

**A MULTIDÃO CONTRA O ESTADO:  
RUMO A UMA COMUNIDADE INAPROPRIÁVEL**

ANDITYAS SOARES DE MOURA COSTA MATOS



---

## A multidão contra o Estado: rumo a uma comunidade inapropriável

*The multitude against the State: towards an inappropriable community*

Andityas Soares de Moura Costa Matos<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente artigo dialoga com uma proposta de Giorgio Agamben contida na obra *A Comunidade Que Vem*, consistente num convite para se pensar uma comunidade inapropriável, ou seja, uma comunidade integrada por indivíduos ontologicamente indeterminados e que por isso mesmo não podem ser apropriados pelos aparatos de poder. Nesse sentido, o texto

- 
- 1 Graduado em Direito, Mestre em Filosofia do Direito e Doutor em Direito e Justiça pela Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Doutorando em Filosofia pela Universidade de Coimbra (Portugal). Professor Adjunto de Filosofia do Direito e disciplinas afins na Faculdade de Direito da UFMG. Membro do Corpo Permanente do Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito da UFMG. Pesquisador colaborador no Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Professor Titular de Filosofia do Direito no curso de Graduação em Direito da FEAD (Belo Horizonte/MG). Autor de ensaios jusfilosóficos tais como *Filosofia do Direito e Justiça na Obra de Hans Kelsen* (Belo Horizonte, Del Rey, 2006), *O Estoicismo Imperial como Momento da Ideia de Justiça: Universalismo, Liberdade e Igualdade no Discurso da Stoá em Roma* (Rio de Janeiro, Lumen Juris, 2009), *Kelsen Contra o Estado* (In: *Contra o Absoluto: Perspectivas Críticas, Políticas e Filosóficas da Obra de Hans Kelsen*, Curitiba, Juruá, 2012), *CONTRA NATVRAM: Hans Kelsen e a Tradição Crítica do Positivismo Jurídico* (Curitiba, Juruá, 2013) e *Power, Law and Violence: Critical Essays on Hans Kelsen and Carl Schmitt* (Lambert, Saarbrücken [Alemanha], 2013). Diretor da *Revista Brasileira de Estudos Políticos*.

tenta demonstrar de que maneira essa formação social ideada por Agamben pode dialogar com as tradições da multidão (Michael Hardt e Antonio Negri) e dos povos sem Estado (Pierre Clastres). Para tanto, na primeira seção são traçadas as semelhanças entre comunidade e multidão. Na segunda seção se discute o papel individualizante do direito e da política ocidentais, entendidos enquanto mecanismos hierárquicos cuja função é exatamente impedir o surgimento da multidão. Por fim, na terceira seção são apresentadas algumas estruturas societárias radicalmente diferentes do Estado, apontando não para uma antipolítica, mas para uma despotencialização da política opressiva que caracteriza as sociedades atuais.

**Palavras-chave:** Comunidade. Multidão. Violência. Hierarquia. Sociedades sem Estado.

**Abstract:** This article dialogues with a proposition of Giorgio Agamben's found in the work *The Coming Community*, which consists in an invitation to think about an inappropriable community, namely, a community integrated by ontologically indeterminate individuals, who, for this very reason, cannot be appropriated by the apparatus of power. In this sense, the text attempts to demonstrate in which manner that social formation devised by Agamben might dialogue with the traditions of multitude (Michael Hardt and Antonio Negri) and those of people without State (Pierre Clastres). Therefore, in the first section, the similarities between community and multitude are delineated. In the second section, one discusses the individualizing role of western law and politics, understood as hierarchical mechanisms whose function is exactly to preclude the emergence of multitude. Finally, in the third section, some social structures radically distinct from the State are presented, not pointing to anti-politics, but to depotentialization of the

oppressive politics which characterizes the current societies.

**Keywords:** Community. Multitude. Violence. Hierarchy. Societies without State.

## 1. *An-archia, a-nomia*

Em um brevíssimo ensaio de 1986 sobre Georges Bataille e o paradoxo da soberania, texto cujas principais ideias seriam retomadas na abertura de *O Poder Soberano e a Vida Nua (Il Potere Sovrano e la Nuda Vita)*, Giorgio Agamben se pergunta sobre a possibilidade de uma comunidade sem sujeitos soberanos, encontrando na reflexão de Bataille um encaminhamento inicial da questão e, ao mesmo tempo, uma fronteira que parece intransponível.

Segundo Agamben, Bataille recusa toda possibilidade de uma comunidade comunista (ou schmittiana, posso acrescentar) baseada em vínculos fusionais entre seus membros que deem origem a hipóstases tais como “o povo” ou “os valores comuns”.<sup>2</sup> Nesse sentido, para negar a tendência totalitária, violenta e monossignificante “naturais” a todo projeto empírico de sociedade, a comunidade batailliana carregaria em si um índice de impossibilidade, um grau de negatividade que só se resolveria na potência da comunidade dos que não têm comunidade. Trata-se da comunidade negativa dos amantes, dos artistas e, mais amplamente, dos amigos, com o que Bataille parece retomar, ainda que de modo bastante lateral, o ideal epicurista do jardim, que recomenda uma vida apolítica construída com base em afinidades eletivas entre o *eu* e os outros selecionados exclusivamente por esse *eu*.

A verdadeira comunidade seria, portanto, a comunidade de amigos, isto é, uma comunidade dos que se veem

---

2 AGAMBEN, 2012, p. 17.

enquanto iguais sem a necessidade de quaisquer poderes que os controlem e exijam o reconhecimento da igualdade. Agamben inclusive chega a sugerir que esse foi o projeto de Bataille ao fundar o grupo da revista *Acéphale*, que congregava indivíduos capazes de compartilhar os mesmos interesses sem que houvesse um líder entre eles. O próprio símbolo do grupo indicaria, com a ausência da cabeça, não apenas uma crítica das instituições sociais baseadas no racionalismo e na chefia, mas principalmente o desejo ou paixão de auto-exclusão característico de seus membros, uma vontade de estar em um não-estar, com o que Agamben reconhece e aprofunda o paradoxo do soberano enunciado por Schmitt.<sup>3</sup>

Desse limite derivaria a impossibilidade da comunidade negativa, já que o ato dos sujeitos que a fundam exigiria, enquanto contraparte necessária, a consideração do ser soberano, capaz de se pôr em ato enquanto mantém ativa a potencialidade. Em minha leitura, tal se relaciona com a possibilidade política muito real de se construir entre os amigos um consenso por exclusão mediante a constituição de um inimigo comum, na linha do pensamento de Schmitt. Ao que parece, até mesmo em uma comunidade dos que não têm comunidade a vivência do comum traria em si um grau secreto de violência originária, traduzido na categoria identitária do inimigo, a qual possibilitaria o projeto comunitário, ainda que negativo.

Esse problema começa a ser enfrentado por Agamben em 1990, quando escreve o altamente críptico *A Comunidade Que Vem (La Comunità che Viene)*, obra em que delineia o projeto de uma comunidade *qualquer*. Já de início o filósofo afirma: o ser que vem é o ser qualquer, ou seja, o ser que não pode ser definido tendo em vista características que apontem para propriedades comuns, a exemplo do ser comunista,

3 AGAMBEN, 2012, p. 18.

francês ou muçulmano.<sup>4</sup> O ser qualquer consiste naquele que é à sua maneira, englobando mais do que potência de ser e potência de não ser; com efeito, ele pode também *não* não-ser. Sendo ele mesmo, o ser qualquer se põe fora das redes do universal e do particular, podendo assim fundar algo como um *comum*.

Mas a pertença ao comum, essa *comun-idade*, continua Agamben citando Spinoza, é uma *comunidade inessencial*, já que não diz respeito à essência ou outras coisas do tipo, pois “qualquer é a coisa *com todas as suas propriedades*, mas nenhuma delas constitui diferença. A in-diferença em relação às propriedades é o que individua e dissemina as singularidades, as torna amáveis”.<sup>5</sup> Apenas nesse sentido é possível construir uma ética, conclui Agamben: só a partir da consciência de que o homem não tem nenhum destino histórico ou biológico, não é e nem deve ser certa essência ou substância. Se os seres humanos tivessem que ser algo, haveria deveres a realizar, mas não experiências éticas.<sup>6</sup>

Portanto, ser comum não significa *ser* nem *dever-ser* comunitário. Com efeito, não se pode confundir *comum* e *comunidade*. Por economia vocabular, às vezes utilizo neste artigo o termo “comunidade”, mas sempre tendo em vista que tal não se refere a qualquer teoria comunitarista anglo-saxã, sendo mais afim – mas não idêntica – às ideias de *comunidade que vem* de Agamben e de *multidão* de Hardt e Negri, pois: “O comum não se refere a noções tradicionais da comunidade ou do público; baseia-se na comunicação entre singularidades e se manifesta através dos processos sociais colaborativos da produção. Enquanto o individual se dissolve na unidade da comunidade, as singularidades não

---

4 AGAMBEN, 1993, p. 11.

5 AGAMBEN, 1993, p. 23.

6 AGAMBEN, 1993, p. 38.

se vêm tolhidas, expressando-se livremente no comum”.<sup>7</sup> O signo do comum é então o da multidão, não o de uma nova unidade racial, cultural ou qualquer outra, como querem as inúmeras teorias comunitaristas anglo-saxãs, que não conseguem avançar nem um passo à frente do marxismo e do liberalismo clássicos, dos quais não passam de epígonos.

Como é óbvio, a categoria onicompreensiva chamada “povo” não é mais do que a outra face sangrenta da soberania, servindo na maioria das vezes enquanto expressão mágica que legitima acriticamente a autoridade estabelecida. Já a multidão corresponde a uma nova forma de inteligência social que, para os que lhe são exteriores, parece caótica, irracional e anárquica. Contudo, para os que dela participam, a multidão se identifica com uma estrutura social que tende a preservar no mais alto grau a individualidade, a autogestão democrática e a espontaneidade, opondo-se a todos os tipos hierárquicos e centralizados de usufruto do poder social, desde a forma geral do Estado até formas específicas traduzidas em partidos políticos, exércitos, grupos guerrilheiros etc.<sup>8</sup>

O comum da multidão é aquilo que não se opõe – pois se opor é um modo de pertencer e se relacionar –, mas desconhece, como carentes de sentido que são, as oposições entre público e privado. O fato de essa díade já não ter qualquer potencial operativo em nossos dias pode ser comprovado pela mútua conversibilidade que experimenta, de maneira que o que é público pode passar a ser privado de um momento a outro e vice-versa.

Ainda que se queira preservar a significação supostamente original do público e do privado, o que se consegue é sempre algo monstruoso: ao reservar o público ao terreno do sistema social, cria-se a desculpa necessária para o in-

---

7 HARDT; NEGRI, 2005, p. 266.

8 HARDT; NEGRI, 2005, pp. 116-133.



cremento das medidas de segurança e de exceção, pois na sociedade de risco ninguém tem direito à intimidade e a espaços privados. Em outras palavras: quando se trata de vigiar as pessoas, tudo é público. Ao contrário, hoje o privado se relaciona exclusivamente ao sistema econômico que, por isso mesmo, se pretende livre de qualquer controle, como se o risco e o mal, em sentido até mesmo metafísico, residissem na comunidade, nunca no indivíduo.

Esse poderoso mitologema foi ilustrado com clareza por Rousseau, ainda que lhe seja muito anterior. Segundo o mito do bom selvagem, é o viver em conjunto que faz nascer o mal. O homem sozinho seria uma alma maravilhosa, vindo a corromper-se em uma espécie de demônio ao construir a sociedade, que daria lugar à multiplicidade desordenada. Talvez por isso os espíritos imundos que o Cristo expulsou de um endemoninhado tenham se apresentado sob o nome de Legião: “porque somos muitos”,<sup>9</sup> disseram com uma só voz.

Diferentemente, o comum não se constrói entre o público e o privado. Para ser concebido ele não precisa se relacionar ao contraste que há entre ambos. A tarefa que ele assume é completamente diferente, já que pretende ser uma unidade das multiplicidades, possibilitando que cada um *seja* suas singularidades e, ao mesmo tempo, colabore em projetos coletivos. E isso sem deixar de manter âmbitos identitários de privacidade. Todavia, tais âmbitos não podem se fundar exclusivamente no direito de propriedade, como ocorre hoje no campo do privado. Da mesma maneira, os projetos comuns compartilhados não devem se deixar capturar pela lógica da segurança estatal.<sup>10</sup>

Se o comum não se identifica com o público ou o privado e nem mesmo pode ser caracterizado enquanto zona

9 BÍBLIA, *Evangelho de Marcos*, 5:9.

10 HARDT; NEGRI, 2005, p. 265.

de indeterminação entre ambos, torna-se necessário pensar o que ele é *em si mesmo*, construindo assim uma *ontologia social do comum*. Essa tarefa pode muito bem começar por uma crítica do trabalho, principal mecanismo de apropriação e diferenciação social. Uma comunidade sem divisão social do trabalho seria aquela onde tudo é comum, na qual todos são comuns, já que as pessoas não se identificariam pelo que fizessem ou deixassem de fazer. Tudo poderia ser feito por todos, o que subverteria qualquer noção de hierarquia. Eis a verdadeira configuração de uma comunidade não originária e pluricultural, que nunca houve, mas *utópica*, na qual está desativada a *arché* que divide papéis e impõe comandos.

A primeira exigência e o primeiro resultado de um *an-archia* assim seria a impossibilidade de se apropriar daquilo que é comum, o *munus* que *co-pertence*. Trata-se então não apenas de uma *an-archia*, mas também de uma *a-nomia*, quer dizer, uma ausência de governo que desemboca em uma ausência de lei que regule a partilha do comum. Tal estrutura não dá lugar a espaços vazios anômicos; ao contrário, ela propicia o surgimento de espaços plenos *a-nômicos*, ou seja, espaços não-separadores, não-tomadores, não-apropriadores, espaços que são de todos e nos quais já não funciona a determinação *nômica* básica que, dividindo o meu e o teu, põe e garante a ordem hierárquica.

O capitalismo é e sempre será uma ordem, o que o coloca em rota de colisão com o caráter aberto e anárquico das verdadeiras *utopias do comum*. Nunca existirá algo como um anarcocapitalismo desregulado e entregue à sua autoconstrução, como predizem alguns liberais. Da mesma maneira, o capitalismo não se dirige à própria destruição, como sustentam – e candidamente esperam – vários segmentos da esquerda tradicional, para os quais seria necessário apenas aguardar que o capital imploda graças ao acúmulo das contradições que gera. Na verdade, o capitalismo nun-

ca esteve tão ordenado, sistematizado e eficiente como nos dias de hoje, quando ele apenas *parece* estar enlouquecido. Estruturalmente ele é e sempre será uma *arché*, e das mais brutais possíveis, capaz de garantir que nada se desvie do plano ordenado que o sistema traça para toda a realidade que o contém.

Quando, com base em uma intuição de Walter Benjamin, Agamben insiste em seus trabalhos mais recentes<sup>11</sup> que a verdade do governo é a anarquia, está se referindo a algo diverso do que aqui é sustentado. Ao pesquisar a teologia medieval cristã e perceber uma cisão entre a substancialidade do Pai e a ação salvífica do Filho – o que corresponderia, no nível filosófico, à divisão entre ser e práxis –, Agamben identifica na inoperosidade da soberania o fundamento negativo da economia, conformando assim duas esferas separadas, mas interconectadas pela sua falta de relação: reino e governo. Segundo entende o filósofo italiano, o governo dos homens e de sua *oïkos* corresponderia a um conjunto de medidas administrativas<sup>12</sup> que não encontrariam fundamento na soberania do reino de Deus, correspondendo antes a atos de *management* que entregam às coisas a si mesmas.

11 Especialmente em *Il Regno e la Gloria: Per Una Genealogia Teologica dell'Economia (O Reino e a Glória: Uma Genealogia Teológica da Economia e do Governo)* e os trabalhos que se lhe seguem.

12 É interessante evocar aqui a diferença schmittiana entre lei e medida. No final de *Legalidade e Legitimidade*, Schmitt reconhece que o único elemento capaz de diferenciar a “lei normal” da “medida excepcional” é a duração (SCHMITT, 2007, p. 89). A lei é feita para durar, ao contrário da exceção, situação de emergência que objetiva realizar um fim específico; tendo-o concretizado, ela se retira do cenário político-jurídico. Quando a exceção se torna permanente, é exatamente esse aspecto que acaba vulnerado. Pretendendo durar não apenas indefinidamente, mas *por todo o tempo*, a exceção assume o aspecto específico da lei, dando origem a um híbrido que só pode ser nomeado por meio do oxímoro *exceção permanente*: trata-se de uma *lei de exceção* e não mais da *exceção da lei*. Sobre o tema, cf. meu artigo *Exception of the Exception: Carl Schmitt and the Limits of Law* em MATOS, 2013, pp. 86-97.

Daí Agamben concluí que as leis gerais de Deus traduzidas sob a ideia tardo-helenística de providência geral não se confundem com as medidas de administração e de polícia que evocam a noção de providência especial, a qual não se funda na geral, mantendo uma espécie de autonomia anárquica. Assim como a teologia medieval dos séculos IV e VI decidiu que o Filho não tem fundamento no Pai, sendo ambos autônomos, sem princípio e igualmente divinos, anárquicos um em relação ao outro, a polícia e a administração características do Ocidente, firmes nesse paradigma, se traduzem enquanto instâncias desconectadas da soberania e da política. O governo nasce então da inoperosidade do poder soberano, tal como o Filho age e salva apenas sob a condição de o Pai permanecer em silêncio. Daí a anarquia, já que os atos de polícia e administração – o governo – não se fundam em nenhum poder – o reino – que os possa fundamentar.

Como já deve restar claro, quando sustento a existência de uma ordem capitalista, utilizo o conceito de *arché* em um sentido bem diverso daquele pensado por Agamben. Primeiramente, é importante frisar que concordo com sua aguda análise sobre a cisão entre ser e práxis, que, afinal, está na base da compreensão da filosofia enquanto pensar alheio às condições reais de produção e de reprodução social. A proposta de uma filosofia radical da multidão se refere a uma filosofia na qual ser e práxis, pensar e fazer, discussão e decisão, reino e governo (sob a condição de ambos serem anárquicos) integram uma única realidade, desativando assim o que o próprio Agamben chama de máquina bipolar do Ocidente, a qual cria seus espaços impolíticos ao funcionar na zona de indeterminação instalada entre essas díades que, no limite, evocam o vazio que há entre o ser soberano e as medidas administrativas.<sup>13</sup>

13 “[...] o essencial é entender que a providência pode funcionar somente

Em segundo lugar, ainda que eu concorde que, no final das contas, os atos de governo se fundam em um reino inoperante, ou seja, em um nada – algo que Schmitt já percebera há muitas décadas –, nem por isso tais atos devem ser chamados de anárquicos. Só o podem ser caso se compreenda “anarquia” como ausência de fundamento último. Mas se o termo “anarquia” for entendido enquanto inexistência de ordenações voltadas para a autorreprodução do sistema, é preciso considerar não apenas o governo, mas especialmente o governo capitalista enquanto a estrutura menos anárquica que já atuou sobre o planeta.

Nesse sentido, a utopia capitalista do livre mercado – inclusive citada por Agamben como o paradigma do liberalismo –, na qual já não haveria Estado e controle, não passa de uma enorme mentira. Todo regime econômico capitalista precisa se apresentar enquanto uma ordem. Ele necessita da força estatal para se impor e se manter. A autoridade econômica capitalista só pode existir mediante o apoio ativo de autoridades políticas, seja para que os sistemas econômicos nacionais estejam configurados e funcionem de modo

---

se os dois níveis, o geral e o particular, estão conectados. O governo é precisamente o que resulta da coordenação e da articulação entre a providência geral e a providência particular: *omnes et singulatim*, como dizia Foucault. Há governo somente se há uma relação entre dois níveis da atividade do poder: o geral e o particular. Na tradição da política ocidental, há uma expressão que define de maneira exemplar a distinção e a relação entre esses dois níveis do poder: é a locução *le roi règne, mais il ne gouverne pas* (o rei reina, mas não governa). [...] Se reino e governo não estão separados com uma dicotomia absoluta, nenhum governo é possível. De um lado, teremos um rei impotente, uma soberania impotente, e do outro, uma série incoerente e caótica de atos particulares de governo. Porém, creio que se pode afirmar que a oposição entre reino e governo não é aparente: na verdade o reino serve para fundar e legitimar o governo. Assim, algo como um governo é possível apenas se o reino está relacionado com ele em uma máquina bipolar. A impotência do soberano funda e autoriza o governo. Esta máquina bipolar é o governo: é a forma que o poder adotou no Ocidente” (AGAMBEN, 2014, p. 35).

semelhante, seja para reafirmar e legitimar os direitos do capital (propriedade, controle de mercado e mão-de-obra, “livre concorrência” etc.), seja, finalmente, para garantir a aplicação eficiente e centralizada de sanções legais nacionais e internacionais.<sup>14</sup>

O contrário disso tudo reside na comunidade *an-árquica*. Tal configuração é pensável, ponto por ponto, a partir de um homem *an-árquico*. Mais do que o produto de um meticuloso projeto de reconstrução social conforme planejado pelo marxismo, o homem *an-árquico* consiste no resultado não esperado de uma tragédia. Nosso tempo é especialmente propício às transformações radicais que surgem das tragédias, as quais não se confundem com revoluções cosméticas que mudam as coisas para que tudo permaneça como está.

O ser humano do século XXI experimenta a mais profunda indeterminação ontológica que a espécie já vislumbrou. Depois de Darwin, Nietzsche, Freud, Marx, Heidegger e Auschwitz, a única conexão possível com o absoluto é a aposta. Se o homem medieval via Deus e o romano podia se espelhar no Imperador, o contemporâneo se caracteriza por se relacionar diretamente com o aberto da realidade, percebendo-se enquanto projeto precário e em permanente construção. Talvez então este seja o momento de resgatar a revolução permanente de Trotski e conferir-lhe sentido metafísico.

Tendo sido vencidos todos os absolutos, sobrevive hoje apenas a força de lei que os aparelhava, vagando livre pelo planeta e, devido à sua ação *insignificante* (quer dizer, não-significante), aprofundando a carência ontológica no mundo dos homens privados de grandes narrativas sociais que deem sentido à existência. Se até a relação com a divindade foi transformada em aposta mediante a qual a mundanida-

---

14 HARDT; NEGRI, 2005, p. 223.

de convive com o sagrado, absorvendo-o e retirando-lhe o caráter significador, não é exagero afirmar que mesmo entre as camadas mais extensas da população, e não apenas nos meios intelectuais, há uma incômoda sensação de que tudo pode ser diferente porque nada é perpétuo, dado e essencial.

Diante dessa vacuidade do real há a possibilidade de se criar novos mitos capazes de manter certas certezas e garantir simbolicamente regularidade, previsibilidade e segurança, tanto na experiência do eu consigo mesmo quanto em sua vivência social. Por outro lado, as grandes narrativas que deram sentido à vida humana ao longo da história revelaram ser autênticas máquinas de produção de sofrimento. Por isso a humanidade deve aproveitar a indeterminação do real não para preenchê-lo com outra narrativa de ordem e certeza, mas para encará-lo enquanto experiência vital básica, assumindo o caráter caótico e lúdico da realidade, passando a conviver, enquanto projeto de cotidianidade, com a incerteza, a imprevisibilidade e o risco. Evitar o risco e o contágio constituiu a missão de todas as ontologias da ordem, entre as quais o capitalismo financeiro é tão-só a mais recente – e a mais pobre – versão. Se todas elas trouxeram miséria humana travestida sob o manto do contínuo progresso – que, na verdade, é contínua catástrofe, denunciou Walter Benjamin –, parece ser adequado apostar em formas de con-vivência que não se orientem pelos ditames da certeza e da previsão, assumindo, enquanto projeto pessoal e social, a indeterminação que, queiramos ou não, é o nosso *habitat* a partir deste século.

É nesse sentido que Agamben fala de *singularidades que existem à sua própria maneira*, únicas capazes de conformar a comunidade que vem. Esta, inessencial, só pode ser uma comunidade de pessoas quaisquer, ou seja, sem identidades fixas e, portanto, inapropriáveis pelo Estado. Ao invés de se fundar em vínculos sociais, o Estado os interdiz e dissolve.

Daí que Agamben acerte ao concluir que não há nada mais hostil ao Estado do que uma comunidade de inapropriáveis, de singularidades não redutíveis a identidades manejáveis pelo poder (ser negro, ser feminista, ser de esquerda etc.). É característico como o Estado só consegue “responder” aos graves problemas de sociabilidade mediante seus violentos códigos identitários. Depois do massacre de judeus na Segunda Guerra, as potências vencedoras não conseguiram imaginar nada melhor do que criar uma nova identidade estatal, a israelense, a qual, por sua vez, se tornou uma produtiva fonte de novos massacres.<sup>15</sup>

Uma comunidade de singularidades que não se baseia em condições de pertença ou na ausência delas (o exemplo aqui seria a comunidade negativa de Blanchot), mas na própria pertença contingentemente necessária – o que chamei de indeterminação – representa uma enorme ameaça para os sistemas identitários de poder, tal como o Estado. Por isso a política que vem não pode propor a tomada ou o controle do Estado, diferentemente do que vem sendo feito de modo acrítico pelo menos desde a Revolução Francesa. O ato político por excelência dos nossos dias é a luta da humanidade – entendida enquanto substrato das singularidades, das maneiras de ser inapropriáveis pelo poder – contra o Estado e o capital.<sup>16</sup> E, como tal, apenas pode ser pensado quando se concebe uma comunidade de singulares irrepresentável, que não se funda em vínculos de pertença ou não-pertença que possam ser reproduzidos no interior das engrenagens estatais e econômicas.

Em uma linha próxima à de Agamben, Jean-Luc Nancy afirma que a comunidade não é um ser comum, mas sim aquilo que partilha uma existência sem essência ou, no

---

15 AGAMBEN, 1993, p. 68.

16 AGAMBEN, 1993, pp. 66-67.



limite, uma essência que é somente existência.<sup>17</sup> As formas sociais que podem surgir dessa configuração são variadas e imprevistas. Talvez um vislumbre dessa *con-vivência que vem* possa ser entrevista no conto de Jorge Luis Borges intitulado *A Loteria na Babilônia*, no qual todos se entregam ao poder onipresente do acaso que, com o mesmo gesto impessoal, transforma mendigos em reis do dia para a noite e condena inocentes à morte sem apelação. Em estruturas assim sobressai o poder disruptivo da multidão *an-árquica*, que inverte e relativiza não apenas as relações sociais, mas o próprio homem, antes entendido enquanto essência. Trata-se de, pela primeira vez na história, confiar a humanidade a si mesma.

Uma verdadeira revolução – ou melhor, uma verdadeira crise, capaz de abrir caminho à comunidade *an-árquica* – só pode surgir a partir de um tempo radicalmente novo, todo presente, tempo-de-agora (*jetztzeit*). Não se trata de romper com o passado, o que já pressuporia uma poderosa ligação com o que foi e o que será; trata-se antes de viver o presente em toda sua dimensão de *agoridade*, compreendendo-o enquanto ponto focal em que toda a história se concentra, inclusive as imagens que os filósofos utópicos nos legaram. Essa concepção de história não se manifesta sob a forma de tendências progressivas e lineares; ao contrário, está incrustada profundamente em cada presente, deixando-se antever nas mais ridículas e ameaçadas ideias entre aquelas produzidas por mentes criativas, explica Benjamin no profético artigo *A Vida dos Estudantes* (*Das Leben der Studenten*).

As pessoas se negam a discutir qualquer coisa diferente do que é posto pelo capitalismo naturalizado, já que de outro modo se quebraria a linearidade da história que fundamenta as práticas sociais de opressão configuradoras de nossas sociedades. Por isso a missão da filosofia radical é idêntica

---

17 NANCY, 1983.

à do historiador benjaminiano, que possibilita um estado de perfeição imanente, fazendo-o absoluto ao torná-lo visível e dominante no presente. Para tanto, pouco importa a descrição pragmática dos detalhes “reais” de instituições, normas e costumes, visto que se pretende denunciar e superar a estrutura autoritária de tempo histórico que os sustenta.<sup>18</sup>

A comunidade *an-árquica* não é descritível sob a forma geral de um plano que, por se traduzir em diversos objetivos “alcançáveis” e previsões “razoáveis”, poderia ser executado com sucesso. Da mesma maneira, tal comunidade não pode ser lida apenas enquanto projeto a se realizar em um futuro mais ou menos distante, perdendo-se em abstrações típicas dos sonhos sociais de uma nova Cocanha. A díade conceitual real/ideal representa um poderoso dispositivo da ideologia ocidental cuja função é impedir o pensamento de chegar às últimas consequências. Para desativar esse mecanismo é necessário reconhecer o papel da *potência*, como tem feito Agamben insistentemente nas últimas três décadas. A comunidade *an-árquica* é uma comunidade em potência que existe *já e desde sempre*; ela só não se atualiza graças às medidas conservadoras efetivadas pelo poder existente. Para vir a ser, a *an-arquia* deve continuamente desativá-lo.

Alguém pode perguntar sobre a probabilidade da “real” instauração de uma comunidade assim. Fazê-lo significa tentar compreender o impensável por meio dos mesquinhos instrumentos do pensável. Pior ainda: do quantificável. A filosofia radical não reconhece a categoria do *provável*, que tem a ver com mensuração e cálculo, ou seja, com a dimensão de tudo aquilo redutível a meras relações numéricas. Esse hábito mental, característico do capitalismo, se impõe quase instintivamente em qualquer discussão na qual alguém tenta pensar fora dos padrões do que é. Ora, a filosofia radical diz

---

18 BENJAMIN, 1996, p. 37.

respeito ao ser, o qual se dá enquanto atualidade e potência, até mesmo potência-do-não, mas jamais como probabilidade. Para saber sobre a comunidade *an-árquica*, basta à filosofia radical postular sua possibilidade: tudo é possível porque tudo, ao menos no terreno social, é resultado de escolhas, decisões e práticas, ou seja, arranjos temporais mais ou menos conscientes que, para serem fundadores de mundo, devem recusar o determinismo da tradição, sob pena de serem esmagados por ela.

Se a comunidade *an-árquica* existe em potência, ela é possível. Ela congrega um tempo histórico alternativo pronto para se realizar aqui e agora. Se é provável ou não, pouco importa. Aqueles que naturalizam o *atual real* entendem-no enquanto possibilidade única; eles fazem contas para saber aquilo que, mediante uma tabela de estatística, é provável ou não. Para emudecê-los bastaria recordar-lhes que no dia 11 de setembro de 2001 não havia qualquer probabilidade matemática de destruição das Torres Gêmeas graças ao choque de aviões sequestrados por fundamentalistas islâmicos. A seus olhos tal “previsão” se assemelharia ao enredo de um filme *trash* de Hollywood, não se tratando de um prognóstico sério a ser considerado. Todavia, desde que as Torres foram erguidas, sua destruição passou a ser uma entre várias possibilidades. Potencialmente elas já estavam derrubadas. Por que então o que vale para as torres do capitalismo não poderia valer também para todo seu sistema produtivo, reprodutivo e distributivo?

## 2. A ordem sagrada do *nómos*

O que deve ser evitado a qualquer custo é a naturalização do capitalismo e do direito que o protege, vistos como alternativas únicas. Pensa-se que, no limite, eles podem até ser reformáveis, nunca superáveis. Mas se “capitalismo” é

apenas o nome que se dá à atual fase do sistema de opressões sociais que sempre existiu na maioria das sociedades “civilizadas”, é preciso saber reconhecer as profundas conexões históricas que apontam para a origem comum dessas práticas brutais.

Segundo me parece, aquilo que Crawford MacPherson chamou de *individualismo possessivo* não se limita unicamente ao mundo moderno e contemporâneo,<sup>19</sup> podendo ser rastreado em formas jurídicas arcaicas que contaminaram nossa maneira de conceber a normatividade. Com efeito, os atos jurídicos originários das mais variadas comunidades humanas têm a ver com a violência fundadora materializada na tomada da terra.<sup>20</sup>

Para ficarmos apenas na Grécia, é desse vínculo primigênio entre força e direito que surge a derivação do vocábulo *nómos* (ordem normativa) de *némein* (apoderamento, captura, limitação). O *nómos* não é apenas a lei, guardando em si uma significação fundante do direito da qual a contemporaneidade parece ter se esquecido ao funcionalizá-lo. Schmitt explica que o substantivo *nómos* deriva do verbo grego *némein*, apresentando três significados complementares: 1. tomar, conquistar (mesmo sentido do verbo alemão *nehmen*); 2. dividir e distribuir o que foi tomado; 3. pastar, quer dizer, cultivar e explorar a posse, o conquistado. Na verdade, toda ordenação normativa depende de uma prévia violência, consistente na tomada da terra. Ordem (*Ordnung*) e localização (*Ortung*) são co-extensivos.

Fiando-se nos pitagóricos, Foucault sustenta que *nómos* vem de *nomeús*, ou seja, “pastor”.<sup>21</sup> O governo dos homens derivaria então da noção cristã-medieval de pastorado.

19 MacPHERSON, 1962.

20 Trata-se da tese central de SCHMITT, 1950.

21 FOUCAULT, 2009, p. 183.

Pastor é quem faz a lei e indica a direção certa ao rebanho, encenando uma experiência autoritativa que os gregos só conheciam de maneira secundária e marginal. Por isso eles a localizavam no domínio privado da casa, nunca na seara propriamente política: trata-se da submissão de um ser humano (o filho, a esposa, o escravo etc.) à vontade pura e simples de outro (o pai), e não a um sistema abstrato de normas e padrões sociais, seja ele democrático, aristocrático ou monárquico.

É curioso notar que duas tradições filosóficas afastadas e potencialmente rivais, representadas aqui por Schmitt e Foucault, se entendam ao traduzir *nómos* enquanto algo que supera o direito. Quando se centralizam na discussão desse tema, ambas as correntes passam a compartilhar não apenas o mesmo léxico, mas também as mesmas preocupações com a tecnicização do direito, sua redução simbólica à lei e, por fim, sua tendência a se converter em espaço de exceção.

Schmitt e Foucault perceberam que o direito não está na lei, mas em alguma dimensão que a antecede e suspende, a põe ao mesmo tempo em que a depõe e, abandonando-a a si mesma, a revela enquanto força. O segredo do *nómos* passa então pela violência que os juristas contemporâneos cinicamente tentam esconder sob as formas e os ritos de uma racionalidade comunicativa já esgotada. Ao reduzir o direito a mera técnica argumentativa, a contemporaneidade escamoteia suas dimensões decisivas, irracionais e pré-legais, gerando a situação em que sobrevivemos, na qual um direito ineficaz pretende ostentar uma validade sacral, “metódica” e “discursiva”. Por outro lado, como notou Agamben, a força do direito – totalmente separada de sua forma – se alastra pelo planeta como um *mana* desgovernado, configurando novas ordenações e localizações em grande parte determinadas por pressões econômicas.

Em suas origens o direito só se mostra quando há um *teu* e um *meu*, ambos fundados, contudo, em um vazio normativo. Antes da decisão violenta que separa as pessoas e as transforma em seres jurídicos dotados do poder de excluir uns aos outros (em termos técnicos, trata-se da eficácia *erga omnes* do direito de propriedade), não há qualquer normatividade jurídico-social, a qual se estrutura sempre *a posteriori*, a partir da decisão violenta que põe a ordem. Schmitt tem razão quando sustenta que, normativamente considerada, a decisão soberana se baseia em um nada,<sup>22</sup> pois é somente depois dela que nasce a ordem. Todavia, trata-se de uma ordem calcada em um modelo viciado desde o nascedouro, dado que aposta na separação e na negação do comum para a criação mágica da identidade proprietária, conformando o individualismo possessivo do *nómos*.

Se o ato de tomada da terra que põe o direito constitui fundamentalmente um limite, é interessante recuperar uma reflexão de Marx no contexto de sua segunda análise da guerra franco-prussiana de 1870. Trata-se de texto apresentado à Associação Internacional dos Trabalhadores e logo difundido como mensagem dessa organização. Caso seja considerada de modo apressado, tal reflexão pode parecer por demais “empírica” e, portanto, destituída de interesse para uma genealogia do direito como a que ora esboço. Mas não é assim que a compreendo.

Marx afirma que é absurdo e anacrônico fazer das considerações militares o princípio com base no qual se limitam as fronteiras nacionais. Com efeito, se o mapa da Europa tiver que ser refeito seguindo esse “espírito de antiquário”<sup>23</sup> – que é hoje exatamente o princípio que guia Israel –, os conflitos jamais terão fim. Toda linha militar é por natureza defeitu-

---

22 SCHMITT, 1922, pp. 37-38.

23 A expressão é de Marx. Cf. MARX, 2011b, p. 28.

osa, podendo ser estendida mais e mais com fundamento em vetustos argumentos sobre a posse imemorial da terra e tendo em vista a necessidade de autodefesa. Se radicalizada, essa necessidade inclusive exigiria que o mundo inteiro fosse inserido nas linhas controladas pelo Estado, tal como sonharam os nazistas e agora sonham os estadunidenses.

Marx conclui que limites jamais podem ser fixados de maneira definitiva e justa, dado que são impostos aos conquistados pelos conquistadores.<sup>24</sup> Assim, a ideia mesma de limite é problemática e sempre acarreta guerras. Um limite originário como o do *nómos*, que caracteriza não uma ordem jurídica específica, mas todo o sistema individualista possessivo do Ocidente, só pode então dar lugar à guerra perpétua chamada “direito”. Não é uma coincidência que Schmitt, autor responsável pela mais clara visualização do caráter originário e violento do *nómos*, tenha definido o direito enquanto a “forma da guerra formalmente correta”.<sup>25</sup>

A propriedade ocupa o lugar de categoria central nessa estrutura bélico-jurídica-originária. É a partir de sua fundação que o direito nasce enquanto ordem identitária. O individualismo possessivo dos inícios violentos da ordem jurídica sustenta não apenas uma diferença radical entre aqueles que possuem e os que não possuem, mas também torna possível a criação e o desenvolvimento da personalidade do sujeito jurídico, compreendido enquanto algo particular, indevasável e único. Não é à-toa que os juriconsultos romanos diziam que a propriedade constitui a expressão concreta da liberdade cívico-pessoal, elemento fundamental da *persona romana*.<sup>26</sup>

24 MARX, 2011b, p. 29.

25 SCHMITT, 1991, entrada de 12 de outubro de 1947.

26 Cf., por exemplo, CÍCERO, 2000, pp. 109-112 (*Dos deveres*, II, 78-84); GAIUS, 1950, pp. 47-48 (*Institutes*, II, 65-69) e *Corpus Iuris Civilis*, 1928, p. 869 (D.48.20.7).

O sujeito de direito, que desde seus primórdios tem na propriedade a garantia de sua personalidade, passou por um processo bimilenar de concentração em si mesmo, criando camadas e mais camadas de “eus” individuais e possessivos para evitar o contágio com o mundo do comum e do outro, compreendido como um perigoso “não-eu” igualmente individualista e possessivo. Com base nesse dispositivo, o direito ocidental foi se caracterizando graças à rigidez das identidades que constrói. As liberdades civis surgidas na Revolução Francesa e os direitos de intimidade tão debatidos hoje são os resultados mais recentes desse processo de criação de *identidades duras*. Tal se dá por meio de uma estratégia dupla: contínua defesa diante do outro e apropriação do mundo mediante um “eu” absoluto. Contudo, em sua estrutura ontológica o mundo é comum, aberto e indeterminado, resistindo continuamente à privatização que o direito lhe impõe. É por isso que o indivíduo autocentrado se sente mal. Por mais que ele tente se encapsular ao manter seu “eu”, sua propriedade e suas opiniões, ele fatalmente se confronta com a estrutura inevitável do mundo, aberto e comum.

Daí decorre uma das tarefas da filosofia radical, que ao criticar o individualismo possessivo do *nómos* possibilita experiências mais ricas de convivência e de formação de identidades voltadas para a superação das oposições originárias entre “meu” e “teu”, “eu” e “outro”, “oprimidos” e “opressores”. É claro que, para tanto, a ideia de propriedade privada tem que ser extirpada. Na verdade, até mesmo a concepção de bens públicos precisa ser superada, já que no contexto do individualismo possessivo o público é apenas aquilo que sobra, o que ainda não foi apropriado pelo indivíduo e, enquanto tal, aparece como a outra face do ato originário de tomada da terra. Ao invés de negá-lo, no mundo capitalista o público reforça o privado.



Ao contrário, vivências como o *novo uso dos bens* que Agamben intuiu nas práticas franciscanas medievais e a *partilha das subjetividades da multidão* descritas por Hardt e Negri apostam em formas alternativas de lidar com o direito, buscando conferir-lhe sentidos radicalmente não-apropriantes/individualizantes, ou seja, desvinculados da opressão que gera e mantém possuidores e não possuidores. Talvez aí esteja a chave para a criação de uma democracia radical, algo que, seja dito em alto e bom som, nunca existiu neste planeta. O que está em jogo em tais projetos é nada menos do que toda a tradição política e jurídica ocidental, fundada na noção político-teológica de hierarquia.

Os mecanismos técnicos em que a contemporaneidade submergiu o direito e a política mal conseguem disfarçar que a ideia de hierarquia da qual ambos dependem deriva de um composto grego que designa a ordem (*arché*) sagrada (*hierós*), *hieroarqué*. Viver sob uma hierarquia significa então viver sob uma ordem divina que garante a contínua passagem dos muitos – o povo – para o uno que deve governar. Mas o fluxo sagrado exige um corpo intermediário de funcionários – organizados dos menos importantes até aos mais poderosos – capaz de ligar a unidade *ideal* do governo à base *real* sobre a qual o poder político é exercido. Dessa maneira, pode-se descrever a estrutura hierárquica como um dispositivo que serve para separar imanência e transcendência, conforme percebido pelo teólogo italiano Egidio Romano (1243-1316) no contexto das disputas de poder entre o Papa e o rei francês.

Romano foi discípulo de Tomás de Aquino, o primeiro teólogo a realmente pensar a organização jurídico-administrativa da Igreja com base em escalonamentos legais que vão da *lex humana* à *lex aeterna*, passando pelas instâncias intermediárias da *lex naturalis* e da *lex divina*, construção essencial para o normativismo jurídico do início do século

XX e sua ideia de pirâmide normativa (*Stufenbau*). Algo das propostas de Tomás de Aquino relativas à estruturação normativa universal feita por escalões deve ter impressionado profundamente o espírito de Romano, ainda que em sua obra *Sobre o Poder Eclesiástico (De Ecclesiastica Potestate)* ele pareça estar mais inspirado pelo neoplatonismo do Pseudo-Dionísio Areopagita e sua teoria das emanações. Com base nessas ideias, Romano sustenta a existência de uma hierarquia terrena que tem o Papa como centro e ápice, motivo pelo qual os níveis intermediários ocupados pelo poder secular não lhe podem opor qualquer objeção.

A função da hierarquia é possibilitar a *reductio ad unum per medio*, tarefa que o Papa realiza com o auxílio dos poderes políticos terrenos. Na verdade, essa configuração dual que pensa o papado ao lado do poder secular não traz nenhuma novidade, tratando-se de paradigma amplamente aceito no Medievo, tal como demonstra o célebre mitologema das duas espadas, uma secular e outra espiritual. O que constitui a singular contribuição de Romano é antes a justificativa apresentada para o velho modelo dual.

Segundo explica Romano, a hierarquia existe para que haja ordem na realidade graças à contínua condução do plural ao único. Enquanto representante de Deus na Terra, o Papa goza de um poder absoluto que lhe daria inclusive legitimidade para dissolver os corpos intermediários – ou seja, os poderes seculares – quando não cumprissem as missões que lhes fossem confiadas pela Igreja. O Papa, cúspide da hierarquia político-teológica, poderia então, em casos graves e excepcionais, governar diretamente (*directe*) o corpo de fiéis que se encontra na base da pirâmide. Romano chama essa hipótese de *casus imminens*.

Já foi notada a relação analógica entre o *casus imminens* de Egidio Romano e a interpretação conferida por Carl Sch-

mitt ao estado de exceção previsto na Constituição de Weimar. A segunda parte do art. 48 da Constituição permitia ao Presidente do *Reich* intervir e governar diretamente os *Länder* alemães caso fossem verificadas as hipóteses excepcionais descritas no citado dispositivo constitucional.<sup>27</sup> A essa altura resta claro que a função da hierarquia é ocultar o poder real ao fazê-lo agir por meio de intermediários, só se mostrando em sua realidade nua e crua no caso excepcional, quando o Papa ou o soberano político agem diretamente para reordenar ou recriar as estruturas hierárquicas intermediárias, garantidoras da ordem em contextos de normalidade. Desse modo, a hierarquia é um dispositivo que, ao criar mais e mais instâncias intermediárias, serve para dissimular a verdadeira natureza do poder, que tanto em sua origem quanto em sua operacionalidade rotineira se baseia sempre na violência.

A cadeia hierárquica funciona em dois sentidos: primeiramente, para cima, apontando para o futuro ao pretender ocultar o caráter violento e incontrolável de qualquer decisão político-jurídica. Já é uma prática social (e retórica) largamente aceita em nossos tempos a criação de instâncias de controle que se acumulam umas sobre as outras, em uma tentativa frustrada de suplantar a força corrosiva da milenar pergunta de Juvenal: “*quis custodiet ipsos custodes?*”.<sup>28</sup> Assim, se um Tribunal é corrupto, que se crie outro para controlá-lo; se este também não se comportar, que seja criado outro e mais outro, infinitamente. Mas o fato é que na vida real a decisão será tomada, será final e sem apelação e, por isso mesmo, excepcional.

27 Devo essa preciosa aproximação entre Romano e Schmitt a Francisco Bertelloni, medievalista argentino que apresentou a conferência *Estructura teórica del caso de excepción (casus imminens) en Egidio Romano* no “II Colóquio Internacional Carl Schmitt: Direito, Filosofia e Política”, evento ocorrido na Universidade Federal de Uberlândia de 05 a 09 de agosto de 2013.

28 JUVENAL, *Satire*, VI, 346-348.

O outro sentido da hierarquia se dirige para baixo, rumo ao passado, justificando os atos de opressão da história humana com base em uma série de vínculos e títulos de caráter jurídico, entre os quais sobressaem os institutos da herança e da propriedade. Todavia, assim como no primeiro sentido, caso se procure o fundamento primeiro – tanto ontológico quanto histórico – de qualquer “direito”, encontrar-se-á apenas o ato original e violento de tomada da terra que nenhuma retórica pode esconder para sempre. O alfa e o ômega de nossas sociedades, o ato fundador com o qual a um só tempo se privatiza a terra comum e se justifica a excepcionalidade da decisão final, só sobrevive na dimensão diáfana da hierarquia que garante, como em um passe de mágica, o ocultamento da violência sob as espessas camadas dos títulos jurídicos e dos corpos administrativos intermediários.

A teoria hierárquica de Egidio Romano corresponde ponto por ponto à retórica democrática da representação. Com efeito, os parlamentos agem enquanto mediadores que garantem a relação entre o povo, que está na base da pirâmide, e o poder político, que se aloja no ápice. Todavia, a justificativa hierárquica falha diante do desejo de se construir uma democracia radical em que o povo já não seja unitário e homogêneo, mas multidão. Em tal circunstância, percebe-se que a divisão entre sujeito e objeto do poder político-jurídico não é necessária. Em uma democracia radical os sujeitos que estão na base da pirâmide são exatamente os mesmos que governam e decidem, tornando inútil a estrutura representativo-hierárquica. Nessa hipótese, a hierarquia, agora excessiva e injustificada, aparece como o que realmente é: um dispositivo arquitetado para ocultar a natureza absoluta do poder opressivo.

Ao tentar reduzir a multidão real ao mitologema “povo soberano”, a democracia representativa reforça a inultrapas-

sabilidade entre as esferas de mando e obediência, criando, contudo, uma contradição insolúvel, pois pressupõe um sujeito que está ao mesmo tempo na base e no cume da pirâmide hierárquica. Para tentar superar esse problema, a máquina governamental tem que negar a multidão, desnaturando-a em povo soberano à medida que se efetiva a passagem do fluxo de poder pelos corpos representativos intermediários.

Egidio Romano sustentava que, em casos excepcionais, os corpos intermediários poderiam ser dissolvidos pelo Papa. Cabe-nos então nos apropriarmos dessa estrutura conservadora para, profanando-a, afirmar que no estado de exceção permanente em que vivemos tornou-se necessária a extinção dos corpos representativos intermediários, de modo que já não seja possível aos aparatos de poder converter a multidão em povo.

A tarefa política da filosofia radical consiste então na fusão da base com o ápice da pirâmide hierárquica, fazendo-a explodir dentro de sua própria lógica para dar forma a uma unidade singular que já não se perca nas infinitas mediações do poder. Só assim será possível compreender que o povo humilhado e real da base e o “povo soberano” e abstrato do ápice não são mais do que conceitos. Ambos só alcançam o nível da verdade quando são fundidos sob o molde multitudinário de uma democracia radical em que os sujeitos e os objetos do poder coincidem. Para tanto, o paradigma da ordem sagrada, a *hieró arqué*, precisa ser abandonado em favor de uma *an-arqué*, expressão não do caos, mas de uma nova ordem que continuamente se nega para se afirmar *em ato* enquanto democracia absoluta, no sentido que Spinoza dá à expressão.

Se é certo que o poder absoluto – normalmente oculto pelos mecanismos de mediação característicos da representação democrático-parlamentar – só se mostra quando age diretamente diante do caso de exceção, é preciso realizar a

verdadeira exceção de que falava Walter Benjamin na *Tese VIII*, fazendo aflorar, para além de todas as retóricas democráticas, a democracia radical da multidão, capaz de fazer o poder, que não é algo diverso do desejo de igualdade, agir diretamente sobre o mundo.

### 3. A lei da selva

Para pensar a democracia radical aludida no final da seção anterior, talvez seja útil recuperar o uso polêmico da palavra “democracia”, com o qual os adversários do governo popular em Atenas buscavam atacá-lo. Eles sublinhavam não só a contraposição da democracia à liberdade em sentido aristocrático, mas fundamentalmente seu caráter violento, presente no radical *krátos*, vocábulo grego que indica o poder que se põe de modo efetivo.

Não é por acaso que nenhum autor ateniense tenha escrito qualquer texto elogioso dedicado à democracia, dado que, ao contrário que dizem os manuais de história antiga, Atenas era uma sociedade profundamente aristocrática. Ironicamente, é por isso que ela pode ser invocada hoje como o berço da nossa democracia, que na verdade encarna uma aristocracia do dinheiro. No início do século Lênin já notara que a liberdade democrática atual não se diferencia da grega: ambas protegem apenas as classes escravocratas e são exercidas contra os escravos.<sup>29</sup> Assim, lança-se mão de uma democracia que nunca foi para fundamentar um siste-

---

29 “En la sociedad capitalista, bajo las condiciones del desarrollo más favorable de esta sociedad, tenemos en la república democrática un democratismo más o menos completo. Pero este democratismo se halla siempre comprimido dentro de los estrechos marcos de la explotación capitalista y es siempre, en esencia, por esta razón, un democratismo para la minoría, sólo para las clases poseedoras, sólo para los ricos. La libertad de la sociedad capitalista sigue siendo, y es siempre, poco más o menos, lo que era la libertad en las antiguas repúblicas de Grécia: libertad para los esclavistas” (LENIN, 2012, p. 151).

ma igualitário abortado desde sempre. Isso se torna patente no risível preâmbulo da Constituição Europeia, que glosa acriticamente algumas palavras atribuídas a Péricles por Tucídides e que, bem entendidas, são uma crítica velada e irônica ao governo democrático.<sup>30</sup> Quando nos propomos a pensar a democracia radical é preciso abrir mão do discurso edificante e vazio da tradição, que se revela enquanto mera ideologia ao apresentar uma Atenas tão democrática quanto fictícia e, por isso mesmo, perfeita para legitimar a irrealdade de um presente em que a aristocracia ainda domina.

Para conceber a democracia radical é necessária uma decisão ontológica forte o suficiente para negar o etnocentrismo capitalista-estatal que pretende traduzir o único e inevitável horizonte da sociabilidade humana. Cabe-nos então buscar as bases da democracia radical em contextos sociais muito diversos daquele que nos foi legado como o “verdadeiro”, o “correto” e o “bom”. Nessa perspectiva, autores como Pierre Clastres são muito úteis. Eles demonstram com rigor que a opção pelo Estado e o poder coercitivo que o funda não é mais do que isso: uma entre várias outras possibilidades de organização social.

Ao estudar as comunidades indígenas da América do Sul, Clastres notou que nelas o poder não é algo diverso do corpo social sobre o qual é exercido, não existindo separação em classes e hierarquias. O chefe indígena – que curiosa e falsamente representa para nós o modelo do mais absoluto arbítrio – só tem autoridade na medida em que anula sua capacidade de mando e se conecta à tribo enquanto “poder impotente”.<sup>31</sup> As sociedades selvagens da América do Sul

---

30 Cf. a discussão sobre o uso polêmico do termo “democracia” em Atenas em CANFORA, 2007, pp. 20-24, onde o autor também critica o falacioso preâmbulo da Constituição Europeia.

31 CLASTRES, 2012, p. 41.

se fundam assim em uma igualdade de base, expressa das maneiras mais diversas e inesperadas, mas que sempre ganham concretude na recusa consciente de um poder capaz de se separar da sociedade e se impor enquanto realidade autônoma.

Somente quando se parte dessa leitura é possível compreender alguns atos das tribos que teimamos em chamar de bárbaras, a exemplo dos ritos de iniciação em que jovens machos são submetidos às torturas mais lancinantes para que possam ser tidos como membros da comunidade. Segundo Clastres, tais rituais devem ser lidos enquanto violentas afirmações da radicalidade da igualdade, que grava na pele de cada guerreiro as cicatrizes graças às quais ele se identificará com seus irmãos, configurando uma espécie de memória viva. O jovem martirizado precisa se lembrar a todo tempo que faz parte de uma comunidade e, por isso mesmo, não pode desejar o poder ou aceitar se submeter ao poder de outrem: “A marca sobre o corpo, igual sobre todos os corpos, enuncia: ‘Tu não terás o desejo do poder, nem desejarás ser submisso’”.<sup>32</sup>

Nas sociedades indígenas estudadas por Clastres não se consumou a grande separação entre os que mandam e os que obedecem. Nelas o poder não se destaca da sociedade, como ocorre em nossa realidade, na qual o poder é exercido sobre a sociedade e, se necessário, contra ela.<sup>33</sup> No mundo dos selvagens o poder político se confunde com a própria sociedade, e é essa coincidência que torna possível a negação de coisas similares ao Estado e à economia de mercado, construtos separados da comunidade. É notável a semelhança dessa estrutura indígena com a proposta indicada no final da seção anterior, quando sugeri conectar a base e o ápice

32 CLASTRES, 2012, p. 200.

33 CLASTRES, 2012, p. 169.



da pirâmide hierárquica, destruindo-a e dando lugar a uma democracia radical, sem mediações e corpos intermediários.

De acordo com Clastres, os selvagens sem Estado da América do Sul pressentiram que uma autoridade exterior à sociedade representaria um risco mortal, potente o suficiente para negar a diferença entre cultura e natureza. Tal autoridade, uma vez admitida sua legalidade própria separada da natureza, se traduziria em ações violentas muito próximas das forças naturais, sendo ambas as experiências limitadoras da cultura. Daí porque os selvagens tenham escolhido limitar, mediante seus ritos e tradições para nós incompreensíveis, as esferas da troca social cujos objetos clássicos são os bens, as mulheres e as palavras.

Caso não sofresse essa limitação, o poder político se afirmaria enquanto algo autonomizado e separado do grupo. É para evitar essa degeneração que os chefes indígenas adulam e presenteiam os demais membros da tribo, ao mesmo tempo em que detêm a posse sexual de grande número de mulheres, configurando um curto circuito que torna paradoxal a natureza privilegiada do poder que exercem: já que muito possuem, muito devem ceder. Tal se evidencia ainda com mais força no discurso desses personagens, emitido toda manhã ou todo crepúsculo sem que ninguém o ouça com atenção. Na lengalenga do cacique se reafirma a impotência de um poder comunitário que sobrevive apenas enquanto instância generosa (bens), oratória (palavras) ou reprodutiva (mulheres), mas jamais como algo separado da sociedade.<sup>34</sup>

Todavia, qual é a utilidade para nós de uma estrutura como essa, aparentemente deslocada no curso da história? Mesmo considerando superados todos os idealismos calcados no ridículo mito do bom selvagem, será que a solução para nossos problemas sociais seria tão simples assim, exigin-

---

34 CLASTRES, 2012, pp. 63-65.

do apenas o retorno a uma matriz primitiva de comunismo radical? Essas duas perguntas mal escondem o preconceito a partir do qual falam.

Inicialmente, é preciso entender que as comunidades chamadas de “primitivas” não são formações sociais que perderam o “trem do progresso”. Tal visão exigiria a crença em um sentido único da história que apontasse para o Estado e a economia de mercado enquanto fins a serem atingidos por todas as comunidades humanas,<sup>35</sup> o que é falso. A história não equivale a processos cognitivos em que haja “certos” e “errados”, caminhos e descaminhos, sendo antes o resultado de ações humanas desvinculadas de quaisquer potências exteriores a elas próprias.

Clastres reivindica o caráter a-histórico das sociedades selvagens da América do Sul, que por não possuírem escrita e poder coercitivo, não teriam também uma história propriamente dita.<sup>36</sup> Tal pode nos levar a pensar, um pouco talvez à moda de Benjamin, que toda história é história do poder coercitivo. Ao contrário do que fazemos, os indígenas referidos por Clastres não escrevem e apresentam a si mesmos algo como uma história, ou seja, uma narrativa em que os conflitos sociais são reduzidos a momentos dialéticos ideais que sempre apontam para o *télos* do Estado.

Somente recusando o peso da história oficial será possível construir alternativas viáveis diante do capitalismo, que já se naturalizou enquanto a única “história” capaz de possibilitar a autocompreensão de nossas sociedades. Para criticar essa visão monolítica é necessário levar a sério o olhar dos “primitivos”. Sem uma história que os limite, eles se encontram no aberto de uma realidade em que comando e obediência simplesmente não fazem sentido.

---

35 CLASTRES, 2012, p. 202.

36 CLASTRES, 2012, p. 43.

A lição de Clastres e seus indígenas indica que se o ser do poder que conhecemos é a violência, isso não quer dizer que todo poder precisa ser violento.<sup>37</sup> Quando alguém se nega a pensar o poder em bases não-coercitivas e não-hierárquicas, está apenas traduzindo uma clara limitação etnocêntrica que, para a filosofia radical, não passa de mais um obstáculo epistemológico a ser imediatamente removido. Há que se ver as coisas com clareza: a hipótese de Clastres não é a de uma sociedade sem normatividade, o que seria, de fato, impossível. Na verdade, trata-se de sociedades ainda mais mergulhadas no universo simbólico das normas do que as nossas. Contudo, tal universo se compõe de *normas da sociedade* e não de *normas de grupos separados*, imponíveis aos demais com base em relações hierárquicas e coercitivas fundadas na díade comando/obediência.

As normas das sociedades sem Estado são igualitárias, dado que sustentadas por um consenso social interno cuja principal função é impedir o surgimento de órgãos autônomos de poder, entendidos como estruturas separadas da sociedade. Essa é a mais importante função do chefe nessas sociedades: marcar, com sua presença, um lugar que deve ser constantemente vigiado e controlado pela tribo. Não é a ausência do chefe que garante a liberdade dos membros da comunidade, mas a sua manutenção enquanto figura impotente, o que me parece ser um tipo de profanação: retira-se da esfera do sagrado aquilo que foi lá abandonado, trazendo-o novamente para a dimensão dos gestos humanos.

Marx concluiu que o grande mérito da Comuna de Paris seria ter encontrado - de maneira similar aos indígenas

---

37 “O poder político como coerção (ou como relação de comando-obediência) não é o modelo do poder verdadeiro, mas simplesmente um *caso particular*, uma realização concreta do poder político em certas culturas, tal como a ocidental (mas não é a única, naturalmente)” (CLASTRES, 2012, p. 41. No mesmo sentido, pp. 29 e 34-35).

estudados por Clastres – uma forma orgânica de sociedade em que os aparatos de poder já não se dissociam da comunidade. O corpo intermediário de funcionários (formado por políticos, juízes, policiais, professores etc.), que nas estruturas estatais clássicas representa de maneira indelével a cisão entre os que mandam e os que obedecem, era eleito na Comuna por voto popular. Ademais, todos os funcionários comunais eram plenamente demissíveis e obrigados a cumprir mandato imperativo, recebendo estipêndios iguais aos de qualquer outro trabalhador.<sup>38</sup>

Das tribos da América do Sul e da Comuna de 1871 deriva uma lição para nós, membros de sociedades em que *potestas* e *communitas* se separaram muito cedo: não se pode subjugar o poder e as normas que dele derivam por meio de sua negação pura e simples, instaurando algo como um espaço caótico de antipoder. Ao contrário, é preciso despotencializar o poder, trazendo à luz sua essencial impotência. Tal não se define enquanto uma não-potência, sendo antes uma *potência-do-não* capaz de possibilitar novos usos para a normatividade que sempre deriva do poder.

## Referências

AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Trad. António Guerreiro. Lisboa: Presença, 1993.

AGAMBEN, Giorgio. *Bataille y la paradoja de la soberanía*. In: AGAMBEN, Giorgio. *Teología y lenguaje: del poder de dios al juego de los niños*. Trad. Matías Raia. Buenos Aires: Las Cuarenta, pp. 15-23, 2012.

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção e genealogia do poder*. Tradução de Daniel Arruda Nascimento. In: *Re-*

---

38 MARX, 2011a, p. 173.

*vista Brasileira de Estudos Políticos*, n. 108, Belo Horizonte: Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, pp. 21-39, janeiro/junho de 2014.

AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória*. Trad. Selvino J. Asman. São Paulo: Boitempo, 2011.

BENJAMIN, Walter. The life of the students. In: BENJAMIN, Walter. *Selected writings*. Vol. 1. Ed. Marcus Bullock and Michael W. Jennings. Trad. David Lachterman, Howard Eiland and Ian Balfour. Cambridge: Belknap, pp. 37-47, 1996.

BENJAMIN, Walter. Über den Begriff der Geschichte. In: *Gesammelte Schriften*. Unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholen. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, pp. 691-704 e 1.231 (XVIIa), 1974.

CANFORA, Luciano. *A democracia: história de uma ideologia*. Trad. José Jacinto Correia Serra. Lisboa: Edições 70, 2007.

CÍCERO. *Dos deveres (de officiis)*. Trad., introdução, notas, índice e glossário de Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70, 2000.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o estado: pesquisas de antropologia política*. Trad. Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

CORPUS IURIS CIVILIS. Editio stereotypa quinta decima. Volumen primum. *Institutiones*. Recognovit: Paulus Krueger. *Digesta*. Recognovit: Theodorus Mommsen. Retractavit: Paulus Krueger. Berlin: Weidmannos, 1928.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. Ed. estabelecida por Michel Senellart sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Trad. Eduardo Brandão. Rev. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

GAIUS. *Institutes*. Trad. et texte établi par Julien Reinach. Paris: Les Belles Lettres, 1950.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multidão: guerra e democracia na era do império*. Trad. Clóvis Marques. Rev. técnica Giuseppe Cocco. Rio de Janeiro: Record, 2005.

JUVENAL. *Satires*. Trad. e texte établi par Pierre de Labriolle et François Villeneuve. 8. ed. rev. et corr. Paris: Les Belles Lettres, 1964.

LENIN [Vladimir Ilich Uliánov]. *El estado y la revolución*. Trad. Ediciones en Lenguas Extranjeras (PCUS). Introducción de Jesús de Andrés. Madrid: Alianza, 2012.

MacPHERSON, Crawford Brough. *The political theory of possessive individualism*. Oxford: Clarendon, 1962.

MARX, Karl. *A guerra civil na França*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011a.

MARX, Karl. Segunda mensagem do conselho geral sobre a guerra franco-prussiana. In: MARX, Karl. *A guerra civil na França*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011b.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Exception of the exception: Carl Schmitt and the limits of law. In: MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Power, law and violence: critical essays on Hans Kelsen and Carl Schmitt*. Saarbrücken: Lambert, pp. 86-97, 2013.

NANCY, Jean-Luc. *La communauté désœuvrée*. Paris: Christian Bourgois, 1983.

ROMANO, Egídio. *Sobre o poder eclesiástico*. Trad. Cléa Pitt B. Goldman Vel Lejbman e Luis Alberto de Boni. Petrópolis: Vozes, 1989.

SCHMITT, Carl. *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Berlin: Duncker & Humblot, 1950.

SCHMITT, Carl. *Glossarium: Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*. Ed. Fr. von Medem. Berlin: Duncker & Humblot, 1991

SCHMITT, Carl. *Legalidade e legitimidade*. Trad. Tito Lívio Cruz Romão. Belo Horizonte: Del Rey, 2007.

SCHMITT, Carl. *Politische Theologie: vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin: Duncker & Humblot, 1922.

---

*Recebido em 20/02/2014.*

*Aprovado em 10/04/2014.*

**Andityas Soares de Moura Costa Matos**

Revista Brasileira de Estudos Políticos

Faculdade de Direito da UFMG

Avenida João Pinheiro nº 100

Edifício Professor Vilas-Boas, sala 1107

Bairro Centro, Belo Horizonte, MG

30130-180 BRASIL

*E-mail:* vergiliopublius@hotmail.com

