamente de maneira individualizada, sem provocar, como o próprio Benjamin se referia, uma polêmica universal desmedida.

¹²¹ Da tradução a que nos referimos: N.T. Em alemão a palavra *schuld* quer dizer tanto a palavra dívida como a palavra culpa.

¹²² Sobre o texto, muito relevante é o que retratou Michel LÖWY em uma conferência na USP na cidade de São Paulo com versão traduzida por Luiz Roberto Mendes Gonçalves, Publicado em: Folha de São Paulo, Caderno Mais, domingo, 18 de setembro de 2005.

¹²³ ESPOSITO, Roberto. *El orgien de la política. ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*, Barcelona: Paidós, 1999.

A individualização, neste sentido, requer o reconhecimento dos atordoamentos religiosos do capitalismo e o entendimento de que estamos por ele tomados.

Como continuidade às reflexões de Benjamin, o filósofo italiano Giorgio Agamben apresenta uma interessante perspectiva. Para ele, o capitalismo, levando ao extremo uma tendência já presente ao cristianismo, generaliza e absolutiza, em todo âmbito, a estrutura da separação que define a religião¹²⁴.

O capitalismo de maneira religiosa parece ir além e ser indiferente da cisão sagrado/profano, divino/humano, pois ele é a pura forma de separação, sem mais nada a separar.¹²⁵

E como, na mercadoria, a separação faz parte da própria parte da própria forma de objeto, que se distingue de valor de uso e valor de troca e se transforma em fetiche inapreensível, assim agora tudo o que é feito, produzido e vivido – também o corpo humano, também a sexualidade, também a linguagem – acaba sendo dividido por si mesmo e deslocado para uma esfera separada que já não define nenhuma divisão substancial e na qual todo uso se torna duravelmente impossível. Esta esfera é o consumo. Se conforme foi sugerido, denominamos a fase extrema do capitalismo que estamos vivendo como espetáculo, na qual todas as coisas são exibidas na sua separação de si mesmas, então espetáculo e consumo são as duas faces de uma única impossibilidade de usar.¹²⁶

Profanar significa restituir ao uso comum o que havia sido separado na esfera do sagrado, a religião capitalista está voltada para a criação da algo absolutamente improfanável. Os objetos ao receberem o exercício do direito de

¹²⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*, cit., p. 71.

¹²⁵ Cf. GUERRA FILHO, Willis Santiago e CARNIO, Henrique Garbellini. *Teoria política do direito*, cit., cap. 7, sub. 7.6, p. 144-150.

¹²⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*, cit., p. 71.

propriedade provocam a infelicidade dos consumidores, porque eles se tornaram incapazes de os profanar.¹²⁷

4. Seria possível uma cultura para paz?

As Nações precisam de um Organismo Internacional com programa específico de paz e educação para a paz, que não traga a mácula de sua origem nas guerras, como aqueles hoje existentes, como se evidenciou anteriormente na linhas do tratados configurados em especial na época da segunda guerra mundial e a própria ONU?

Como articular essa proposta é o questionamento que se coloca como reflexão.

Kelsen no texto *A paz pelo direito*¹²⁸ inicia com a colocação de que o Estado mundial seria um ideal desejável, mas que depende de uma série de estágios, pois na atualidade o instituto é incompatível com o princípio da igualdade soberana. O tema da soberania, como se nota, é o ponto principal que deve ser levado em conta para se repensar a possibilidade da paz.

A finalidade de criação de tribunais internacionais com jurisdição compulsória tem sido atualmente o ideal de manutenção da paz nas comunidades. A questão é: em que medida realmente isto tem resolvido a questão da paz?

A maioria dos textos que primam pela paz padecem normalmente dos mesmos problemas sempre esbarrando no questão da soberania e da economia.

¹²⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*, cit., 72 e 73.

¹²⁸ KELSEN, Hans. *A paz pelo direito*. São Paulo, Martins Fontes, 2010, cap. I.

De forma análoga, a ideia de uma cultura para paz – encontrada como se mostrou na discussão entre Einstein e Freud – pode ser encontrada na sagaz análise de Adorno sobre os campos de concentração.

Como bem alertou Adorno, a repetição dos campos de concentração e sua devassidão é uma possibilidade que está profundamente imbricada em nossa própria condição moderna - na realidade estamos mesmo envolvidos num permanente Estado de Exceção - de racionalização dos gestos, neutralização dos julgamentos morais e éticos e de burocratização das decisões, aliado, ainda, à centralização cada vez maior do poder nas mãos do Estado.¹²⁹ Esse ranço ainda é presente nos discursos sobre a paz.

Adorno inicia seu texto *A educação após Auschwitz* com a ideia da exigência de que Auschwitz não se repita como a primeira de todas para a educação.

Adverte ainda que o fato de não conseguir entender como este fato até hoje teve tão pouca atenção e que a pouca consciência existente em relação a essa exigência e as questões que ela levanta provam que a monstruosidade não calou fundo nas pessoas, sintoma da persistência da possibilidade de que se repita no que depender do estado de consciência e de inconsciência das pessoas. Qualquer debate acerca de metas educacionais carece de significado e importância frente a Auschwitz.¹³⁰

Adorno está anunciando que a barbárie continuará existindo enquanto persistirem no que têm de fundamental as condições que geram esta regressão a Auschwitz.

O pavor vem justamente disso, pois apesar da não-visibilidade atual dos infortúnios, a pressão social continua se impondo, impelindo as pessoas em direção ao que é indescritível e que, nos termos da história mundial, culminaria em Auschwitz, fazendo com que o autor retome a Freud, que identificou de forma

¹²⁹ ADORNO, Theodor. *Educação após Auschwitz* in *Palavras e Sinais*. Petrópolis: Vozes, 1995.

¹³⁰ ADORNO, Theodor. *Educação após Auschwitz*, cit., p. 104.

perspicaz que a própria civilização, por seu turno, origina e fortalece progressivamente o que é anticivilizatório.¹³¹

Um projeto para a paz possui inarredavelmente uma educação. Educar para a paz. A manutenção da questão pelas vias tradicionais não consegue sair da encruzilhada na qual a soberania nos colocou. O esforço teórico metodológico empreendido neste trabalho preocupou-se pontualmente com isso.

Os campos de concentração, paradigma indicado por Agamben refletem na realidade que estamos envoltos numa estrutura jurídico-política que torna concreto o estado de exceção. O campo pode ser de várias formas, não simplesmente na figura do nazismo, mas como nas atividades envolvendo a copa do mundo no Brasil e o desalojamento de pessoas de suas próprias casas que são numeradas para desocupação – tal qual acontecia na Alemanha nazista – e nas leis feitas prêt-à-porter para o exclusivismo da FIFA e até mesmo também algumas periferias das grandes cidades pós-industriais.

Essa realidade tem que ser compreendida para dar um novo tom ao relacionamento humano e seus conflitos. Perante esse quadro, a passagem da forma histórica dos Estados-nação para a sociedade pós nacional parece reforçar o a questão de que a política contemporânea – essa mesma que clama à paz – fez com que a exceção torne-se regra. Assim, em nossa atualidade a exceção basicamente já se transformou em técnica de governo, inclusive utilizando a paz muitas vezes como premissa legal.

A consequência disso é que, em tempos de crise, em particular a crise econômica temos uma hipertrofia do executivo e uma erosão do legislativo, como meio de neutralização do perigo via lei e asseguramento da paz, dando ainda mais força ao executivo, seu poder de governo e restringindo direitos dos cidadãos.

Outra consequência é a colonização da política pelo judiciário, transformando os tribunais constitucionais em garantidores de decisões estratégicas fundamentais, reservadas à esfera das políticas públicas. Exatamente aqui que se

¹³¹ ADORNO, Theodor. *Educação após Auschwitz*, cit., p. 105.

tem que pensar uma transformação no conteúdo material da soberania, que tem como meta direta a garantia de interesses econômicos de grandes organizações supra-nacionais.

Desta forma, a soberania nacional se transformou em um espaço vazio para os processos sócio-econômicos. O conteúdo social e econômico da integridade territorial não é mais reconhecido, tornando aquele Estado um espaço de poder econômico do Estado soberano pleno [...] Os países latino-americanos mantêm formalmente seu auto-governo, mas compartilham de modo crescente sua gestão macro-econômica com os Estados Unidos através de organismos multilaterais e do sistema financeiro internacional. As redes de poder foram deslocadas, portanto, para o campo da administração macroeconômica global.¹³²

Não se atentar para tal problemática é o erro crasso que os paladinos da paz e da justiça cometem, a partir da postura crítica de Benjamin e Agamben, somos levados para a tarefa indeclinável de uma *profanação* do direito como condição prévia para uma renovação dos quadros conceituais da política, para uma liberação da política de seu confisco no interior dos limites fixados pela organização jurídica do Estado. Isso implica na tentativa de desativação de procedimentos e comportamentos, como o padrão de busca pela paz pela normatização da guerra que tem como seu espelho a própria ONU, ou seja, algo refém de uma forma rígida a uma finalidade estrategicamente pensada, liberando-os para a invenção, necessariamente coletiva e política de novos usos.

A atividade que daí resulta torna-se dessa forma um puro meio, ou seja, uma prática que, embora conserve tenazmente sua natureza de meio, se emancipou da sua relação com uma finalidade, esqueceu alegremente seu objetivo, podendo agora exhibir-se como tal, como

¹³² BERCOVICI, Gilberto. *Constituição estado de exceção permanente*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004, p. 177.

meio sem fim. Assim, a criação de um novo uso só é possível ao homem se ele desativar o velho uso, tornando-o inoperante.¹³³

Na esteira de Benjamin um novo uso pode ser obtido por meio do brincar, por meio de jogos diversos e nesse entrecruzamento se revela a importância da educação – de uma cultura para - do direito, da política e da paz.

Segundo Benjamin, o sentido de um estudo atual da política e do direito seria o de se fazer um estudo sério do direito e não da prática do direito, uma porta de acesso à justiça. Essa sim seria uma profanação correspondente ao que este autor pensava como *deposição* do direito pela violência pura, uma condição medial, uma porta de acesso à justiça.

O que abre a porta para a justiça não é a anulação, mas a desativação e a inatividade do que se vem praticando com o direito e com a paz – ou seja, um outro uso deles.”¹³⁴

O repensar a paz construído na égide dos direitos humanos não pode ser feito sem a atinência à problemática da soberania e da necessidade de profanação do direito.

De modo tradicional a paz é o pressuposto necessário para a proteção efetiva dos direitos do homem e a necessidade de um sistema internacional que o complete.

O reconhecimento e a proteção dos direitos do homem são a base das constituições democráticas, e, ao mesmo tempo, a paz é o pressuposto necessário para a proteção efetiva dos direitos do homem em cada Estado e no sistema internacional. Vale sempre o velho ditado - e recentemente tivemos uma nova experiência - que diz *inter arma silent leges*. Hoje, estamos cada vez mais convencidos de que o ideal da paz perpétua só pode ser perseguido através de uma

¹³³ AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*, cit., p. 74 e segs.

¹³⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*, cit., p. 97 e segs.

democratização progressiva do sistema internacional e que essa democratização não pode estar separada da gradual e cada vez mais efetiva proteção dos direitos do homem acima de cada um dos Estados¹³⁵

Como nos advertiu o próprio Kant na proposta inicial de seu primeiro artigo para o ideia de paz perpétua: “*não deve considerar-se como válido nenhum tratado de paz que se tenha feito com a reserva secreta de elementos para uma guerra futura.*”¹³⁶

Isto, pois, as causas existentes para uma guerra futura, embora talvez não conhecidas agora nem sequer pelos negociadores – pactuadores -, aniquilam-se no seu conjunto pelo tratado de paz.

O desafio colocado por Kant no suplemento em que fala das garantias de uma paz perpétua soam necessariamente para que na atualidade sobre isso se reflita a partir da realidade que vivenciamos perante o que se passa com a soberania.

A questão, então, é: como colocar isso em prática sem levar em conta a realidade em que vivemos no contexto do princípio da soberania e a exceção como regra?

Hannah Arendt evidenciou muito bem que os fenômenos de multiplicação de minorias decorrentes dos tratados de paz que puseram fim à primeira guerra mundial - etnias diversas e desgarradas (sobretudo em razão da diáspora que se produziu com o esfacelamento das unidades políticas instituídas pelo czarismo russo e pelo império austro-húngaro), aleatoriamente agrupadas num mesmo território e compulsoriamente reunidas num único estado nacional -

¹³⁵ BOBBIO, Norberto. *A Era dos Direitos*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Ed. Elsevier, 2004, p. 223.

¹³⁶ KANT, Immanuel. *A paz perpétua: um projecto filosófico*. Corvilhão: Universidade da Beira Interior, 2008, p. 4.

suscitaram a crise política de gestão da cidadania, que desde então afeta os estados nacionais.¹³⁷

Isso mostra como os documentos (Tratados) e as Instituições (ONU) são frutos de uma manutenção do próprio sistema e que não podem ser mais mantidos ou pensados da forma como se tem feito, sob pena de continuarmos num modelo hipócrita e excepcional.

¹³⁷ AREDNT, Hannah. O Declínio do Estado Nação e o Fim dos Direitos do Homem *in* *Origens do Totalitarismo - Anti-Semitismo, Imperialismo e Totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 327.

CONCLUSÃO

Situar a investigação de um tema além dos parâmetros tradicionais é sempre arriscado e desafiador. Se portar para além da reprodução do que está posto e construir criticamente uma pesquisa, evitando a simples descrição das finalidades das coisas como se encontram, mas, ao contrário, buscando pelo seu disparate é a atividade a que nos esforçamos para concretizar trabalho.

As noções de *Erfahrung* (travessia) *Ursprung* (origem) definidas por Benjamin traduzem o ideal que se buscou no manuseio da paz e seu desenvolvimento - em especial na esfera jurídico-política -, ou seja, um ideal contrário ao de uma perspectiva histórica não meramente historiográfica.

De forma pontual, podemos afirmar que a noção de paz implicada na atualidade decorre de um paradoxo discursivo. Na realidade esta noção não advém nem de tratados, nem de princípios, mas da arma nuclear. O paradoxo que constitui os direitos humanos é um desafio que se encontra presente ao fundo de toda a dissertação.

Nessa dimensão, a tarefa do nosso tempo é a de analisar os acontecimentos passados para evitar que no futuro ocorram guerras em cenários e escalas infinitamente maiores que as anteriores.

Até a segunda guerra mundial a paz era entendida como ausência de guerra, hoje a paz deve ser entendida como realização de uma cultura de paz. Alguns elementos podem comprovar esta informação, por exemplo: a origem da ONU como uma organização internacional, a afirmação do princípio da autotutela, a positivação dos direitos da humanidade, a criação de um sistema de controle financeiro e monetário internacional e a criação do conceito de “crime de guerra”, tudo isso e outros mais representam uma noção de paz que na prática nada mais é que um conceito cuja finalidade está ao serviço das potências supranacionais e seu poderio econômico.

Dáí que devemos pensar em retirar o caráter sagrado do objeto de culto da paz na hipocrisia das relações econômicas tanto de forma interna quanto externa dos países.

Ato conseqüente, a ideia é a de lutar contra a ênfase aparentemente ingênua na produtividade e no trabalho, que impede o acesso à política como dimensão mais própria do ser humano, servindo a política para tornar inoperantes todas as obras tendentes à verdadeira humanização dos direitos, para assim, com o trono esvaziado ou vazio, símbolo da glória, ser profanado para dar lugar a uma política independente.

Na primeira parte do trabalho, primeiro e segundo capítulo, buscamos colocar em projeção a metodologia defendida na esteira do pensamento benjaminiano, lidando com o tema da narrativa e a origem das coisas – uma proposta que levou em conta a definição já mencionada de *Erfahrung* e *Ursprung*. Para tanto, o ponto de partida foi a investigação das relações mais rudimentares entre os homens encontradas nas comunidades primitivas.

No caminho do desenvolvimento das comunidades primitiva até a sociedade e o estado moderno várias assertivas críticas foram indicadas, como por exemplo, o problema das teorias contratualistas de formação do estado, a relação originária de débito e crédito como constituidora das relações sociais, a manipulação política e econômica relacionada aos concílios medievais e tratados de paz, dentre outras.

Na sequência, a intenção foi a demonstração da transformação da ideia do Estado como tutor dos interesses do indivíduo e da coletividade, para a realidade do Estado de Exceção, conforme exposto nos estudos de Giorgio Agamben.

O que se encontrou profundamente foi o predomínio das relações de dominação e poder nas variadas formas de convivência humana. Isto ganhou destaque na análise mítico-religiosa desenvolvida, em especial nos pontos em que se tratou sobre crença, sacrifício, sacralidade e profanação.

Na atualidade biopolítica procuramos pinçar os problemas centrais de nossa vivência moderna. Desde a docilização e domesticação dos homens pela técnica moderna – e o profundo desmoronamento do ser humano nesse contexto – até a centralidade do problema da soberania e da exceção como questões a serem urgentemente repensadas para uma nova possibilidade de relacionamento humano.

No terceiro capítulo a análise é voltada o assunto da paz e sua narrativa histórica. A pretensão foi a de colocar em xeque a visão tradicional da paz e escancarar o discurso que a mostra como uma paladina da justiça, uma panacéia, enquanto que o que apenas se faz é utilizá-la de forma mascarada, atentando somente aos interesses econômicas e financeiros por detrás de relações políticas estratégicas.

Esta reflexão passa pelo concílios medievais e pelos tratados de paz e desagua no confronto destes últimos com os vetores da encíclica *Pacem in Terris* (quarto capítulo) e a confirmação clara de que a política de paz até hoje desenvolvida, na realidade, mantém e sustenta a guerra, normatizando-a

Por fim, no último capítulo, o desafio da investigação foi lançado. Como desativar os usos que impedem a paz? Como propor uma cultura de paz por meio de uma educação para a paz? As respostas são dadas numa dimensão teórica que carrega em sim a necessidade de se repensar a soberania e desativar o uso atual do direito, procurando sair das formas jurídicas existentes. Um compromisso sério, de se preocupar com o estudo do direito e não com sua prática.

Dessa condensação apresentada, resta somente mostrar, de modo pontual, os pontos principais e conclusivos oriundas da pesquisa. Ei-los:

1) a investigação teve como centro reflexivo a filosofia da linguagem e se utilizou a proposta filosófico-metodológica de Walter Benjamin, tendo sido os conceitos de *Erfahrung* - a experiência (real ou acumulada), sem a intervenção da consciência, o conhecimento obtido através de uma experiência que se acumula – e *Ursprung* os condutores da escrita.

2) pretendemos lançar uma reflexão para além da tradição que teve como guia a narrativa histórica. Na condução da *perigosa travessia* o foco foi o de projetar uma crítica da banalização da paz, portanto, dos direitos humanos e do próprio sentido do humano.

3) o regresso aos primitivos foi o ponto de saída escolhido. A exploração da tríplice obrigação – o *potlatch* – mostrou que a realidade das formas mais primeiras já contavam com vínculos jurídicos – e mágicos. A magia e a crença na esperança de sua força criava uma forte ligação de cunho jurídico, pois o direito tinha apoio na magia e esta refletia o direito de comandar em última instância.

4) a partir das relações sociais primitivas encontramos uma nova forma de olhar para a formação do Estado. Com a violência – geradora e mantenedora – foi preciso a existência de uma instituição para assegurar as riquezas dos indivíduos, consagrar e garantir a propriedade privada, antes totalmente sem importância, e fazer dessa santificação o fim mais elevado da sociedade.

5) com isso, observamos que a essência de uma ordem jurídica ou social que deu origem ao Estado é praticamente impossível e por mais que várias teorias tenham sido construídas, nada é mais claro para nós, do que o fato de sua constituição ter se dado a partir de relações de dominação e poder.

6) tal investigação e crítica foi construída com base Nietzsche que identifica na relação entre a (pré)história da memória e a gênese da sociedade primitiva o surgimento consequente do Estado.

7) com esse referencial foi possível também uma crítica contumaz à suposição do modelo contratualista, pacificador, fundado na racionalidade de um pacto originário.

8) retomamos na sequência ao pensamento de Benjamin para mostrar como no pensamento sobre a noção do Estado, a violência é inserida no direito seja como poder constituinte originário (ditadura soberana, que suprime a constituição vigente e promulga outra, com base na ideia de poder constitucional);

ou então como ditadura comissária (aquela em que suspendem-se as garantias constitucionais).

9) a reflexão sobre a violência nos trouxe ainda uma resposta - oferecida no pensamento de Benjamin - sobre a possibilidade de um meio puro, de uma medialidade para sua superação.

10) avançamos com a crítica discussão do mitologema estatal contratualista e o conceito de bando, pois basicamente estes conceitos representaram núcleos orbitantes do trabalho.

11) desenvolvemos, então, a ideia do bando como relação política originária e com isso a tarefa de pensar a vida e suas fronteiras, pensar o abandono, o exílio de nossa condição humana.

12) tal discussão nos direcionou para a realidade da nossa vivência biopolítica atual e como o campo de concentração é, em termos paradigmáticos, o mais absoluto espaço biopolítico, pois nele o poder não tem diante de si senão a pura vida sem qualquer mediação.

13) a noção de biopolítica desenvolvida foi a de Foucault. Segundo o autor ela representa um novo modelo de relacionamento humano que trata a tomada do poder sobre o homem enquanto ser vivo e que tem no Estado do século XIX sua força catalisadora.

15) ao imaginarmos ter deixado claro todo o complexo contexto em que estamos inseridos atualmente, o próximo passo foi o de pontuar historicamente situações que marcaram o caminho de uma finalidade estrategicamente pensada para paz, contrária a sua própria essência.

16) a primeiro foi a constatação da importância dos concílios ecumênicos e como seus efeitos e resultados, não apenas no âmbito interno da Igreja, mas especialmente, em sua influência política e social que extrapola as questões religiosas durante a Idade Média, moldaram e preparam a modernidade.

As relações de poder neles se desenvolveram mantendo a estrutura erigida pela Igreja na transição do medievo para a modernidade.

17) outro fato importante da análise dos concílios foi perceber como no diálogo teológico a noção de governo se encontra fora dos confins do estritamente político, estando dentro de um paradigma teológico que começou a ser cunhado com os debates sobre a natureza de Deus, sua figura unitária e ao mesmo tempo trinitária.

18) dos concílios demos um salto para a modernidade, tomando como fio condutor a análise crítica econômica que permeia o período das duas grandes guerras mundiais e a produção dos tratados de paz como instrumento de normatização da guerra.

19) utilizamos a sagaz crítica de Keynes na obra *As Consequências Econômicas da Paz*. A reação indignada do autor à moralidade do tratado de Versalhes, em especial no que se refere às condições que regulam o armistício e o a discussão técnica das cláusulas econômicas do tratado, trouxeram à lume como o processo econômico aos poucos, desde os meandros da idade média, se configurou no século XX a partir das duas guerras mundiais.

20) aprofundando a questão pontuamos os principais tratados de paz formulados no período da segunda guerra mundial e verificamos que, em especial Bretton-Woods, todos os tratados eram ajustes políticos e estratégias financeiras – até mesmo vingativas – que nada mais fizeram que normatizar a guerra, mantendo e até mesmo alimentando sua possibilidade.

21) na sequência, para ratificar o raciocínio, fizemos a contraposição entre o ideal dos tratados de paz e os vetores da encíclica *Pacem in Terris*.

22) o desafio da pesquisa, então foi colocado numa tentativa de se pensar uma crítica fundamental à soberania e à exceção, entendendo a força do capitalismo como religião – como asseverou Benjamin – e a necessidade de se desativar sua potência perante o direito e paz. Uma verdadeira proposta de

liberação dos usos para a invenção, necessariamente coletiva e política, de novos usos.

23) com base em Benjamin defendemos que um novo uso pode ser obtido por meio do brincar, por meio de jogos diversos e nesse entrecruzamento se revela a importância da educação – de uma cultura para – do direito, da política e da paz. Isto se daria, principalmente, a partir de um estudo bastante sério do direito e não da prática do direito. Essa é a principal profanação que tentamos motivar.

23) Disso surgiu a ideia de um projeto para a paz, um projeto de educação para a paz.

24) Por fim, deixamos em aberto a discussão sobre a possibilidade e necessidade de um Organismo Internacional com programa específico de paz e educação para a paz, que não traga a mácula de sua origem nas guerras, como aqueles hoje existentes, como mostramos anteriormente na linhas do tratados configurados em especial na época da segunda guerra mundial e com a formação da ONU.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor. Educação após Auschwitz *in* *Palavras e Sinais*. Petrópolis: Vozes, 1995.

AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. *Política del exilio* *in* Archipiélago, Cuadernos de crítica de la cultura, n. 26-27, Barcelona: Letra E, 1996, p. 43.

_____. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2 ed., Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

_____. *O reino e a glória*, trad.: Selvino Assman, São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.

AREDNT, Hannah. O Declínio do Estado Nação e o Fim dos Direitos do Homem *in* *Origens do Totalitarismo - Anti-Semitismo, Imperialismo e Totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. *Entre o passado e o futuro*. 7 ed., São Paulo: Perspectiva, 2001, p.130.

_____. *Sobre a violência*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

ARISTÓTELES. *Política*, São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e histórica da cultura*, 7 ed., São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____. Crítica da violência. *in* *Escritos sobre Mito e Linguagem*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2011

_____. *Rua de mão única*. 6 ed., São Paulo: Brasiliense, 2012.

_____. *O capitalismo como religião*. São Paulo: Boitempo, 2013

BERMAN, Harold J. *Law and revolution: the formation of the western legal tradition*. Cambridge: Harvard University Press, 1983.

BENVENISTE, Emile. *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid: Taurus, 1983.

_____. *O vocabulários das instituições indo-européias: I. economia, parentesco, sociedade*. Tradução de Denise Bottman. Campinas: Editora da UNICAMP, 1995.

BERCOVICI, Gilberto. *Constituição estado de exceção permanente*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.

BERMAN, Marshall. *Tudo o que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. Tradução de Carlos Felipe Moisés e Ana Maria L. Ioriatti. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

Bíblia de Jerusalém, São Paulo: Paulus, 2013.

BOBBIO, Norberto. *A Era dos Direitos*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Ed. Elsevier, 2004.

BONAVIDES, Paulo. *Curso de direito constitucional*. 26 ed., São Paulo: Malheiros, 2011.

CAILLÉ, Alain. *Antropologia do dom: o terceiro paradigma*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

CARNIO, Henrique Garbellini. *Direito e antropologia: reflexões sobre a origem do direito a partir de Kelsen e Nietzsche*. São Paulo: Saraiva, 2013.

COMTE, Augusto. *Curso de filosofia positiva; discurso sobre o espírito positivo; discurso preliminar sobre o conjunto do positivismo; catecismo positivista in Os pensadores* (col.), São Paulo: Abril cultural, 1978

DUMONT, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da sociedade moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985

EINSTEIN, Albert; FREUD, Sigmund. *Um diálogo entre Einstein e Freud: por que a guerra?*, Santa Maria: FADISMA, 2005.

ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da sociedade privada e do Estado*. 9 ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.

ESPOSITO, Roberto. *El orgien de la política. ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*, Barcelona: Paidós, 1999.

ESSER, Josef. *Principio y Norma en la Elaboración Jurisprudencial del Derecho Privado*. Barcelona: Bosch, 1961, *passim*; Josef ESSER. *Precomprensione e scelta del metodo nel processo di individuazione del diritto*. Camerino: Edizione Scientifiche Italiane, 1983.

FLUSSER, Vilém. *Língua e realidade*. 3 ed., São Paulo: Annablume, 2007.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia, a história. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Tradução Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense, 2000.

_____. *Hemenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

FRAZER, James George. *O ramo de ouro*. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan S.A., 1982.

FREUD, Sigmund. *Totem e tabu: alguns pontos de concordância entre a vida mental dos selvagens e dos neuróticos*. Trad.: Órizon Carneiro Muniz, Rio de Janeiro: Imago, 1974.

GAGNEBIN, Jean Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. Nietzsche e a genealogia do direito in *Crítica da Modernidade: diálogos com o direito*, Ricardo Marcelo Fonseca (org.), Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005.

GIRARD, René. *La violence et le sacré*. Paris: Bernard Gasset, 1972

GUERRA FILHO, Willis Santiago. *Teoria política do direito: uma introdução política ao direito*. Brasília: Brasília jurídica, 2000.

_____. *(Anti-)Direito e força de lei/ lei*. In Panóptica, ano 1, n. 4, dez. 2006, p. 74.

_____. “O estado de exceção em que vivemos”. Texto de comunicação apresentada em 05.11.2005 no GT de Direito e Política do Encontro Anual do Conselho de Pesquisa e Pós-graduação em Direito (CONPEDI), realizado em Fortaleza, CE. Disponível em: <http://www.conpedi.org.br/manaus/arquivos/anais/XIVCongresso/099.pdf>. Acesso em 5.12.2013.

GUERRA FILHO, Willis Santiago e CARNIO, Henrique Garbellini. *Teoria política do direito: a expansão política do direito*. São Paulo: RT, 2013.

HABERMAS, Jürgen. *O futuro da natureza humana: a caminho de uma Eugenia liberal?* São Paulo: Martins Fontes, 2004.

HALICARNASSO, Heródoto. *Historias*. Libro I-IV, Madrid: Akal ediciones, 1994.

HONESKO, Vinícius Nicastro. *O paradigma do tempo: Walter Benjamin e messianismo em Giorgio Agamben*. Revista Filosofia Política do Direito - AGON, Rio de Janeiro, 2009. 3 v.

HUME, David. *Investigação sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Trad.: José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: UNESP, 2003.

JASPERS, Karl. *Introducción a la filosofía*. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1953.

_____. *Introdução ao pensamento filosófico*. São Paulo: Cultrix, 1965.

KANT, Immanuel. *A paz perpétua: um projecto filosófico*. Corvilhão: Universidade da Beira Interior, 2008.

KANTOROWICZ, Ernst. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*, São Paulo: Cia das Letras, 1998.

- KELSEN, Hans. *A paz pelo direito*. São Paulo, Martins Fontes, 2010, cap. I.
- KEYNES, John Maynard. *As consequências econômicas da paz*. São Paulo: Ed. Imprensa Oficial-IPRI-UnB, 2002.
- MACEDO, José Rivair. Concílios Ecumênicos Medievais in *História da Paz*. Demétrio Magnóli (org.). São Paulo: Ed. Contexto, 2008.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- MAUSS, Marcel e HUBERT, Henri. *Sobre o sacrifício*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2005.
- NANCY, Jean-Luc. *L'imperativo categorico*, Nardò: Besa, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Considerações extemporâneas in *Os Pensadores* (col.), 1974.
- _____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*, Trad.: Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das letras, 2005.
- _____. *Humano, demasiado humano*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- _____. *Genealogia da moral: uma polêmica*, Trad.: de Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das letras, 2007.
- NUNES, A. Seda. *Pacem in Terris no diálogo das ideologias*. *Análise social* - Ano 1, Nº 4, Lisboa, (Out. 1963).
- OLIVEIRA, Luís Inácio. *Do canto e do silêncio das sereias: um ensaio à luz da teoria da narração de Walter Benjamin*, São Paulo: EDUC, 2008.
- PELBART, Peter Pál. *Vida capital: ensaios de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2009.

POST, Alberto Ermanno. *Giurisprudenza etnologica*, vol. I, Milano: Societa Editrice Libreria, 1906.

REALE, Miguel. *Lições preliminares do direito*. 26 ed. São Paulo: Saraiva, 2002.

RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*, vol 1. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

SOUZA, José Antônio de C. R. As relações de poder na idade media tardia: *Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham*, co-edição da Faculdade de Letras da Universidade do Porto/EST edições, Porto Alegre, 2010, p

TURCI JUNIOR, José Rubens. *Uma Visão Polifônica sobre a Gênese da ciência do sagrado na Bhagavad Gītā* in Numen: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 14, n. 2.

XENOFONTE. *Econômico*, São Paulo: Martins Fontes, 1999.