



---

**Universidade de Évora - Instituto de Investigação e Formação Avançada**

Programa de Doutoramento em Filosofia

Tese de Doutoramento

**A crise da espacialidade filosófica moderna e novas  
configurações do conceito de espaço**

Marcello Boemio

Orientador(es) | Irene Viparelli

Olivier Feron

Évora 2025

---

---

---

---



**Universidade de Évora - Instituto de Investigação e Formação Avançada**

Programa de Doutoramento em Filosofia

Tese de Doutoramento

**A crise da espacialidade filosófica moderna e novas  
configurações do conceito de espaço**

Marcello Boemio

Orientador(es) | Irene Viparelli  
Olivier Feron

Évora 2025

---

---

---

---



A tese de doutoramento foi objeto de apreciação e discussão pública pelo seguinte júri nomeado pelo Diretor do Instituto de Investigação e Formação Avançada:

Presidente | Maria Teresa Santos (Universidade de Évora)

Vogais | Alexandre Franco de Sá (Universidade de Coimbra)  
Alfonso Galindo Hervás (Universidad de Múrcia)  
Giuseppe Antonio di Marco (Università Degli Studi di Napoli Federico II)  
Irene Viparelli (Universidade de Évora) (Orientador)  
Silvério Carlos Rocha-Cunha (Universidade de Évora)

## ABSTRACT

### **A crise da espacialidade filosófica moderna e novas configurações do conceito de espaço**

Marcello Boemio

Esta tese explora o conceito de espaço político moderno, na sua diferenciação específica em relação à concepção de espaço antigo e pré-moderno, analisando o seu nascimento com Hobbes e a sua evolução através do pensamento científico e filosófico até à contemporaneidade. O ponto de partida para a construção da nova ideia de espaço é representado pelo trabalho de Galileo Galilei e pela ideia hobbesiana de um espaço geométrico e político ordenado, encarnado pelo Leviatã, onde o poder soberano garante estabilidade contra o caos natural, em nome de uma racionalidade cartográfica que substitui o mapa pelo mundo. Com Newton, o espaço adquire uma dimensão universal e matemática, regulada por leis físicas que também influenciam o pensamento político, introduzindo a ideia de uma ordem racional e universal que tenta aproximar o homem da natureza. A Revolução Francesa e o conceito de nação elaborado por Sieyès representam outro marco fundamental, no qual o poder político se torna imanente ao povo, fundando um espaço político autónomo. O sistema métrico, com Delambre e Méchain, exemplifica a vontade de racionalizar também o espaço físico, tornando-o mensurável e governável. No século XX, a crise deste modelo emerge tanto na literatura, com Kafka e Eliot, quanto na filosofia, que busca novas formas de espacialidade sem encontrá-las de forma definitiva, após o declínio da espacialidade baseada no primado europeu. Se, por um lado, os textos literários representam um espaço fragmentado e alienante, por outro, a filosofia reflete sobre a dissolução de uma ordem política e espacial anteriormente considerada estável. A tese conclui investigando a dificuldade contemporânea de definir um espaço político coerente, sinal de uma crise que atravessa tanto a literatura quanto o pensamento filosófico, na contínua busca por uma nova espacialidade que ainda demora a emergir.

Espaço político / Thomas Hobbes / Cartografia / Imanência / Crise espacial

## ABSTRACT

### **The crisis of modern philosophical spatiality and new configurations of the concept of space**

Marcello Boemio

This thesis explores the concept of modern political space, in its specific differentiation from the conception of ancient and pre-modern space, analyzing its birth with Hobbes and its evolution through scientific and philosophical thought up to the contemporary period. The starting point for the construction of the new idea of space is represented by Galileo Galilei's work and Hobbes' idea of an ordered geometric and political space, embodied by the Leviathan, where sovereign power guarantees stability against natural chaos, in the name of a cartographic rationality that replaces the world with the map. With Newton, space acquires a universal and mathematical dimension, governed by physical laws that also influence political thought, introducing the idea of a rational and universal order that attempts to bring man and nature closer together. The French Revolution and the concept of the nation elaborated by Sieyès represent another fundamental step, where political power becomes immanent to the people, establishing an autonomous political space. The metric system, with Delambre and Méchain, exemplifies the desire to rationalize physical space as well, making it measurable and governable. In the 20th century, the crisis of this model emerges both in literature, with Kafka and Eliot, and in philosophy, which searches for new forms of spatiality without definitively finding them, following the decline of the European-based spatiality. While literary texts represent a fragmented and alienating space, philosophy reflects on the dissolution of a political and spatial order previously considered stable. The thesis concludes by investigating the contemporary difficulty of defining a coherent political space, a sign of a crisis that permeates both literature and philosophical thought in the ongoing search for a new spatiality that has yet to emerge.

Political space / Thomas Hobbes / Cartography / Immanence / Spatial crisis



# Índice

<b>Introdução</b>	1
-------------------	---

## **Capítulo I**

### **A representação gráfica do mundo e a construção da terra**

1. Wittgenstein e o espaço lógico	10
2. Se o mapa não é o território	15
3. Os sinais do mundo	20
4. Antes dos Gregos	31
5. Anaximandro e o mundo em imagem	36
6. Ciência e Sacrifício	47
7. Dialéticas do Iluminismo e cegueiras	49
8. Atena, do Monóculo de Polifemo aos «Olhos de Coruja»	56
9. Parmênides: o ser como espaço puro	61
10. Aristóteles e os dois valores	69
11. A Pérsia antes e depois	78

## **Capítulo II**

### **As lógicas da Terra**

1. Questões de método: não basta saber, é preciso também acreditar	81
2. Ptolomeu e a grade imaginária	84
3. O céu como paradigma da terra	88
4. As vias Romanas	92
5. O <i>corpus mysticum</i>	98
6. O Katechon ou o corpo cristão	105

7. O mar e o inassimilável	114
8. O Atlântico: o vazio e a crise do modelo antigo e medieval	119
9. A exclusão do paraíso e o espaço sem tempo	123
10. O século e o mundo	128
11. Das cidades à capital	132
12. Fraturas	135
13. A indecisão de Hamlet	137

### **Capítulo III**

#### **O grande mimetismo**

1. Anatomias	143
2. O homem sem experiência	151
3. Do corpo ao cadáver	155
4. O sonho de Descartes na véspera de São Martinho	159
5. Fazer a <i>tabula rasa</i>	163
6. Hobbes e o horror da natureza	167
7. Lobisomens e Cidadãos	170
8. O Abandono	176
9. A lógica cartográfica, meta-modelo e racionalidade política moderna	182
10. Auctoritas	184
11. Contra os poderes indiretos	194
12. Utopias soberanas	198
13. O Atlas e o Estado	202
14. Mecanismos não românticos	207
15. O terror dos espaços infinitos	213
16. O retorno da natureza e de suas leis	218
17. A nova equidistância	226
18. Razão e Nação: Sieyès	234

19. Neutralização e neutralidade	239
----------------------------------	-----

#### **Capítulo IV**

##### **Medidas e Desmedidas do Mundo**

1. Tudo com a mesma medida	242
2. A neutralização e o espaço inquieto	249
3. A Cartografia do Espírito	259
4. Depois de Hegel	265
5. As <i>Northwest Ordinances</i> e a fronteira	269
6. Talassocracias e leituras schmittianas	273
7. O Hemisfério Ocidental e a Europa	282
8. A Crise	295
9. O último modelo cartográfico desesperado	298

#### **Capítulo V**

##### **Como um novo prólogo**

1. A nebulosa atual	301
2. Perfis de novos espaços	304
3. Tentativa de uma topografia do novo milênio	317

<b>Bibliografia</b>	325
---------------------	-----



# Introdução

«Magia e espaço coapertencem, não magia e tempo»

Carl Schmitt

A presente pesquisa é guiada por um objeto: o espaço. No entanto, o espaço examinado aqui está intimamente ligado à dimensão política e, portanto, não é abordado como um objeto filosófico “puro”. O foco do discurso está na relação ineliminável que, por força das circunstâncias, existe entre os dois âmbitos: o espacial e o político. A política não pode ignorar o espaço, nem pode ser pensada e estruturada sem, antes de tudo, ter uma posição determinada em relação à espacialidade; isso é válido, sem distinção, para todas as épocas. O que muda é como essa relação é pensada e declinada, o que varia reside nas modalidades pelas quais uma determinada época pensa a si mesma e, portanto, em como pressupõe e organiza sua própria espacialidade. Existe, portanto, um posicionamento em relação ao espaço, mais ou menos consciente, do qual se originam as maneiras pelas quais a política organiza sua própria práxis.

O grande discurso conduzido sobre a modernidade foi, de fato, amplamente centrado nas categorias de tempo<sup>1</sup>, e especialmente no tema da secularização – seja ela vista de forma negativa ou positiva, como uma emancipação plenamente legítima ou como um indicador da dívida moderna em relação à época medieval –; ou seja, na ideia de imersão da dimensão temporal, ligada ao paradigma do além, em um aquém mundano e alcançável. A atenção à

---

<sup>1</sup> Sobre isto veja-se: K. Löwith, *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, University of Chicago Press, Chicago, 1949; H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1966; G. Marramao, *Minima temporalia: Tempo, spazio, esperienza*, Il Saggiatore, Milano, 1990; C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humblot, Berlin, 1990.

dimensão do espaço como um campo de investigação imprescindível para compreender a gênese e as lógicas da modernidade – assim como, obviamente, para tentar interpretar sua crise – provavelmente começa com a reflexão de Carl Schmitt a partir do final dos anos 1930, continuando com os escritos *Terra e Mar* e *O Nomos da Terra*, onde a dimensão da espacialidade emerge expressamente como um *factum* central para a leitura das grandes dinâmicas globais. Na verdade, Martin Heidegger, em *Ser e Tempo*, ao escrever sobre a mundanidade do mundo, já havia abordado o ser-no-mundo na acepção de habitar, recuperando toda uma constelação problemática relacionada à dimensão espacial, embora de maneira diferente tanto nas premissas quanto nas finalidades em relação à posição de Schmitt. A questão espacial, e os problemas a ela associados, recuperou importância gradualmente, até ocupar uma centralidade comparável à do tempo, sobretudo após o fim do mundo bipolar e com a pergunta sobre a possibilidade da unidade do globo ou sua fragmentação e reorganização policêntrica. Isso é evidente em uma série de autores de orientações teóricas e objetivos muito distintos, desde Huntington e Soja até Harvey, Lefebvre, Maramba, Peter Sloterdijk e John Agnew.

Especialmente nas últimas duas décadas, houve uma intensificação considerável dos estudos relacionados à espacialidade como um elemento determinante para compreender tanto a gênese da racionalidade moderna em seu conjunto quanto a razão operante por trás da perspectiva ocidental. Nesse sentido, alguns estudos, como os conduzidos por Franco Farinelli, destacaram a importância da cartografia para a filosofia e para os ordenamentos terrestres em geral, assim como Peter Sloterdijk procurou evidenciar a importância da geografia para a constituição do mundo como globo, e como a crise contemporânea é também — se não principalmente — uma crise dos espaços tradicionais<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Refere-se principalmente ao texto P. Sloterdijk, *Sfere II. Globi*, tr. it. Giuseppe D'Angelo, Bollati Boringhieri, Torino, 2011.

A presente pesquisa, portanto, move-se nesse sentido, dentro do horizonte que tenta destacar a importância fundamental que o espaço desempenhou e como essa importância está particularmente ligada à dimensão do desenho – e especialmente da imagem cartográfica – contribuiu de maneira relevante para a emergência da racionalidade política moderna. Nesse sentido, mais do que *secularização*, poderia-se falar de uma *materialização ideal do espaço*, ou seja, de uma projeção no mundo de uma racionalidade geométrica e cartográfica abstrata – operação pela qual o globo pode, finalmente, ser apresentado ao olhar em sua totalidade e unidade –, o que significa racionalizar o globo na imagem ordenada. Nesse sentido, o mundo moderno está profundamente dentro do pressuposto de Berkeley, segundo o qual «ser é ser percebido». O mundo é apreendido na modalidade espacial da projeção cartográfica e, a partir disso, a política começa a se pensar como ciência precisamente por ser capaz de pensar as sociedades humanas com a mesma racionalidade com que o mapa apresenta a Terra ao nosso olhar. O mundo transforma-se no mapa de si mesmo. Este estudo busca reconstruir como essa racionalidade, operante segundo as lógicas da representação bidimensional do globo, efetivamente constituiu um paradigma fundamental, e como a crise desse paradigma marca em diversos níveis o declínio da espacialidade moderna e, com ela, das lógicas que sustentaram sua racionalidade política.

A ideia inicial desta pesquisa reside, portanto, na convicção de que a modernidade filosófica e política se estruturou em torno do que pode ser definido como o regime da representação, que teve uma razão redutiva e sacrificial, guiada por modalidades que podem ser definidas como “bidimensionais”. Nesse sentido, mais do que falar de representação como mediação, pode-se falar de atividade construtiva do sujeito, que organiza e estrutura a realidade partindo de modalidades que funcionam a partir do *transcendental do mapa*. A representação não é, de fato, atribuível a uma modalidade de puro reflexo mediado da realidade, mas funciona, em vez disso, como pressuposto para a definição da própria realidade.

O desenho teve uma importância muitas vezes subestimada na história dos homens, especialmente quando se fala da construção da racionalidade política moderna; insistiu-se muito mais — claramente não sem razão — no papel ocupado pelo sujeito e pelo novo *logos* calculador e objetivante, derivado da nova ciência, e só recentemente começou-se a focalizar seriamente que a grande novidade do século XVII europeu reside na construção que o sujeito faz de um espaço completamente novo: geométrico e homogêneo, isotrópico e euclidiano, rompendo definitivamente com as concepções anteriores e introduzindo uma espacialidade essencialmente inédita. Carl Schmitt escreveu que a verdadeira revolução moderna foi uma *Raumrevolution*, e é a partir dessa consciência que esta pesquisa começa. Esse ponto de vista envolve conceitos como imanência e *potestas*, que em sua acepção moderna introduzem mudanças que rompem com uma ideia de continuidade absoluta com o mundo clássico pré-moderno, estabelecendo lógicas geométricas que marcam uma descontinuidade histórica decisiva. Niklas Luhmann e Franco Farinelli já apontaram como o Atlas representou o paradigma da modernidade, e esta pesquisa tenta vincular esse discurso ao papel fundamental que a relação entre desejo e ordem desempenhou, como *desejo de ordem* diante do declínio da fé na natureza e em sua harmonia. Ao mesmo tempo, essa dicotomia entre ordem/natureza foi continuamente submetida a tentativas de renaturalização, para vincular novamente os dois momentos. Nessa perspectiva, o status atribuído ao conceito de natureza e o papel da racionalidade em relação a ele são essenciais. Nesse sentido, a racionalidade moderna representa, sem dúvida, o ponto mais alto de obliteração dos lugares naturais, substituídos pela idealidade abstrata do espaço geométrico matematizado, como escreveu Sloterdijk, a modernidade é a postura prometeica de uma monstruosa produção maquínica que deseja transformar o mundo em uma estufa sob medida para o homem<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Tal concepção está presente em muitos trechos da produção filosófica de Peter Sloterdijk, especialmente em sua obra principal *Esferas*, com destaque para o segundo volume. Cfr, P. Sloterdijk, *Sfere II, Globi*, cit.

No primeiro capítulo, portanto, tenta-se demonstrar que, já na filosofia grega, funcionavam lógicas espaciais e geométricas, mas isso, no entanto, não implica a constatação de uma “invariante histórica” na estruturação concreta da ordem social e política antiga, nem tampouco indica aquele processo de esvaziamento da natureza que ocorreu de fato apenas a partir do século XVII e da revolução científica. Embora o mundo grego conhecesse a arte da cartografia e tivesse uma geometria muito avançada, isso não significou, concretamente, a operação da mesma transformação do mundo em Terra – ou seja, a mutação do globo em um plano – que o moderno realizou como sua operação mais peculiar e poderosa; portanto, a relação de substituição entre modelo e realidade não pode ser considerada uma constante absoluta e hipostática das civilizações humanas. Nesse sentido, tanto o conceito de *physis* quanto o de *cosmo* não são absolutamente os mesmos usados pelos modernos, nem tampouco os conceitos de artifício, Estado, natureza, mundo e assim por diante. Embora a *polis* democrática necessite de abstração cartográfica e geométrica – e tudo isso já está refletido no olho de Atena –: cálculo, guerra justa, cultivo, navegação, moeda e pura equivalência por trás de cada lugar reduzido a um nome; o mundo grego permanece – como é visível em Platão e Aristóteles – uma cultura do lugar, da riqueza da substância da natureza, e nunca se transforma no plano puramente abstrato e infinito de Newton.

O segundo capítulo, por sua vez, busca investigar como, a partir das questões teológicas ligadas à eucaristia como corpo de Cristo, a bidimensionalidade começa a assumir uma dimensão completamente diferente, que subverte o poder e a performatividade dos mapas, assim como impõe a ideia de corpo (*corpus mysticum*) como inseparável de um lugar qualitativamente conotado em relação a uma dimensão histórica e escatológica. Nesse sentido, a tensão entre impulsos universalistas e localizações concretas torna-se a própria forma que a época medieval imprime à Europa na figura política do Império Cristão. É a partir daqui que a Europa começa a sentir-se como um freio (*Katechon*) capaz de exercer uma força salvífica-existencial

operando no tempo, até o fim dos tempos. Tudo isso está ligado à ideia geral de que o homem é principalmente um terrestre, e que o mar, como lugar das trevas, é de fato algo não condizente aos terrestres. Assim, Carl Schmitt fala do mundo medieval como fundado em uma localização terrena fundamental. São então os encontros atlânticos que estabelecem uma relação complexa e indefinível entre globo e mapa, entre a redondeza terráquea e o plano cartográfico, resolvida pela especulação e pela ciência do século XVII de uma maneira que muda completamente a ordem dos discursos e que terá um impacto prático de enorme alcance sobre os ordenamentos da Terra como um todo: tanto pelo fim do universalismo da Igreja de Roma, quanto pelo surgimento de fragmentações do espaço que se movem junto com a descoberta de um novo mundo totalmente desconhecido.

No terceiro capítulo, busca-se mostrar como a desordem concreta renascentista gerou uma ruptura da homogeneidade transcendental entre cosmos e *pólis*, e como dessa fratura gerou-se uma racionalidade que se concentra no artifício como mecanismo para colocar em ordem uma natureza agora violenta e assustadora. Nesse sentido, defendendo a tese de que, com o pensamento de Hobbes, ocorreu o *grande mimetismo*, ou seja, a realidade foi pensada como algo a ser estruturado, construído, a partir da racionalidade dos mapas e da lógica da tábua. O soberano desenha a ordem racional a partir da imagem ordenada e geométrica dos mapas, e só a partir disso pode conhecer e, portanto, assumir o território que gere e administra.

Assim, nascem os Estados e as ordens modernas – como mecanismos capazes de funcionar contra uma natureza feroz e hostil – que instauram a relação toda moderna entre transcendência e imanência, que se dá na mesma relação que existe entre plano e linha. A racionalidade política moderna, dessa forma, assume plenamente, como transcendental, a performatividade da mesa, subsumindo, conseqüentemente, o mundo na racionalidade desdobrada de um modelo bidimensional, que deve “aplainar” o mundo. É a centralidade do conceito de *projeção* – como operação de um sujeito que deve poder ter o mundo presente ao seu olhar em sua totalidade – e do conceito de *tabula rasa*,

que significou o sacrifício do mundo em nome da terra como modelo e, preliminarmente, como necessidade de “fazer a tábua”. Essa operação epocal também permitiu, por outro lado, sair de uma desordem concreta e organizar as sociedades humanas de acordo com novas modalidades, capazes de articular – de maneiras também dramáticas e certamente discriminatórias – a relação entre medida e desmedida, entre limitado e ilimitado. Tudo isso significou uma reescrita radical da relação milenar entre *auctoritas* e *potestas*, produzindo a necessidade de incorporar, segundo lógicas imanentes, a *auctoritas* na *potestas* soberana dentro de espaços delimitados e definidos.

Esse esvaziamento da natureza operado pela racionalidade moderna, ou a morte de Deus, logo se transformou em uma necessidade de renaturalizar a imagem do mundo, ou seja, quase imediatamente surgiu a exigência de tentar restabelecer aquela relação perdida entre cosmo e *polis* – mesmo que segundo modalidades completamente novas –; isso determinou o surgimento do conceito de nação como corpo natural, poder constituinte, que funciona como energia política capaz de vivificar os ordenamentos e evitar que se tornem meros mecanismos formais. Retorna, em outras palavras, a centralidade de algo como uma alma – enquanto princípio de vida – que, de dentro, substancializa a realidade, e que, em um léxico político, significa a energia política, ou seja, a postura existencial de um povo que concretamente percebe-se como ligado ao destino de um lugar.

No quarto capítulo, tenta-se destacar como, com o Iluminismo e a Revolução Francesa, se criou uma nova conjunção entre impulsos universalistas e centralização estatal, mas como – justamente dentro desse arcabouço – atuam vetores que, por um lado, fortalecem e, por outro, minam a estrutura espacial hobbesiana. Começam assim a ganhar espaço lógicas que – na linguagem schmittiana – atuam substancialmente contra a política, o seu espaço e as suas leis: o universalismo dos direitos, a economia e a técnica. É Hegel quem tenta, de alguma forma, propor uma síntese e restabelecer um “primado da política”, que, por um lado, segue lógicas puramente cartográficas

– assumindo o Oriente e o Ocidente como polos fixos que marcam o caminho do Espírito – e, por outro, tenta reconsiderar lógicas geográficas tridimensionais e naturais, embora enquadradas de maneira estritamente identificável ainda como racionalidade cartográfica. Após a reflexão hegeliana, abre-se o tempo da verdadeira crise do espaço moderno, que vê, por um lado, Marx insistir na fratura interna da geometria estatal – que, de sua ótica, se move ao longo da articulação da luta de classes –, e, portanto, o espaço moderno nunca está à disposição do soberano, mas este o administra por meio de uma espacialidade econômica que responde a lógicas de violência e exploração. Por outro lado, o surgimento da geopolítica marca o enorme terremoto mundial causado pela entrada no “curso da história mundial” do hemisfério americano, que rompe para sempre o equilíbrio eurocêntrico global de «terra e mar».

Após as guerras mundiais e o colapso da URSS – a última verdadeira tentativa de restaurar uma lógica cartográfica moderna em intensidade máxima – o domínio da representação entra decididamente em crise. Nesse sentido, a relação entre Terra e Mundo torna-se problemática, como na interpretação feita por Heidegger, e a Terra «reduzida a imagem» torna-se o escândalo da racionalidade humana, seu ponto de ruptura em relação ao qual se tenta pensar um além ou um outro. A explosão contemporânea de modelos alternativos à representação – em que até mesmo os mapas não mais se enquadram no paradigma da representação – e o crescimento exponencial de posições que estigmatizam por completo o espaço moderno, ainda não ofereceram, entretanto, nada de realmente diferente ou plausível – senão em palavras – e, no fundo, com muita frequência, essas posições contemporâneas não conseguem compreender completamente a persistente permanência de lógicas euclidianas, territoriais, que ainda retornam, apesar da contínua tentativa de removê-las.

A crise do modelo de representação, por ora, parece não abrir nem para uma relação mais justa, equitativa ou imediata com o mundo, nem – como sustenta Baudrillard – inaugura uma época em que, finalmente, a realidade se perde em

seu simulacro; parece emergir, ao contrário, um híbrido, no qual o modelo e a realidade tornam-se indistinguíveis; onde a continuidade do espaço é perdida, e com ela também a continuidade temporal, em uma ótica de simultaneidade e parcialidade estranhas e arbitrárias. Como escreve Sloterdijk, o que resta parece pertencer exclusivamente ao domínio do rastro e da hibridização, pois nenhum «corte chega até o fundo»<sup>4</sup>.

Com o fim do mundo bipolar das duas superpotências políticas – dividido nos três mundos econômicos –, de repente nos encontramos em um mundo onde a lógica sacrificial que sustentava a representação moderna é completamente rejeitada. Mas a hipótese de um espaço sem perdas, liso, encantado, da *Disneyland* planetária – sobre o qual os desejos globais viajam em uma superfície sem resíduos ou sobras, sobre a qual se pode *surf*ar – não cumpre suas promessas. Emergindo e se movendo em espaços errantes e desérticos estão os migrantes econômicos, os turistas, os terroristas, e ainda os exércitos – figuras trágicas, cada uma à sua maneira e em modos diferentes – de um mundo que produz espacialidades a serem consumidas, em uma ausência total de legibilidade global e, ao mesmo tempo, de avanço *Beyond the line* de desejos e medos. Os mapas não desaparecem, mas se multiplicam infinitamente, de todos os tipos, em todos os níveis, como se, finalmente, tivéssemos nos tornado puro olhar diante de um mundo que não é mais sequer uma imagem.

---

<sup>4</sup> P. Sloterdijk, *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, Traduzione di Anna Calligaris e Stefano Crosara, Edizioni Tlon, Roma, 2024.

# Capítulo I

## A representação gráfica do mundo e a construção da terra

### 1. Wittgenstein e o espaço lógico

No *Tractatus logico-philosophicus*, Ludwig Wittgenstein escreveu que «a imagem é um modelo da realidade»<sup>5</sup>. Na sua formulação específica, a imagem a que se refere é a “lógica dos fatos” expressa nas proposições, e para ser eficaz não deve se limitar a coincidir com uma pura descrição do que está contido no mundo. Em outras palavras, o que Wittgenstein se refere não é uma lista pura das coisas presentes e existentes que registramos ao nosso redor; é necessário que tal imagem seja uma descrição capaz de definir sua colocação correta no plano da possibilidade. Por exemplo, se você estiver em um jardim, não é suficiente dizer: árvore, cadeira, mesa, porque é preciso ser capaz de oferecer um quadro descritivo que permita entender como os objetos listados se

---

<sup>5</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. Amedeo G. Conte, Einaudi, Torino, 1998, p. 30. Relativamente ao *Tractatus Logico-Philosophicus*, a bibliografia, vista a importância capital do filósofo austríaco, é praticamente interminável, para um perfil sintético remete-se a: M. Penco, *Guida alla lettura del Tractatus di Wittgenstein*, Laterza, Roma-Bari, 1994; A. G. Gargani, *Il pensiero dei filosofi. Da Wittgenstein a Gadamer*, Laterza, Roma-Bari, 1984; P. Frascolla, *Il Tractatus logico-philosophicus di Wittgenstein. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma, 2006; S. Gattei, *Introduzione a Wittgenstein*, Laterza, Roma-Bari, 2003; E. Zoccolella, *Wittgenstein: un'introduzione*, Edizioni Unicopli, Milano, 1995; P. Donatelli, *Wittgenstein e la filosofia contemporanea*, Quodlibet, Macerata, 2011; D. Pears, *The False Prison: A Study of the Development of Wittgenstein's Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1987; M. McGinn, *Wittgenstein and the Philosophical Investigations*, Routledge, London, 1997; R. Monk, *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*, Jonathan Cape, London, 1990; M. McGinn, *Elucidating the Tractatus: Wittgenstein's Early Philosophy of Logic and Language*, Clarendon Press, Oxford, 2006; D. P. Ferreira, *O Tractatus Logico-Philosophicus de Wittgenstein: uma leitura crítica*, Relógio d'Água, Lisboa, 1998; M. S. Lourenço, *A Filosofia de Wittgenstein*, Gradiva, Lisboa, 1990.

relacionam: «o que o mundo é, é dado por uma descrição e não por uma lista de objetos»<sup>6</sup>, e a forma como essa relação é disposta na representação pode ou não coincidir com o estado real das coisas. Nesse sentido, a imagem-modelo, como proposição, é capaz de retratar o real de acordo com uma inclinação que pode corresponder à disposição real do objeto. Já a partir dessas palavras pode-se compreender como o discurso está ligado às lógicas do desenho mais do que às do logos.

Essa proposição de Wittgenstein assume uma coloração diferente se lida junto com a que afirma que, em primeiro lugar, «o mundo se divide em fatos» e, avançando mais, com a que diz que esses “fatos”, para serem mundo, precisam estar situados no espaço lógico. Como o próprio Wittgenstein aponta: «os fatos no espaço lógico são o mundo»<sup>7</sup>. Existe *algo* que é entendido como um sistema completo de relações, que funciona como um plano de coerência e acolhimento, e apenas e exclusivamente se insistindo nesse plano os fatos lógicos adquirem aquela dignidade que os eleva acima do insignificante. O plano lógico ou plano de representação é a possibilidade de as proposições se darem em relação a um mundo, porque é o que é comum com o representado. O que por correção lógica não deve ser excluído ou posto de lado, é o que pode estar em tal espaço, que pode ser compreendido em seu plano. Por isso, o mundo, como totalidade dos fatos, deve poder estar em uma superfície lógica, e apenas a partir disso é capaz de ser “imagem do mundo”. E essa forma lógica é precisamente o pressuposto de toda descrição, ou seja, a possibilidade de que a realidade seja dizível na linguagem, e que as proposições possam ser uma imagem capaz de descrever o mundo. Em outras palavras, contra qualquer concepção que lida com a lista, ou seja, com o puro nome, Wittgenstein fala de uma natureza do pensamento pela qual a proposição é imagem, e portanto

---

<sup>6</sup> L. Wittgenstein, *Lezioni 1930-1932. Dagli appunti di John King e Desmond Lee*, ed. It. a cura di Aldo Giorgio Galgani, Adelphi, Milano, 1995, p.144.

<sup>7</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, cit., p. 25.

«possui de reflexo uma natureza representativa, como projeção em palavras de uma situação pensada»<sup>8</sup>.

Isso significa que o mundo não deve ser entendido como uma coleção ou conjunto de coisas, mas sim como um espaço conjunto de relações que necessitam de uma estruturação sólida e necessária. De fato, apenas e unicamente se compreendidos em tal plano os fatos podem ser chamados de mundo, ou seja, o “como” do mundo necessita da forma lógica, de um plano de composição dos significados, como seu transcendental. Se o mundo é *Welt*, ou seja, totalidade “determinada”, e se isso pode ocorrer na linguagem, isso é possível a partir do fato de que «a imagem tem em comum com o representado a forma lógica de representação»<sup>9</sup>. Essa passagem é particularmente significativa porque, como Bertrand Russell apontou, «Wittgenstein compara a expressão linguística à projeção na geometria»<sup>10</sup>, o que significa que a imagem linguística wittgensteiniana é também uma modalidade de representação de objetos tridimensionais em um plano bidimensional. Nesse sentido, o fato saliente torna-se a relação entre plano e mundo, ou seja, entre superfície lógica bidimensional e realidade tridimensional. Apenas partindo disso é possível entender como para Wittgenstein é o plano lógico o pressuposto fundamental para que algo como um mundo expresso em imagem possa existir.

Agora, além de uma posição que poderia ser chamada de anti-naturalista, segundo a qual não são as coisas ou os nomes, mas os fatos que compõem a trama do mundo, é também verdade que esses fatos adquirem um *status* significativo apenas e exclusivamente se insistirem em um plano, ou seja, se aderirem a uma forma. Wittgenstein escreve que «a imagem é um fato», porque nela há uma relação entre elementos, e é justamente a possibilidade de que a

---

<sup>8</sup> P. Frascolla, *Il Tractatus logico-philosophicus di Wittgenstein*, cit., p. 32.

<sup>9</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, cit., p.31.

<sup>10</sup> B. Russell, *Introduzione*, in L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, cit., p. 5.

disposição desses coincida com a forma como estão dispostos no mundo que faz com que seja «conectada com a realidade»<sup>11</sup>.

O ponto interessante para o discurso que se quer conduzir é que é justamente tal plano que estabelece se os fatos são ou não mundo, justamente porque uma proposição, para resultar significativa, deve se dar em uma relação linear ao conjunto de modo a resultar «perfeitamente definida»<sup>12</sup>. Assim, se encontra diante do fato de que apenas o que pode ser perfeitamente inscrito na superfície lógica, de modo a resultar perfeitamente delimitado e ligado ao tecido das relações, é propriamente mundo. A modalidade operativa matemática, referida por Russell, chamada de projeção, refere-se ao fato de transformar os pontos do objeto tridimensional em uma superfície bidimensional de projeção, neste caso lógico-linguística. Agora, seguindo essa trilha, aplicando-a a ordens mais gerais e deixando assim o plano da Lógica como ramo específico da filosofia, pode-se notar como a relação entre imagem-modelo e realidade se complica, porque não é mais possível referir-se ao modelo como mera cópia, mais ou menos conforme, de um referente real externo e objetivo. E isso não apenas porque toda projeção é em si uma redução, mas também porque o próprio ato que torna possível toda representação envolve o conceito de espaço, que por força das circunstâncias deve ser pressuposto, e que acaba por funcionar como organizador geral do conjunto. Qualquer pessoa que queira traçar sinais gráficos para a representação de um objeto precisa de um suporte material, de um papel, de uma tábua, de um plano – mesmo que seja lógico como no caso de Wittgenstein – sobre o qual desenhar linhas, e por força das circunstâncias terá que fazê-lo renunciando a uma das três dimensões, justamente porque não são as coisas em sua pura aparência física e natural que explicam o mundo.

---

<sup>11</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, cit., p.30.

<sup>12</sup> B. Russell, *Introduzione*, cit., p.4.

O espaço lógico a que Wittgenstein se refere é, portanto, uma maneira de descrever a estrutura lógica dos fatos atômicos e das proposições, a fim de visualizar algo que se dá como mundo. Agora, parece que quando o filósofo do *Tractatus* afirma que «os fatos no espaço lógico são o mundo»<sup>13</sup>, ele está sustentando que a estrutura lógica das proposições e dos fatos atômicos reflete a estrutura do mundo real. Fazendo isso, em outras palavras, a lógica é propriamente entendida como um *mapa do mundo*. Se é possível representar algo em uma proposição lógica – que pode entrar no plano lógico –, então tal proposição tem uma correspondência direta com uma parte da realidade que existe lá fora.

A esse respeito, o geógrafo italiano Franco Farinelli sustentou a tese de que o *Tractatus* é um «manual de lógica cartográfica»<sup>14</sup>. Isso porque a relação entre imagem e realidade possui os contornos de uma operação projetiva, e então não pode deixar de remeter ao mapa, ou seja, à relação entre um plano bidimensional no qual existem sinais, e a realidade tridimensional a que se referem, porque «o que os fatos e as proposições têm em comum são as propriedades projetivas»<sup>15</sup>.

A questão torna-se mais problemática e provavelmente mais adequada ao foco do discurso que se quer conduzir se perguntarmos qual é a relação entre o modelo e a realidade, e se o modelo pode ser compreendido unicamente como uma modalidade de representação, como mero desejo de cópia de um referente objetivo ou se é muito mais. Em outras palavras, se para representar um objeto não se pode fazer outra coisa senão construir projetivamente uma imagem (seja ela lógica, linguística ou gráfica) que necessita de um plano de apoio bidimensional (espaço), que relação existe entre a realidade em três dimensões

---

<sup>13</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, cit., p. 25.

<sup>14</sup> F. Farinelli, *Geografia. Introduzione ai modelli del mondo*, Einaudi, Torino, 2003, p. 3.

<sup>15</sup> B. Russell, *Introduzione*, cit., p. 6.

e sua imagem? A questão que se tentará inicialmente focar é que a relação entre imagem e realidade ocupa um papel fundamental não apenas para o nascimento da modernidade – como época caracterizada por um certo tipo de arte, literatura, música e ciência –, mas também para o nascimento da racionalidade política moderna como um todo. Especialmente porque, ao aprofundar esses conceitos, emerge o papel absolutamente central desempenhado pelo nascimento do conceito de espaço, propriamente moderno, que é indispensável para toda a organização da racionalidade política que foi formalizada definitivamente por volta do século XVII e perdura até o final do século XX, se não além.

## 2. Se o mapa não é o território

Geralmente, resumem-se as posições do filósofo e matemático Alfred Korzybski com a expressão «o mapa não é o território». Dessa maneira, o pensador polonês buscava fundar uma lógica não aristotélica que pudesse responder melhor às necessidades de flexibilidade e maleabilidade próprias da realidade<sup>16</sup>. O encontro que o homem tem com o mundo é, segundo sua visão, marcado por uma cadeia de mediações complexas e articuladas, que a rigidez de um sistema semântico e conceitual binário não consegue captar e desenvolver. Este é o motivo pelo qual a lógica aristotélica não seria capaz de perceber que a estrutura do mapa pode ser tanto semelhante quanto dissimilar à estrutura do território, violando assim o princípio de não contradição, pois é e não é ao mesmo tempo. Korzybski faz questão de frisar que os dois conceitos de modelo e de realidade devem ser mantidos bem distintos e não devem ser confundidos, caso contrário, «pode ser seriamente prejudicial»<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> A. Korzybski, *Science and Sanity. An introduction to non-aristotelian system and general semantics*, Institute of general semantics, New York, 1994, p.750.

<sup>17</sup> Ibid.

O mapa orienta, mas não deve substituir o território com sua riqueza de nuances e detalhes, e assim o homem deve sempre lembrar-se de habitar o mundo e não sua representação imaginária. Portanto, a célebre frase de Korzybski pode ser assumida como um aviso metodológico e, ao mesmo tempo, como um lema ontológico que pretende ser uma lembrança da diferença. O homem não habita os mapas, mas os territórios, assim como para estabelecer uma relação com uma cidade não é suficiente conhecer seu mapa de cor, mas é preciso ter com ela uma relação viva e plena, que vai muito além do olhar meramente cartográfico. Korzybski, além disso, em sua obra *Science and Sanity: An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics*, destaca como a linguagem e os símbolos são apenas aproximações da realidade, instrumentos pelos quais o homem tenta compreender e comunicar o mundo ao seu redor. Essa consciência implica uma necessária humildade epistemológica, reconhecendo que cada uma de nossas representações é intrinsecamente limitada e parcial. O erro de confundir o mapa com o território leva ao que Korzybski chama de identificação, um processo no qual os símbolos e as palavras se tornam indistinguíveis dos objetos que representam, criando uma confusão entre a realidade e sua descrição. Esse fenômeno tem repercussões significativas não apenas no plano cognitivo, mas também no ético e social, pois pode levar a uma visão claramente redutiva e distorcida da complexidade do mundo, que se apresenta sempre em uma redondeza e tridimensionalidade que não responde à mesma lógica dos mapas. Justamente a isso está ligada a análise mais aprofundada da lógica não aristotélica conduzida por Korzybski, que pode ser encontrada, com toda razão, em sua conhecida crítica à lei da identidade e à lei do terceiro excluído. A lei da identidade ( $A \text{ é } A$ ) e a lei do terceiro excluído ( $A \text{ é ou não é}$ ) são pilares da lógica aristotélica que Korzybski considera inadequados para descrever a realidade em toda sua dinâmica e variabilidade. Ele propõe, em vez disso, uma lógica de múltiplos valores, na qual as afirmações podem ser

verdadeiras, falsas ou assumir valores intermediários, refletindo assim a complexidade e a indeterminação do mundo real. Essa perspectiva encontrou eco no trabalho de alguns lógicos contemporâneos, como Jan Łukasiewicz, que tentou desenvolver uma lógica trivalente, ou no mais recente desenvolvimento da lógica fuzzy de Lotfi Zadeh, onde as verdades nunca são binárias, mas podem variar em graus<sup>18</sup>.

No Los Angeles County Museum of Art, está preservada uma famosa pintura a óleo que retrata um cachimbo com a inscrição *ceci n'est pas une pipe* (isto não é um cachimbo), do pintor belga René Magritte, cujo título original é *A traição das imagens*. Um cachimbo retratado, claramente, não é um cachimbo, porque é obviamente uma imagem dele e, em primeiro lugar, não serviria para o propósito, pois ninguém poderia fumá-lo. Esse aviso para pensar a complexidade contra qualquer forma de reducionismo cartográfico da realidade, formulado por Korzybski em 1933, assim como pintado por Magritte, deveria ser lido junto com as palavras do poeta francês Paul Valéry, segundo as quais tudo o que é simples é falso, e tudo o que é complexo é inutilizável. A realidade, se não capturada pela simplificação esquemática, é tão rica que parece incompreensível, mas é também verdade que sua redução acaba sendo falsa justamente por ser incapaz de restituir sua riqueza. Parece não haver saída, e encontra-se em um *impasse* sem soluções. Esse paradoxo expressa a tensão intrínseca entre a necessidade de simplificar para compreender e a exigência de preservar a complexidade para ser fiel à realidade. Magritte, com sua pintura, não só questiona a relação entre a

---

<sup>18</sup> Relativamente às lógicas não clássicas, faz-se referência a: J. Łukasiewicz, *Selected Works*, North-Holland, Amsterdam, 1970; L. A. Zadeh, *Fuzzy Sets and Fuzzy Logic: Theory and Applications*, Prentice Hall, New Jersey, 1996; D. Dubois, H. Prade, *Fundamentals of Fuzzy Sets*, Springer, New York, 2000; E. G. Moriconi, *Logica trivalente e paraconsistente*, Franco Angeli, Milano, 2008; F. Berto, *Logica da zero a Gödel*, Laterza, Roma-Bari, 2011; M. Bianchi, *Logiche non classiche*, Carocci, Roma, 2003; I. M. L. D'Ottaviano, *Lógica Paraconsistente: Introdução e Aplicações*, Editora UNICAMP, Campinas, 1990.

imagem e o objeto, mas também convida a refletir sobre os limites da linguagem e da representação. Como sublinhado pelo filósofo francês Michel Foucault em seu ensaio *Ceci n'est pas une pipe: Sur Magritte*, o quadro de Magritte destaca a natureza arbitrária do signo linguístico e o fosso intransponível entre palavras e coisas. O cachimbo pintado não é um cachimbo real, mas um signo que remete a um objeto ausente, sublinhando assim a distância entre a representação e a realidade<sup>19</sup>.

Essa distância é explorada ainda mais na semiótica de Charles Sanders Peirce, que distingue entre ícone, índice e símbolo. A imagem de um cachimbo é um ícone, porque se assemelha ao objeto que representa, mas não pode substituí-lo. Peirce nos lembra que todo signo é mediado e nunca pode ser um substituto perfeito da coisa em si<sup>20</sup>. A obra de Magritte, portanto, não é apenas uma crítica ao reducionismo cartográfico, mas também uma reflexão sobre a natureza dos signos e sobre a complexidade da comunicação humana. Permanecendo nesse plano, ainda é possível notar como essa questão levantada por Magritte e Korzybski encontra eco na filosofia de Ludwig Wittgenstein, que, ainda em seu *Tractatus Logico-Philosophicus*, afirma que «os limites da minha linguagem significam os limites do meu mundo»<sup>21</sup>. Dessa forma, torna-se claro que a linguagem é, de fato, uma operação de cartografia lógica, porque só pode traçar um mapa da realidade, mas nunca pode capturá-la inteiramente. A representação linguística, exatamente como o mapa, é uma redução da

---

<sup>19</sup> M. Foucault, *Ceci n'est pas une pipe: su Magritte*, trad. it. e cura di Silvia Maglioni, SE, Milano, 1995.

<sup>20</sup> Para um aprofundamento sobre este tema, remete-se a: J. Hoopes, *Peirce on Signs: Writings on Semiotic by Charles Sanders Peirce*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1991; C. S. Peirce, *Elementi di logica*, a cura di M. A. Bonfantini e R. Grazia, Einaudi, Torino, 1980; U. Eco, *Trattato di semiotica generale*, Bompiani, Milano, 1975; R. Capozzi, *La semiotica di Peirce: un'introduzione*, Laterza, Roma-Bari, 2008; I. Fernandes, *Peirce, semiótica e comunicação*, Editora Paulinas, São Paulo, 2002.

<sup>21</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, cit., p. 88.

realidade, e toda tentativa de descrever o mundo é inevitavelmente limitada pelas capacidades da própria linguagem.

Em comprovação disso, em um conto curto de 1946, *Del rigor da la ciencia*, o escritor argentino Jorge Luis Borges narra um império onde a arte da cartografia alcançou um nível de perfeição tal que conseguiu representar cidades e províncias inteiras em escala real, e em virtude dessa maestria seus cartógrafos produziram uma minuciosa mapeação do império em toda sua extensão, até que, um dia, o mapa coincidiu com a própria realidade. Dessa forma, porém, «as gerações seguintes compreenderam que aquele vasto mapa era inútil e, não sem impiedade, o abandonaram às inclemências do sol e dos invernos»<sup>22</sup>. Em suma, a utilidade do mapa tornou-se nula, porque uma representação que não sabe ser um esquema do mundo, mas se limita a ser uma cópia fiel de um referente real externo e objetivo, acaba se tornando uma realidade que necessita de outros mapas, ou seja, de outras simplificações, em um *regressus ad infinitum*. O rigor da ciência não pode ir até o ponto da pura duplicação, mas deve ser capaz de sacrificar a realidade em nome de sua redução modelística – sob pena de sua absoluta inutilidade e de não servir a nenhum propósito –, mesmo que isso implique trair aquela mesma realidade que se pretende descrever. Borges, com seu conto, destaca um ponto crítico na representação do real: o mapa, instrumento de orientação e conhecimento, deve por sua natureza ser uma simplificação, um modelo reduzido e manejável da complexidade do mundo. Um mapa tão perfeitamente detalhado, por outro lado, não só é impraticável, mas trai a função primária de toda representação, que é a de simplificar e tornar compreensível a complexidade do real. O mapa perfeito do conto torna-se um símbolo da ambição humana e do engano epistemológico, porque sugere que o desejo de conhecimento total e de controle absoluto pode levar a uma cegueira em relação à real complexidade e

---

<sup>22</sup> J.L. Borges, *Del rigore nella scienza* in *L'artefice*, curatore ed.it. Tommaso Scarano, Adelphi, Milano, 1999, p.181.

variedade do mundo. O desafio da arte e da ciência não reside exclusivamente na representação do mundo, mas em operar segundo modos capazes de obter representações funcionais e significativas. Um mapa deve ser uma interpretação seletiva e sintética da realidade, capaz de simplificá-la sem traí-la, e isso significa, ao mesmo tempo, que é sua imperfeição que o torna funcional.

Mais uma vez, não se escapa do *impasse* de Valéry. A questão importante que deveria, no entanto, ser abordada é que, adotando essa abordagem, perde-se um aspecto que deveria, em vez disso, ser levado em alta consideração: um mapa não é uma simples representação do mundo, mas é a maneira pela qual o homem, especialmente a partir de um certo momento, pensou o mundo e, conseqüentemente, deu-lhe forma, sonhou-o, traiu-o, produziu-o e viveu-o. E é precisamente esse aspecto decisivo que deveria ser compreendido para que se possa tentar construir uma gênese do percurso da modernidade capaz de enriquecer sua compreensão.

### 3. Os sinais do mundo

Em um capítulo intitulado *A ordem dos simulacros*, presente no texto *A troca simbólica e a morte*, Jean Baudrillard identifica três ordens distintas de simulacros que teriam surgido a partir da era renascentista: simulacros de falsificação, de produção e de simulação. Seu ponto de vista gira em torno da ideia de que, com o passar das épocas, a relação entre a realidade e o modelo foi progressivamente se inclinando a favor deste último, deixando a chamada realidade cada vez mais vazia e desprovida, pobre em conteúdo e substancialmente abandonada. Enquanto, segundo ele, nas sociedades antigas e medievais prevalecia um sistema de sinais rígidos perfeitamente modulado a uma sociedade que, de fato, não conhecia nenhuma mobilidade social – onde o *status* produzia automaticamente seus próprios símbolos –, com a gradual

desestruturação do mundo feudal começa a emergir uma competição social que investe principalmente os sinais<sup>23</sup>. A uma riqueza percebida como natural se junta cada vez mais uma riqueza simulada, revestida de sinais na ausência de substância, em uma sociedade para a qual a questão do falso em relação ao verdadeiro se torna crucial. À era mercantil e ao desencadeamento de um maior dinamismo social e de uma acelerada circulação de mercadorias se acompanha a circulação de símbolos e sinais. Enquanto no mundo feudal cada um «remete sem equívoco a um estatuto»<sup>24</sup>, excluindo totalmente a falsificação do próprio status através de sinais arbitrários; essa possibilidade começa a surgir a partir da queda do feudalismo e de seu aparato completo, permitindo que os indivíduos selecionem os sinais principalmente sob o signo da falsificação que, para funcionar como tal, deve, no entanto, remeter a um original a ser imitado. Dessa forma, segundo Baudrillard, a relação entre modelo e realidade, na origem do moderno, preserva a ratio do original, ou seja, de alguma forma o sinal moderno é sempre um simulacro de uma natureza, podendo ser definido como um «espelho do sinal clássico»<sup>25</sup>. Nesse sentido, os simulacros baseados na falsificação, que podem ser definidos como “cópias” do original, «visam à restituição ou à instituição de uma natureza à imagem de Deus»<sup>26</sup>. Baudrillard nos diz que o Renascimento, assim como a primeira modernidade, preserva o plano ontológico da realidade, de modo que ainda não é tudo incorporado idealisticamente no sujeito, nem o mundo perdeu completamente sua consistência em favor da simulação desencadeada. Há algo que ainda pode ser chamado de *natureza* e que responde a uma ordem cósmica, uma raiz primordial que desafia a crescente irrealidade da era moderna e que continua a

---

<sup>23</sup> J. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, trad. Girolamo Mancuso, Feltrinelli, Milano, 2022, p. 61.

<sup>24</sup> Ibid.

<sup>25</sup> Ivi, p. 62.

<sup>26</sup> J. Baudrillard, *Cyberfilosofia*, Mimesis, Milano–Udine, 2010, p. 7.

subsistir como um apelo à nossa percepção, um testemunho tenaz e persistente da realidade além de seus sinais e representações, funcionando de alguma forma como um contrapeso à hiperinflação dos simulacros. Em suma, para Baudrillard, a modernidade se move ao longo da relação entre sinal e mundo, na qual uma referência imitativa inicial é progressivamente substituída pela existência do sinal puro na ausência de mundo.

Nos primeiros anos do século XVII – utilizando um conto dos *Ecatommiti* composto pelo literato italiano Giambattista Giraldi Cinthio –, William Shakespeare, com *Otelo*, dá forma perfeitamente àquilo que poderia ser definido como uma “tragédia dos sinais”, conseguindo restituir perfeitamente a fratura à qual Baudrillard faz referência. Os conflitos dentro da célebre história são de fato inteiramente baseados em aparências e percepções erradas, que saturam e deformam o tecido perceptivo e hermenêutico dos protagonistas, tornando-os incapazes de julgar o que é falso e o que é verdadeiro, o que é aparência e o que é realidade. Nesse sentido, o drama de Otelo é de fato exemplar. A manipulação dos sinais, os mal-entendidos e a discórdia causada pelos numerosos equívocos são, não por acaso, os elementos-chave da trama, e a figura de Iago, como grande enganador, é perfeitamente esculpida na fronteira problemática que marca a passagem da verdade ao engano. Em relação a Iago, de fato, Otelo permanece um homem que acredita na relação aproblemática entre sinal e referente, e sua cegueira emocional, seu ciúme, está inteiramente ligado ao lenço de Desdêmona e à ambiguidade de seu desaparecimento e reaparecimento, e portanto à sua capacidade de significar algo completamente diferente do que deveria. Desdêmona, de fato, esposa de Otelo, perde um lenço de linho adornado com rendas que lhe foi dado por Otelo, que Iago consegue roubar e colocar no quarto de Cássio, tenente de Otelo. Posteriormente, Iago convence Otelo de que a presença do lenço no quarto de Cássio é uma prova incontestável da infidelidade de Desdêmona. Cego pelo ciúme e pela convicção de estar sendo traído, Otelo acaba

sucumbindo à raiva e decide matar a esposa, que é totalmente inocente. O desenvolvimento desta célebre obra é construído pelo gênio de Shakespeare em torno da figura de um lenço, que, no equívoco dos sinais e de sua arbitrariedade, acaba desencadeando todo o mecanismo da tragédia. O dado particularmente interessante não está tanto no fato de que Otelo consegue representar a ilusão de uma realidade já marcada pela liquidez e arbitrariedade dos sinais, mas sim na própria presença do lenço como questão de máxima relevância. Porque é o lenço, neste caso, que produz mundo, assim como marca a história e orienta os eventos. É certamente verdade que Shakespeare parece aqui brincar com os sinais invertendo-os, de modo que até os símbolos compartilhados da tradição europeia da época resultam problemáticamente invertidos: o “negro” Otelo é o puro e o “branco” Iago é o astuto enganador. Mas um dado adicional, e provavelmente mais significativo para esta discussão, reside justamente na centralidade que o lenço de Desdêmona detém para o desenrolar da história, que não seria pensável sem ele. Aqui, de fato, é muito evidente como a relação entre símbolos e mundo é mediada e até construída pelo pequeno suporte material de tecido, e como resultado disso emerge muito claramente como os equívocos não são ditados pelas situações em abstrato, mas surgem a partir do lenço, e especificamente de como ele permite uma leitura completamente diferente dos eventos e dos lugares, assim como dos personagens e do seu mundo. Como o próprio Iago diz, «a honra é uma entidade invisível; quem a tem muitas vezes não a possui. Mas o lenço...». A perigosa ambiguidade e indecifrável do real encontra estabilidade no pedaço de tecido. Se o mundo pode produzir fantasmas e tornar incerto o que é verdadeiro e o que não é, confundindo-os em um jogo perigoso, o lenço fixa os fatos e não permite ambiguidade. Nas palavras de Iago parece haver já Descartes, para quem o ceticismo a que o mundo nos expõe pode ser superado no cogito. A diferença está no fato de que aqui não é o cogito cartesiano o que

Iago se refere, mas sim um pano bidimensional, branco: uma tabula rasa a partir da qual fixar o mundo aos seus significados.

Em um texto intitulado *L'eroe tragico moderno*, Agostino Lombardo escreve que a base da tragédia shakespeariana é o problema do conhecimento<sup>27</sup>. Especificamente, o autor sustenta que o problema de Otelo é não saber ver o mundo e não saber interpretá-lo e reconhecê-lo. No entanto, deve-se dizer mais, ou seja, o que é que Otelo não sabe ver? Provavelmente, deveria-se acrescentar que Otelo vive na ingenuidade do sinal natural e, portanto, naufraga diante da ambiguidade congênita dele; Iago, por outro lado, aceitou a equivalência constitutiva dos sinais, ou seja, aceitou o transcendental do plano, da tabula rasa, que tudo fixa a partir de sua própria ordem linguística. Só a partir disso pode-se, de fato, referir-se à teatralidade de Iago, ou seja, exclusivamente a partir da representação como modo inescapável do novo mundo moderno que surge, em que a equivalência do sinal não pode senão fundamentar a representação como único modo de ser do poder, seja ele científico ou político. Em relação a todo esse aparato, a questão central reside no fato de que o termo latino *mappa* indicava precisamente um pedaço de tecido, que é o verdadeiro *argumentum principalis* da obra shakespeariana. No mundo latino, como relata Quintiliano<sup>28</sup>, *mappa* tem o significado de guardanapo, muitas vezes dobrado ou enrolado, que podia ser usado como lenço ou até mesmo como uma espécie de bandeira ou marcador de livro. Com o passar do tempo, essa palavra começou a ser usada para se referir a representações gráficas da terra, como mapas geográficos, provavelmente porque essas representações eram frequentemente visualizadas, especialmente para fins agrônômicos, em folhas de pergaminho ou tecido. O lenço inserido por Shakespeare explica perfeitamente o advento de um tempo em que a

---

<sup>27</sup> Cfr, A. Lombardo, *L'eroe tragico moderno*, Donzelli Editore, Roma, 2004, pp. 63-68.

<sup>28</sup> Quintiliano, *Institutio Oratoria*, I, 5, 57.

construção da realidade a partir de um mapa subverte completamente a ordem e os valores de uso do mundo. Iago, nesse sentido, é o senhor do mapa, e Otelo, em relação a isso, não pode senão sucumbir ao novo mundo sem sentidos que emerge, compreensível apenas como representação. Por fim, deve-se acrescentar, o ciúme de Otelo é cego porque só se move a partir dos sinais, mas precisamente porque aceita a relação natural deles com o mundo, não podendo alcançar a ilusão da representação produzida pelo mapa, ou seja, pelo lenço. Com efeito, na obra emerge um terceiro elemento que enriquece e complica a relação entre mapa e território, entre significado e significante, e justamente por isso, o lenço não pode ser lido como um puro significante, mas sim como um plano a partir do qual se constroem significados. O lenço é a superfície plana a partir da qual o mundo se torna terra, ou seja, é compreendido a partir de uma construção arbitrária dos sinais que não são um mero retorno a um referente, mas implicam uma reescrita radical daquilo que chamamos de realidade.

Se nos apegarmos a isso, conservando essa intuição que vem de Otelo, e retornarmos à análise de Baudrillard à luz da obra shakespeariana, considerando o célebre lenço, podemos concluir que em Baudrillard falta algo, e especificamente falta a referência ao papel fundamental que o plano, ou a superfície sobre a qual se escreve, possui neste jogo indecifrável de verdadeiro e falso, de cópia e original. É o lenço-mapa que centraliza a manipulação e o mal-entendido, porque na modernidade não pode haver outra relação com o mundo que não seja a cartográfica, ligada ao papel imprescindível da projeção bidimensional, que é ao mesmo tempo a realidade considerada autêntica, em detrimento do mundo. Nesse sentido, Shakespeare é verdadeiramente moderno. Somente a partir do plano horizontal o homem pode conhecer e, portanto, também mal-entender o mundo, e é a partir *disso* que as coisas podem ser construídas também pelo que elas não são. Aqui, de fato, o pano não remete tanto ao véu, e, portanto, ao problema já antigo e grego da ilusão, porque aqui

o lenço não cobre a realidade, mas a produz, e portanto remete mais às modalidades da representação, pelas quais a realidade é construída “a partir de”, sem funcionar como pressuposto. Nesse sentido, o drama de Shakespeare abre para o novo e de certa forma supera a constelação semântica renascentista. Em relação a isso, parece muito mais próximo da intuição de Wittgenstein, segundo a qual é a partir do plano que se pode construir a imagem-mundo.

Baudrillard relaciona o fim do signo arcaico ou cetual rígido, que não deixa margens, ao advento de outro tipo que é, em vez disso, concorrencial, burguês, emancipado e democrático, cuja força de falsificação e alteração reside precisamente em suas capacidades de proliferação extensiva, para que «o signo multiplicado não tem mais nada a ver com o signo obrigado a uma difusão restrita»<sup>29</sup>. A ideia de que o simulacro de falsificação especula sobre a lei do valor natural, começando a se multiplicar de maneira ubíqua e movendo-se em todas as direções, necessita, no entanto, de um passo adicional que Baudrillard não vê. Porque a possibilidade de tal movimento infinito do signo só pode ocorrer a partir de uma espacialidade nova, desconhecida ao mundo pré-moderno. É somente, de fato, pressupondo algo como um espaço estendido e homogêneo que os sinais podem se multiplicar infinitamente e correr sobre a terra reduzida a uma superfície ou, ainda mais, é necessário que o mundo seja pensado e posto como uma superfície plana, desprovida de profundidade, sobre a qual se movem, em crescente aceleração, as mercadorias, os símbolos, os simulacros e, finalmente, os homens.

Certamente, Jean Baudrillard destacou como a sociedade pós-moderna depende passivamente da presença ubíqua de símbolos, narrativas falaciosas e virtuais que, assumindo cada vez mais relevo e importância em detrimento das realidades que descrevem, acabam se tornando o único instrumento interpretativo disponível, sob o signo da substituição da realidade pelo modelo. Segundo sua visão, o homem pós-moderno habitaria, assim, um cosmos de

---

<sup>29</sup> Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, cit., p. 62.

sinais, símbolos e narrativas em uma completa ausência de referente, ou onde o referente é apenas um vago pretexto ou, melhor ainda, um «álibi»<sup>30</sup> da ficção; mapas infinitos que não são mais o esquema de nenhum território, e onde a realidade é a grande ausente. Para ele, isso seria o fim da modernidade, que coincide com a situação do mundo a partir do final do século XX, um tempo em que «não é mais possível partir do real para fabricar o irreal», porque a única opção possível será, em vez disso, inverter o processo, para que «se trate de realizar situações descentralizadas, modelos de simulação e de se empenhar em dar-lhes as cores do real, do banal, do vivido», porque a única coisa que se pode reconhecer laconicamente é que «o real desapareceu da nossa vida»<sup>31</sup>. A posição de Korzybski deveria então ser revista, porque o mapa não indicaria mais nada, mas seria tudo o que nos resta. Portanto, não devemos tanto vigiar para manter distinta a realidade do seu modelo, mas sim aceitar a ideia de que é possível habitar apenas os modelos, e que a realidade não é nada mais do que um mero álbi<sup>32</sup>. Um mapa anômalo, fruto de proliferações exponenciais e incontroladas, completamente desprovido de território, habitado por sinais que crescem ininterruptamente correndo em todas as direções no deserto do mundo.

É verdade, porém, que a relação entre signo e significante, realidade e referente, tenha se tornado tão ingovernável, até se fraturar completamente, apenas no tempo do capitalismo avançado e dentro do discurso pós-moderno?

Existe uma relação entre mapa e território que merece ser investigada mais a fundo, problemática por sua própria constituição, e portanto deve-se tentar remontar ao seu nexu originário, isto é, ao seu ato constitutivo. Porque somente essa relação entre imagem e mundo, modelo cartográfico e realidade, permite compreender plenamente a ideia de espaço que nasce com o moderno, que, de maneira definitiva, resulta totalmente nova e sem precedentes. Nesse sentido, a

---

<sup>30</sup> Baudrillard, *Cyberfilosofia*, cit., p. 10.

<sup>31</sup> Ivi, p. 12.

<sup>32</sup> Cfr, Ivi, p. 10.

relação entre produção do modelo bidimensional e a ordem racional do desenho torna-se um elemento fundamental para o nascimento da espacialidade política do mundo moderno e para a construção do *ordo rationis*.

A tese gradualista de Baudrillard, segundo a qual a trajetória que vai do moderno ao pós-moderno é um avanço progressivo do simulacro em detrimento da realidade – capaz de produzir, em seus extremos, o desaparecimento definitivo da própria realidade –, não leva devidamente em conta o fato de que o ato de nascimento do moderno já é uma substituição da suposta realidade por sua projeção modelística. Em outras palavras, o mapa, provavelmente, já precedia o mundo. É a esse respeito que se podem ler as palavras de Jacob Christian em *L'empire des cartes*, quando ele observa que é com a cartografia que a tomada de posse da realidade ocorre sempre «através do seu simulacro»<sup>33</sup>. Isso significa que o homem vive o modelo e não a suposta realidade desde quando os mapas colocaram o mundo em imagem.

Portanto, ler o tempo pós-moderno como uma inversão do relacionamento entre imagem e mundo, entre signo e realidade, com as palavras de Baudrillard: «é agora o mapa que precede o território – precessão dos simulacros»<sup>34</sup>, não permite compreender plenamente a descontinuidade radical representada pelo advento do moderno, que de fato já havia subvertido essa relação, tornando totalmente impossível a experiência do mundo confiada ao senso comum<sup>35</sup>.

A relação problemática entre signo e referente, entre mapa e território, não se dá, bem observado, em uma frontalidade absoluta, e seu constituir não é um

---

<sup>33</sup> J. Christian, *L'empire des cartes. Approche théorique de la cartographie à travers l'histoire*, Albin Michel, Paris, 1992, p. 44.

<sup>34</sup> J. Baudrillard, *Simulacros e simulação*, trad. port. de Maria João da Costa Pereira, Relógio d'Água, Lisboa, 1991, p. 8.

<sup>35</sup> Sobre a questão da destruição da experiência, Giorgio Agamben escreveu páginas muito significativas, em especial na obra *Infância e stória. Distruzione dell'esperienza e origine della stória*, Einaudi, Torino, 2001.

assunto a dois. Em jogo não está apenas a relação entre signo e mundo, mas o fato de que o signo gráfico – assim como o lógico para Wittgenstein – é tridimensionalidade traduzida em um plano bidimensional, e o homem moderno de fato experimenta apenas este último e suas possíveis configurações. Portanto, entre os dois termos deve ser considerado um terceiro: a mesa ou o plano, a partir do qual tal relação é instituída desde o início e toma forma. Não por acaso Jacob Christian escreveu sobre «o mapa como mediação»<sup>36</sup>, uma frase que não deve ser lida na ótica da mediação representativa entre homem e mundo, mas sim como uma obra que institui uma determinada maneira de pensar o mundo. A partir do século XVII, não se dá experiência do mundo como totalidade, exceto em sua redução ao mapa, ninguém organizou e construiu o mundo a partir da realidade da esfera, mas o fez a partir do modelo desenhado no mapa; não o globo, mas o mapa. Tudo isso destaca a novidade radical e fundamental da era moderna: para a qual a experiência da realidade é construída a partir de uma visão bidimensional, euclidiana e cartesiana, forjada a partir da superfície plana, na qual são os signos que criam o mundo e em que o mapa define o território, assim «transformando toda a terra, de esférica como era e se acreditava, em uma gigantesca mesa»<sup>37</sup>. Neste cenário, a construção do mundo do homem moderno se desenrola a partir de um plano bidimensional, abstrato, liso e desprovido de qualidades: o espaço, que não é um conceito “natural”, mas o produto da mais absoluta abstração. O que é exatamente o contrário do que geralmente se acredita: não foi o mundo moderno que pensou a esfericidade da terra – e não apenas porque os gregos já sabiam muito bem que a terra era esférica –, mas porque a verdadeira novidade do moderno é a de ter reduzido a esfericidade tridimensional às duas dimensões. Em outras palavras, para a visão dos

---

<sup>36</sup> Cfr., J. Christian, *L'empire des cartes. Approche théorique de la cartographie à travers l'histoire*, cit., p. 41.

<sup>37</sup> F. Farinelli, *Geografia*, cit., p. 19.

modernos, a terra é plana, mesmo que esférica, e é apenas a partir de seu ser bidimensional que pode ser assumida no raciocínio, reduzida a objeto do pensamento, representada e organizada, pois já previamente disposta geometricamente à ordem. O *plano* é o transcendental específico da relação entre mundo e imagem.

Aqui a questão não é compreender como se dá absolutamente a relação homem-mundo, e se essa responde a critérios de realismo ou idealismo, se é construtivista ou pragmatista, e se, portanto, se dá em uma modalidade própria do homem e, portanto, válida em sentido universal; tenta-se reconstruir problematicamente o próprio do moderno, a lógica sobre a qual este implantou sua visão, a força com a qual seu código funcionou, e se isso ainda é válido hoje e de que maneira. Nesse sentido, o objetivo não é tanto fazer da relação entre homem e representação o *modus operandi* sobre o qual desde sempre o homem habitou a terra, algo que tendo a excluir. A relação entre representação do mundo e espaço não funcionou sempre da mesma forma, e a enorme transformação que conduziu até o coração do moderno, e à relação de substituição entre modelo e realidade, não é uma constante absoluta e hipostática das civilizações humanas. Portanto, na tentativa de explorar o caráter distintivo do moderno, especialmente em relação à espacialidade, e ao surgimento da definitiva geometrização, a análise se concentra nas lógicas sobre as quais o mundo moderno fundou sua visão, interrogando a potência de seu código e sua relevância no contexto específico, a partir de um certo ponto em diante, que não pode ser estendido absolutamente a todas as épocas. A substituição do mundo pelo mapa, observada no moderno a partir do século XVII, representa um ponto de virada epistemológico e político de uma relevância absoluta, e necessita de um enquadramento e de pressupostos que não podem ser encontrados em outras épocas. A irrupção de uma concepção em que o modelo de fato constituiu a realidade, com implicações profundas tanto para a compreensão do mundo quanto para sua organização, não ocorreu de

maneira uniforme ou inevitável, e essa leitura tenta destacar a complexidade e a fluidez da relação entre homem e mundo, desafiando a tendência a considerar as representações como meras duplicações passivas da realidade que valem universalmente, e a fixar a operatividade em uma modalidade fixa e constante, talvez interrompida por séculos de obscurantismo cultural.

#### 4. Antes dos Gregos

Diante do que foi dito até agora, pode surgir uma objeção: a primazia do mapa sobre a realidade deveria ser retrocedida muito além do moderno, até o mundo grego ou, por que não, ao mundo babilônico ou até mesmo pré-histórico, pois os testemunhos de uma reprodução do mundo são antiquíssimos, remontando ao mapa de Bedolina, às incisões em superfícies planas de arenito, e, portanto, à Idade do Bronze ou ainda antes. De fato, se toda operação linguística ou lógica, em sentido mais amplo, nada mais é do que uma operação de cartografia, então essa modalidade seria a constante geral que articula a relação entre homem e realidade<sup>38</sup>.

Mircea Eliade, refletindo sobre o “simbolismo do centro”, observou que, nas sociedades arcaicas e tradicionais, o mundo que se estendia além do território habitado pela comunidade era caracterizado pelos conceitos de informe e caótico, que se opunham aos de ordem vigentes dentro da comunidade. Essa ordem, no entanto, era constantemente ameaçada pela possibilidade de uma ameaça desestruturante do desconhecido. Do outro lado do mundo habitado, conhecido e familiar, estendia-se, em contraste, o reino caótico dos demônios e dos mortos, habitantes da noite, representados em formas animais de cães ou lobos, e animados pelo poder desagregador de quebrar a ordem do cosmo. Assim, por exemplo, mesmo nas civilizações mais avançadas da época, como a

---

<sup>38</sup> Parece ser esta, por exemplo, a tese de Franco Farinelli, que parece estender esse movimento inversivo pelo menos à produção homérica. Cfr, F. Farinelli, *Geografia*, cit., pp. 3-5.

China, a Mesopotâmia e o Egito, aqueles que atacavam o território eram considerados agentes do mal e da fragmentação, assimiláveis às forças arquetípicas da «regressão ao caos, ao pré-formal»<sup>39</sup>. Em seu Tratado de História das Religiões, Eliade descreve também o simbolismo ligado à ereção de altares para sacrifícios no mundo védico – datados até o segundo milênio antes de Cristo – destacando como a «construção do altar é concebida como uma criação do mundo»<sup>40</sup>. Isso poderia levar a pensar que já no mundo védico, a bidimensionalidade da tábua, o altar, é o ponto onde se encena ou se ativa novamente o ato criativo original. Neste caso, o altar coincide com o centro do mundo, e é somente a partir desse centro que é possível conceber a construção de um espaço habitável. Desta forma, a um espaço sagrado, construído ao redor de um centro, se opõe uma vasta extensão de trevas e caos, contra a qual deve-se lutar tenazmente, ritualizando o sentido das coisas e perpetuando assim sua consistência e harmonia. O dado digno de interesse é que já neste nível, como observa Eliade, o homem não habita um espaço natural hipotético, pois «qualquer novo assentamento humano é, de certo modo, uma reconstrução do mundo»<sup>41</sup>. Isso significa que já nas culturas mais antigas, a natureza não é suficiente por si só, e o homem não vive em um espaço meramente natural, pois a questão do "centro" e do sacrifício remete diretamente à constituição de um espaço sagrado que se diferencia qualitativamente do plano puramente natural, e desde as origens, essa transformação, em virtude de um ato sacrificial, é pensada em relação às duas dimensões, ou seja, ao altar que é ao mesmo tempo o centro do mundo e a base a partir da qual se supera o estado “meramente natural”.

---

<sup>39</sup> M. Eliade, *Images and Symbols*, trad. en. Philip Mairet, Sheed&Ward, New York, 1961, p. 38.

<sup>40</sup> M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, ed. It. a cura di Pietro Angelini, Bollati Boringhieri, Torino, 2001, p. 337.

<sup>41</sup> Ivi, p. 338.

Partindo dessas observações, poderia-se pensar que, recuando milênios, já seria possível identificar a relação entre o plano horizontal (altar) e o mundo, como essencial para que um nível de realidade autêntica possa ser estabelecido, substituindo uma existência desorganizada e pobre, desprovida daquele algo mais que permite à natureza existir como algo não meramente natural. Como Przulski já havia notado, os lugares sagrados são sempre um microcosmo organizado e cheio de sentido<sup>42</sup>, que, segundo Eliade, situam-se em um plano de diferença radical em relação aos espaços profanos, onde a relação entre céu e terra se perde e não se dá ierofania<sup>43</sup>. A partir disso, Eliade escreve que o altar é também um microcosmo, pois é um centro do mundo e representa uma *imago mundi*, ou seja, uma realidade absoluta<sup>44</sup>. Jerry Brotton, desenvolvendo essa intuição, destacou como o mapa babilônico de Sippar, datável entre 700-500 a.C., já é uma ilustração bastante clara de como o mundo sagrado ordenado e o reino escuro e indiferenciado são contrapostos, estando perfeitamente alinhado com as intuições de Eliade. A um espaço sagrado e rico em sentido, circunscrito em um círculo, se opõe um reino externo sombrio e ameaçador: «orientar e construir um espaço dessa perspectiva significa replicar o ato divino da criação» e, ao fazer isso, posiciona-se «o cartógrafo no mesmo nível dos deuses»<sup>45</sup>. É verdade que já a este nível é possível identificar uma ideia de sacrifício e vivificação em relação a um centro ocupado por uma superfície plana, a partir da qual o mundo encontra sua ordem, porém, tudo isso remete a diferenças que não podem ser ignoradas e que estão ligadas a uma constelação semântica diferente, mesmo em relação ao mundo grego. Aqui, de fato, estamos dentro de uma contraposição qualitativa do território que remete mais

---

<sup>42</sup> Cfr., J. Przulski, *La participation*, Alcan, Paris, 1940, p. 41.

<sup>43</sup> Su come Eliade introduce e intende il concetto di ierofania si rimanda soprattutto al suo lavoro *Le sacré et le profane* (1956), Gallimard, Paris, 1987.

<sup>44</sup> Cfr., M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, cit., pp. 244-245.

<sup>45</sup> J. Brotton, *La storia del mondo in dodici mappe*, trad.it. di Virginio Sala, Feltrinelli, Milano, 2019, pp. 27-28.

a «esquemas cosmológicos»<sup>46</sup>, que devem ser devidamente diferenciados, a fim de evitar uma falsa pretensão de linearidade dos conhecimentos<sup>47</sup>. O verdadeiro ponto discriminante entre o mundo grego e o anterior, entre a cartografia egípcia ou babilônica e a grega, reside principalmente no fato de que somente nesta última se dá o projeto de uma «representação matematizada»<sup>48</sup> do mundo, algo totalmente ausente em todas as outras tentativas não-gregas. Embora outros povos conhecessem a astronomia e a geometria, essas nunca contribuíram de forma decisiva para a formação de um conhecimento que pudesse ser considerado substancialmente desvinculado da cosmogonia ou de motivos religiosos e soteriológicos, e, portanto, nunca houve uma tentativa, a partir da geometria, de construir uma imagem do mundo que não estivesse relacionada com a adivinhação ou a escatologia. Mas é realmente assim? Michel Serres, em seu *Les origines de la géométrie*, nos lembra que o modelo de Anaximandro, assim como o antigo, é construído a partir do eixo principal, e mostra uma simetria fundamental a partir de uma estrutura anular em que a cidade sagrada de Delos é colocada no centro<sup>49</sup>. Nesse sentido, apesar das diferenças, não é possível pensar a matematização operada pelos gregos completamente fora do vínculo com questões antropológicas e religiosas.

---

<sup>46</sup> C. Jacob, *Disegnare la terra* in *I Greci. Storia, arte, cultura e società. Noi e i Greci*, vol.I, a cura di Salvatore Settis, Einaudi, Torino, 1997, p. 904.

<sup>47</sup> A propósito, remete-se aos estudos de Michel Foucault, em particular a *As Palavras e as Coisas* e *A Arqueologia do Saber*, nos quais sugere que os conhecimentos e as práticas discursivas não seguem uma progressão lógica ou uma estrutura hierárquica, mas emergem em resposta a condições históricas, sociais e linguísticas específicas. Foucault analisa como diferentes épocas históricas produzem e organizam o saber através da definição de regras e sistemas discursivos. Desta forma, o filósofo francês critica a ideia de uma história progressiva do saber e enfatiza a necessidade de examinar as práticas discursivas específicas de cada época para compreender plenamente suas dinâmicas. Referências bibliográficas: M. Foucault, *As Palavras e as Coisas*, Martins Fontes, São Paulo, 2007; M. Foucault, *A Arqueologia do Saber*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2008.

<sup>48</sup> C. Jacob, *Disegnare la terra*, cit., p. 904.

<sup>49</sup> M. Serres, *Les origines de la géométrie*, Flammarion, Paris, 1993, p. 118.

Mas isso não é tudo, pois poderia ser feita uma objeção em relação ao fato de que o Egito foi a terra de «*accurate measurement*»<sup>50</sup>, e que havia uma tradição que poderíamos chamar de topográfica – o exemplo mais importante é representado pelo Papiro das Minas de Ouro – e que, portanto, nesse caso, já seria possível falar de mapa em termos diferentes. Também é verdade, no entanto, que, sendo mais precisos, sendo este um mapa de colinas com minas de ouro, destinado à extração do mineral, é composto por planos sobrepostos, segundo o modelo de visão lateral e vertical próprio dos hieróglifos, que remete, nesse caso, a um propósito específico. O desenho mostraria o caminho que leva do Nilo às colinas ricas em minas, entre montanhas imponentes, retratadas de perfil, e abaixo as habitações dos trabalhadores, tanto que poderia ser definido como «geológico e topológico juntos»<sup>51</sup>. Em outras palavras, é uma topografia que subjaz, no fundo, a outras lógicas e responde a outras necessidades, em comparação com aquelas que emergem com o mundo grego; e este é o motivo pelo qual, embora seja possível aventurar-se em similitudes ou linearidades, sente-se obrigado a reconhecer, de algum modo, a excentricidade radical da proposta grega<sup>52</sup>. Mesmo querendo hipotetizar um vínculo entre a civilização egípcia e a minoica, e, portanto, uma derivação egípcia, é necessário reconhecer que o antigo mapa de Thera (Santorini) do

---

<sup>50</sup> O.A.W. Dilke, *Greek and Roman maps*, Cornell university press, New York, 1985, p. 14.

<sup>51</sup> C. Palagiano - A. Asole - G. Arena, *Cartografia e territorio dei secoli*, Carocci, Roma, 2022, p. 22

<sup>52</sup> A cartografia grega desempenhou um papel crucial no desenvolvimento da cartografia do mundo antigo, como referências bibliográficas: J. B. Harley, D. Woodward (eds.), *The History of Cartography, Volume 1: Cartography in Prehistoric, Ancient, and Medieval Europe and the Mediterranean*, University of Chicago Press, Chicago, 1987; F. Prontera, *La geografia dei greci. Ambiente, viaggi, esplorazioni*, Il Mulino, Bologna, 2003; J. H. da Silva, *Cartografia Antiga: Gregos e Romanos*, Edições Colibri, Lisboa, 2009; A. Câmara, *História da Cartografia*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2011; C. Martins, *Cartografia Clássica: Contribuições Gregas e Romanas*, Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

século XVI a.C. não pode ser mais do que um «proto-mapa»<sup>53</sup>. O problema de todas essas interpretações, com base no discurso que se tenta conduzir, é ler cada civilização como uma preparação para a civilização posterior, entendida como superior ou mais avançada, recaindo assim no equívoco do conceito de ciência como unidade sintética a-problemática que atravessa os milênios através de contínuas e progressivas evoluções. Portanto, não faz sentido definir os mapas anteriores ao período grego como “quase-mapas”, pois é a totalidade cultural estrutural que é completamente diferente, pois os egípcios não são uma preparação para os gregos, assim como Ptolomeu não é um Newton impreciso.

A discussão conduzida até aqui revela duas questões. Por um lado, não é possível abordar o mundo grego com categorias modernas, ou seja, presumindo uma divisão e classificação dos conhecimentos a partir das quais pensar a matemática ou a geometria como o oposto da religião e do mito. Embora o plano do logos seja algo diferente, é mais correto falar de integração e unidade do que de substituição. Por outro lado, não faz sentido ver no mundo pré-grego uma preparação para a chegada do gênio helênico.

##### 5. Anaximandro e o mundo em imagem

Diógenes Laércio, em sua famosa obra *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Mais Ilustres*, relata que Anaximandro de Mileto foi o primeiro a «desenhar o perfil da terra e do mar»<sup>54</sup>, cuja cosmologia previa a terra situada «no centro exato»<sup>55</sup>, de forma cilíndrica e suspensa, em torno da qual giravam os astros. Não é por acaso que Giorgio Colli escreve que com Anaximandro aparece «um novo tipo de sábio», agora distante da doçura arcaica e misteriosa dos tempos

---

<sup>53</sup> O.A.W. Dilke, *Greek and Roman maps*, cit., p.17.

<sup>54</sup> Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, a cura di M. Gigante, Bompiani, Milano, 2005, p. 143.

<sup>55</sup> *I presocratici. Testimonianze e frammenti da Talete a Empedocle*, con un saggio di Walther Kranz, ed.it. a cura di Alessandro Lami, BUR, Milano, 2005, p. 129.

mais remotos; nasce, em outras palavras, um homem inédito, para o qual ainda não estamos preparados, que «faz tremer»<sup>56</sup>. Pela primeira vez, o relato cosmogônico torna-se uma visão cosmológica, pela primeira vez não se narra uma história, nem se tenta um relato genealógico das divindades, mas se apresenta um modelo da terra com base geométrica<sup>57</sup>. Embora Estrabão, em sua *Geografia*, tenha se queixado de Eratóstenes por indicar Anaximandro como o fundador da geografia – contrariando assim a concepção fundamental do mundo grego de que todos os saberes derivavam de Homero –, é também verdade que com Anaximandro ocorre algo notável<sup>58</sup>: seu gesto possui realmente uma originalidade sem precedentes, e seu mapa é traçado com uma finalidade e características que o tornam único em relação a todas as tentativas anteriores. Se olharmos, por exemplo, um dos mapas mais conhecidos do período babilônico, o de Sippar, vemos como os sinais traçados indicam o mundo da comunidade em contraste com um exterior desconhecido, que não é definido, mas simplesmente expulso do círculo como um espaço externo e informe; no filósofo de Mileto, entretanto, mostra-se de forma incontestável o abandono de uma visão que contrasta qualitativamente o conhecido com o desconhecido, para abrir-se à representação dos vastos espaços distantes e não visíveis, colocados no mesmo plano do local de pertencimento do observador. Aqui, não está mais em jogo apenas o equilíbrio cósmico, não aparece apenas o *axis mundi*, e a criação do mapa não possui uma razão voltada à visualização da diferença tremenda entre o interior e o exterior, a partir da qual o mundo encontra seu sentido geral. Como sustenta Vernant, ligada às capacidades representativas, a astronomia grega marca uma ruptura radical da qual devemos levar em conta, isso porque, apesar dos conhecimentos gregos provirem diretamente das observações do céu muito precisas realizadas pelo mundo

---

<sup>56</sup> G. Colli, *La Sapienza greca*, Adelphi, Milano, 1994, II, p.27.

<sup>57</sup> Cfr., F. Farinelli, *L'invenzione della terra*, Sellerio, Palermo, 2016, pp. 44-45.

<sup>58</sup> Strabone, *Geografia*, I, I, I.

abilônico, e apesar de essa astronomia já ter um caráter aritmético, os movimentos dos astros observados na Babilônia não são representados geometricamente, mas estão inteiramente absorvidos em uma religião astral dominada pela presença celestial de Ishtar-Vênus<sup>59</sup>. Os sábios caldeus, de fato, conheciam as constelações e calculavam as efemérides, conseguindo prever eclipses e identificar até mesmo o cometa Halley, mas todo o seu conhecimento tinha uma aplicação prática: servia como previsão, de modo que o mapa móvel do céu era um enorme sistema de sinais «para presságios positivos ou negativos»<sup>60</sup>. Portanto, sua visão não é a bidimensionalidade do modelo gráfico, pois no caso dos babilônios encontramos cálculos e relações matemáticas tabulares que delineiam conhecimentos astronômicos certamente muito precisos, graças aos quais previam fenômenos celestes com um alto grau de precisão, mas essa ciência permanece matemática e observativa, e nunca é «projetada em um esquema espacial»<sup>61</sup>. Anaximandro olha para a terra como um deus, de cima, algo que, usando a linguagem de Giorgio De Santillana, é uma qualidade pertencente a «uma mente capaz de alcançar um alto grau de abstração»<sup>62</sup>. Aqui, no entanto, o discurso necessita de uma precisão adicional, pois não estamos apenas diante de uma capacidade inédita de abstrair das formas naturais, de grau mais elevado; essa operação tem como base uma revolução radical qualitativa da estrutura do pensamento, não redutível apenas a uma intensificação dos processos abstrativos, porque, como notou Michel Serres, estamos diante da «abstração como tal»<sup>63</sup>. Anaximandro apresenta o

---

<sup>59</sup> Cfr., J.P. Vernant, *Geometria ed astronomia sferica nella prima cosmologia Greca*, in *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, trad.it. di Mariolina Romano e Benedetto Bravo, Einaudi, Torino, 2001, pp. 201 e sgg.

<sup>60</sup> G. Pettinato, *Babilonia. Centro dell'Universo*, Rusconi, Milano, 1988, p. 167

<sup>61</sup> J.P. Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci*, cit., p. 203.

<sup>62</sup> G. De Santillana, *Le origini del pensiero scientifico. Da Anassimandro a Proclo. 600 a.C. – 500 d.C.*, trad.it. Giulio De Angelis, Sansoni, Firenze, 2023, p.31.

<sup>63</sup> M. Serres, *Les origines de la géométrie*, cit., p. 76.

ápeiron como uma matéria na qual os elementos ainda não são distinguíveis, e, portanto, não se configura apenas como infinito, mas também como indefinido. O que é esse tipo de discurso, senão a teorização de um corpo que pode ser pensado apenas como pura extensão e, portanto, deve ser mantido distinto do mundo? E essa extensão é, por necessidade, infinita e deve, portanto, abarcar a terra<sup>64</sup>. O mapa de Anaximandro mostra assim um aspecto essencial do operar filosófico grego, segundo o qual o que existe deve ser assumido no plano do *logos*, e só como derivação dessa operação preliminar pode emergir o conceito de unidade: assim se implanta a relação entre um e múltiplo, porque só a partir dessa relação o múltiplo é pensável. Portanto, referir-se à abstração como tal como conquista peculiar da Jônia indica que o mundo é lido a partir de sua geometrização original, e só porque é geométrico, é possível representá-lo, desenhá-lo, para poder perceber sua verdade em toda a sua evidência. Esses dois processos devem ser pensados como simultâneos; é só abstraído que se pode pensar em ver a unidade do mundo de cima, mas é só propondo um modelo de mundo traçado em um suporte material que se pode pensar o mundo, que ele pode ser assumido no plano racional, no *logos* como tradução do que se apresenta desenhado diante de nossos olhos. Em outras palavras, se por um lado o desenho da terra pressupõe a abstração, por outro lado ele a produz como uma aquisição estável do pensamento.

Próprio nesse sentido é possível dizer que «o indefinido é a condição do finito»<sup>65</sup>, e o ponto é que precisamente o papel ou a tábua satisfazem essa possibilidade teórica. Em outras palavras, a geometrização permite a Anaximandro pensar em um plano geométrico puro, sem limites, indefinido, que é princípio e possibilidade de existência e de pensabilidade dos entes. Para fazer isso, é indispensável mudar o olhar e estabelecer um plano capaz de

---

<sup>64</sup> Cfr. H. Diels, W. Kranz, *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, tradução italiana a cura di G. Giannantoni, Laterza, Roma-Bari, 1983, pp. 68-76.

<sup>65</sup> G. Casertano, *I presocratici*, Carocci, Roma, 2009, p. 46.

realizar uma isonomia, ou seja, pensar «um *kosmos* circular com um centro»<sup>66</sup>. Nesse sentido, portanto, não é concebível a definição de *físico* para Anaximandro, se não se assume esse dado não como uma atitude ainda incapaz de alcançar certa capacidade de abstração, mas como a posição de uma física matematizada, que compreende o mundo a partir da geometria, ou seja, de uma homogeneidade e simetria radicais. Como consequência dessa simetria, Anaximandro pensa que tudo o que circunda a Terra está, em relação a ela, à mesma distância, e que, portanto, a Terra não repousa sobre nada, porque, em um sistema em que tudo se coloca à mesma distância, não há nenhum lugar para onde se dirigir. Essa concepção, além da novidade em si que representa, torna-se fundamental porque é de fato a primeira formulação da isotropia<sup>67</sup>.

Assim, somente com a passagem cartográfica é possível hipotetizar a unidade, somente assim Anaximandro pôde conceber «o universo como um todo único e eterno»<sup>68</sup>, e somente com um plano horizontal que funciona como uma tábua é possível desenhar toda a Terra, reduzindo o mundo a uma imagem, muitos séculos antes do que Heidegger se refere a Descartes<sup>69</sup>.

De qualquer forma, além das verdades presentes em um discurso desse tipo, ou seja, de como os processos de abstração e representação elevaram o nível do pensamento e da reflexão filosófica, gerando uma mudança qualitativa no sistema de conhecimento e operacional, é preciso também estar atento às armadilhas que se escondem em uma visão desse tipo. Porque, se adotada de maneira superficial ou unilateral, acaba por fazer dos gregos os inventores da

---

<sup>66</sup> J.P. Vernant, *Le origini del pensiero Greco*, trad.it. Fausto Codino, Feltrinelli, Milano, 2007, p. 10.

<sup>67</sup> Cfr. A. Bettini, *Da Talete a Newton. La fisica nelle parole dei giganti*, Bollati Boringhieri, Torino, 2019, pp. 42-43.

<sup>68</sup> G. Casertano, *I presocratici*, cit., p. 46.

<sup>69</sup> Cfr. M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in M. Heidegger, *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, ed. It. a cura di Vincenzo Cicero, Bompiani, Milano, 2002, pp. 92-136.

ciência, entendida como categoria abstrata, até fazê-los coincidir com os precursores dos modernos, dos quais não seriam senão a antecipação. Nesse sentido, cair-se-ia no perigo que se busca evitar, que é o de fazer de toda a história a unidade sintética de uma única e idêntica postura diante do mundo, que abrange todas as épocas. Os gregos não pensavam em «construir um sistema científico», mas experimentavam antes um maravilhamento ligado à existência de «uma ordem das coisas»<sup>70</sup>. No texto do físico italiano Carlo Rovelli dedicado a Anaximandro, o filósofo nos é apresentado como o pioneiro da física e da biologia, e como aquele que realizou uma radical reconfiguração da imagem do mundo<sup>71</sup>. Em apoio a isso, o autor coloca no final do seu texto uma citação de Plínio, segundo a qual «diz-se que foi Anaximandro de Mileto que primeiro abriu as portas da natureza»<sup>72</sup>. Deve-se, no entanto, levar em conta um aspecto essencial, a saber, que o conceito grego de *physis* não é de modo algum sobreponível ao latino *natura*, nem muito menos à natureza entendida em sentido moderno, porque o risco é de um mal-entendido generalizado, fruto de uma aplicação cega de paradigmas contemporâneos a

---

<sup>70</sup> G. de Santillana, *Le origini del pensiero scientifico Greco. Da Anassimandro a Proclo 600 .C. - 500 d.C.*, cit., p. 34.

<sup>71</sup> Cfr., C. Rovelli, *Che cos'è la scienza. la rivoluzione di Anassimandro*, Mondadori, Milano, 2017 [Kindle].

<sup>72</sup> Plínio, *Storia naturale*, II, 31.

todas as épocas<sup>73</sup>. Após *As palavras e as coisas* de Michel Foucault e após os estudos de epistemologia de Thomas Kuhn, embora de perspectivas diferentes, não é mais possível adotar uma visão “continuista” e linear para abordar essas questões. Entre outras coisas, no texto latino de Plínio, o termo utilizado é *rerum* e, portanto, é impensável referi-lo à natureza entendida na sua acepção científica como a entendemos no século XXI, e menos ainda é possível associá-lo à *physis* dos pré-socráticos, que é uma coisa completamente diferente. Em relação a isso, se dermos crédito às pesquisas conduzidas por Pierre Hadot, especialmente com referência ao texto *O véu de Ísis*, compreende-se que o conceito problemático e complexo de *physis* – como aquilo que «ama esconder-se» segundo a célebre expressão de Heráclito – remete substancialmente a uma concepção recursiva da realidade e não ao conceito de causa como pura relação matemática sobre a qual construir leis. Também a filósofa americana Lorraine Daston apontou, em seu *Against Nature*, como o conceito de lei da natureza universal é uma aquisição da operação moderna, e de modo algum é extensível ao mundo grego<sup>74</sup>.

Assim como outra precisão que deveria ser feita é a relativa ao próprio conceito de ciência, entendida como categoria universal, modelo último e definitivo do conhecimento, que só em nossos dias encontrou a sua forma e à

---

<sup>73</sup> O conceito científico de paradigma foi problematizado ao longo do tempo, destacando-se a crítica à visão continuista sob o ponto de vista epistemológico. Ao contrário de uma progressão linear do conhecimento, a ideia de paradigmas sugere rupturas e mudanças de paradigma que transformam fundamentalmente a maneira como a ciência é entendida e praticada. Sobre isto: T. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago, 1962; P. Feyerabend, *Against Method*, Verso Books, London, 1975; H. Sankey, *Rationality, Relativism and Incommensurability*, Ashgate, Aldershot, 1997; I. Lakatos, *Critica e crescita della conoscenza*, Il Saggiatore, Milano, 1985; S. Gattei, *Karl Popper e Thomas Kuhn: Paradigmi a confronto*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2003; G. Giorello, *Introduzione alla filosofia della scienza*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2008; R. N. Giere, *A Ciência sem Mito: O Conhecimento Científico numa Perspectiva Social*, Editora Unicamp, Campinas, 1991.

<sup>74</sup> L. Daston, *Against nature*, MIT press, Cambridge, London, 2019, sobretudo o capítulo 4, *Universal nature laws*.

qual resta apenas conquistar territórios mais vastos. Uma ideia desse tipo é completamente errônea, porque a ciência é, em vez disso, um método baseado na observação, no experimento e na verificação, e esse método nasce com Galilei para responder a necessidades precisas e progressivamente se impõe em virtude de sua capacidade descritiva e preditiva dos fenômenos<sup>75</sup>. Tudo isso não é nem de longe referível ao que no mundo grego era identificado com a palavra *epistêmê*. A menos que se entenda o termo ciência na acepção de uma atitude de desafio às convenções do tempo, mas com isso acabaria por não significar mais nada, porque poderia significar qualquer coisa. Em relação a isso, as palavras de Rovelli são francamente simplistas e enganosas quando escreve que «por um lado, um novo saber sobre o mundo, fundado na curiosidade, na rebelião contra as certezas e, portanto, na mudança», e por outro lado – como se houvesse facções opostas de leigos e crentes –, há «o pensamento então dominante, que é principalmente mítico-religioso e é fundado, em grande medida, na existência de certezas que por sua própria natureza não podem ser questionadas»<sup>76</sup>. Como lembra Enrico Berti, «se para nós a ciência é caracterizada pela probabilidade e, portanto, pela falibilidade e revisibilidade de nossas teorias, para os gregos "ciência" (*epistêmê*) era, ao contrário, sinônimo de estabilidade»<sup>77</sup>. Na verdade, deveria ser dito ainda mais, ou seja, que o invisível muitas vezes teve em relação ao visível um «certo primado [...] de realidade absoluta»<sup>78</sup>. Tendencialmente, buscava-se o inconfundível no invisível, naquilo que permite a manifestação, subtraindo-se a

---

<sup>75</sup> Cfr., P. Rossi, *La nascita della scienza moderna in Europa* (1997), Laterza, Roma-Bari, 2023, pp. 107-148.

<sup>76</sup> C. Rovelli, *Che cos'è la scienza*, cit., p. 12.

<sup>77</sup> E. Berti, *In principio era la meraviglia. Le grandi questioni della filosofia antica*, Laterza, Roma-Bari, 2007, p. 7.

<sup>78</sup> L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Maspero, Paris, 1968, p. 406.

ela<sup>79</sup>, portanto, em algo que não se apresenta a nós, ou seja, que não é acessível a nós através dos sentidos, mas unicamente com um puro ato intelectual, e é isso que nos permite pensar o visível em sua complexidade e articulação, algo a que um mapa remete por sua própria constituição. Se, de fato, se lê o fragmento de Anaximandro segundo o qual

princípio das coisas que são é o indefinido e os fatores dos quais é o nascimento para as coisas que são, são também aqueles em que se resolve a sua extinção, segundo o devido, porque pagam um ao outro, eles, justa pena e emenda de sua injustiça segundo a ordem do tempo<sup>80</sup>,

entende-se que a ordem das coisas está ligada à justiça a que todas as coisas que são devem submeter-se. Isso indica que em Anaximandro tudo é colocado a partir da relação entre a existência das coisas e o indefinido como princípio único, e que nada é possível e nem mesmo pensável fora do ilimitado. Portanto, nesse sentido, o evento cósmico é sempre pensado em analogia com o evento humano, de acordo com uma relação que sempre mantém juntos o cosmo e a polis. Nesse sentido, do fragmento de Anaximandro emerge que todos os entes naturais estão colocados no mesmo plano, sob a égide de um *nomos* igualitário que nega a qualquer elemento individual o «exercício de domínio sobre os outros»<sup>81</sup>. Assim, o cosmo anaximandrino é isonômico, sua estrutura anular prevê uma equidistância do centro, com base no fato de assumir a circularidade na definição padrão fornecida posteriormente por Euclides, segundo a qual dominam os princípios de simetria e indiferença<sup>82</sup>. Michel Serres destacou que o modelo circular, ao mesmo tempo cosmológico,

---

<sup>79</sup> Cfr., R. Peregalli, *La corazza ricamata. I Greci e l'invisibile*, Bompiani, Milano, 2010.

<sup>80</sup> H. Diels, W. Kranz, *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, cit., pp. 68-69.

<sup>81</sup> J.P. Vernant, *Le origini del pensiero Greco*, cit., p. 8.

<sup>82</sup> Cfr., C.H. Kahn, *Anaximander and the origins of Greek cosmology*, Columbia University press, new York, 1960, p. 77.

geográfico e político, que se destaca na filosofia de Anaximandro, não é, no entanto, inequivocamente democrático, pois pode também remeter a esferas concêntricas que têm progressivamente uma distância diferente do centro, ou seja, do poder, e que, portanto, se apresenta como a imagem de reconfigurações de aristocracias sempre novas, e de novas exclusões com base completamente diferente das micênicas ou da Grécia homérica<sup>83</sup>. Lido dessa forma, o processo inaugurado por Anaximandro apresenta a tentativa, com base geométrica, de configurar um novo modelo cosmológico que pode ser lido, por um lado, como intrinsecamente anti-aristocrático – porque propõe, por reflexo, a constituição de um espaço social completamente novo, com a ágora colocada no centro, onde o plano de isonomia permite a todos disputar posições e magistraturas, segundo alternâncias temporais, sem que qualquer elemento possa prevalecer estável sobre os outros –; por outro lado, ofereceu historicamente a substituição do modelo monárquico ou tirânico pelo oligárquico, segundo o qual «a *arché* é reservada a um pequeno número com exclusão da massa»<sup>84</sup>. De qualquer forma, o velho conceito segundo o qual os cidadãos são *homoioi*, ou seja, iguais sob um perfil puramente qualitativo e, portanto, semelhantes em capacidades, começa a perder consistência e é de fato substituído; o conceito de isonomia, que o substitui, remete a algo que não tem mais a ver com qualidades, porque é igualdade de tipo quantitativo, conectada ao mundo militar e à divisão igualitária do espólio<sup>85</sup>. Mesmo Gianfranco Miglio, para indicar esse tipo de nova racionalidade, sustentou uma tese desse tipo, afirmando que a isonomia, e todo o seu universo conceitual e linguístico, é «divisão e distribuição igualitária das presas»<sup>86</sup>, e que, portanto, não tem

---

<sup>83</sup> M. Serres, *Les origines de la géométrie*, cit., pp. 121 e sg.

<sup>84</sup> J.P. Vernant, *Le origini del pensiero Greco*, cit., p. 64.

<sup>85</sup> C. Meier, *The Greek discovery of politics*, Trad. ing. David McLintock, Harvard University Press, London, England, 1980, p.168.

<sup>86</sup> Cfr. G. Miglio, *Sul concetto di nomos* in Id., *Carl Schmitt. Saggi*, Scholé, Brescia, 2018, p. 52.

relação imediata com a terra, mas diz respeito às relações entre membros vitoriosos na guerra. Isso, por outro lado, já seria visível em Hesíodo, onde, se nos referirmos ao texto Trabalhos e Dias, está presente a concepção de que somente entre iguais pode haver contenda, e o mesmo resulta até «nas modalidades de distribuição do espólio na *Ilíada*»<sup>87</sup>, de modo que essa tensão poderia ter suas primeiras aparições já muitos séculos antes.

Reunindo todo esse conjunto complexo, pode-se entender, então, que o ilimitado de Anaximandro não é em primeiro lugar um ente físico entre outros, mas é o indefinido pressuposto, em relação ao qual tudo o que é se equivale, ou seja, se reduz a uma força em jogo que, segundo a ordem do tempo, perde e ganha centralidade relativa, sem possuir qualquer preeminência ontológica significativa específica. Essa posição é ainda mais claramente expressa se se levar em conta o fato de que o indefinido «é um princípio, não um elemento»<sup>88</sup>, e, portanto, é assumido como não negociável, mas como plano a partir do qual pensar a estruturação de uma nova geometria política, sem a qual seria impensável qualquer transição para a polis democrática; na qual a ordem da cidade e a do cosmos compartilham a não essencialidade dos elementos individuais, mas, ao mesmo tempo, pressupõem sua equidistância e equivalência em relação ao plano geométrico de compartilhamento ou apeiron indefinido. Nesse sentido, a representação do mundo e a política começam lentamente a andar juntas; e a terra, em sua totalidade, começa a existir, segundo o princípio de Berkeley do *esse est percipi*, ou seja, pode ser pensada porque foi tornada visível, desenhada, tornou-se um percebido, em outras palavras: há.

---

<sup>87</sup> K.A. Raaflaub - R.W. Wallace, “*People’s Power*” and *Egalitarian Trends in Archaic Greece*, in Raaflaub - Ober - Wallace, *Origins of Democracy in Ancient Greece*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 2007, p. 27.

<sup>88</sup> G. de Santillana, *Le origini del pensiero scientifico*, cit., p. 87.

## 6. Ciência e Sacrifício

Franco Farinelli escreveu que a grandeza de Anaximandro reside em ter pensado a elaboração de um mapa como um «sacrifício da terra»<sup>89</sup>, porque somente sacrificando o mundo como coisa viva, ao mesmo tempo abissal e geradora, é possível tê-lo como objeto de pensamento, podendo assim afirmar o cálculo e o conhecimento: o «rigor mortis que permite a medição do que por nascimento é animado e vivo»<sup>90</sup>. Desta forma, não se estabelece uma universalidade do pensamento científico que atravessa os séculos e se coloca contra o obscurantismo mítico e religioso, porque se, por um lado, a esta altura, se abre um espaço não mais definido pelo «fasto e nefasto», mas construído a partir de simetrias e reversibilidades, é também verdade que «em todo lugar vivem deuses», e que a experiência do homem grego não é pensável fora de suas práticas religiosas e de uma precisa estruturação do sagrado, que de modo algum se opõe à construção geométrica de forma exclusiva<sup>91</sup>. A origem da cartografia, assim como da geometria, portanto, mais do que remeter aos magníficos destinos de uma ideia de ciência sem fundamento, deve ser inserida dentro de um cosmo onde não valem as classificações e divisões contemporâneas aplicadas retrospectivamente, e onde o conceito religioso de sacrifício é central e inseparável do resto, dentro de um cosmo no qual a ordem e a contenda a partir de um plano de igualdade são visíveis também em toda a arquitetura politeísta, onde os deuses podem sucumbir ou triunfar uns em relação aos outros, mas cada um reivindica e habita o seu próprio espaço de pertinência específica. Aqui, a visão linear torna-se um método que não permite mais captar as questões essenciais e, portanto, deve ser abandonado.

---

<sup>89</sup> F. Farinelli, *La crisi della ragione cartografica*, Einaudi, Torino, 2009, p. 26.

<sup>90</sup> Ivi, p. 27.

<sup>91</sup> Cfr., M. Vegetti, *L'uomo e gli dei*, in *L'uomo Greco*, a cura di J.P. Vernant, Laterza, Roma-Bari, 2012, pp. 258-286.

O escândalo de Anaximandro, então, não teria sido o de desafiar as convenções em nome da ciência, mas está relacionado ao fato de ter realizado um gesto ímpio, de quem pretendia «imolar a vida da terra em função do conhecimento (do domínio) da própria terra»<sup>92</sup>, ou seja, cometeu um sacrifício, no sentido literal. E é este, especificamente, o argumento que me interessa considerar, ou seja, o fato de que o mundo, para ser levado ao nível do pensamento, necessita de uma redução que coincide com o sacrifício de uma dimensão, para que, colocado em um plano, possa ser, com um único golpe de vista, compreendido em sua totalidade e compreendido, o que significa dominado, pelo menos no pensamento. A representação cartográfica é uma forma de sacrifício, pois permite, através de um processo sacrificial, ver o invisível – somente a partir da representação bidimensional o mundo pode existir – e, portanto, a representação deve ser pensada à luz de categorias antropológicas e religiosas, e não apenas “científicas”, sem que isso represente qualquer tentativa de diminuir o valor científico dessas questões, muito pelo contrário.

E é precisamente esse tipo de operação preliminar e necessária – que marca uma relação profunda entre representação e pensamento, e que coincide com o ato de nascimento da própria filosofia –, que determinará toda uma série de operações subsequentes que levarão a um fato de importância capital, ou seja, que, embora o homem saiba há muito tempo que habita um mundo esférico ou elíptico, não pôde fazer outra coisa senão construí-lo como se fosse plano, ou seja, pura superfície. Tudo isso porque a projeção em duas dimensões da redondeza a 360° permite uma apreensão, que domestica a redondeza constitutiva e caótica do real, que, se tomada como tal, se revela de uma complexidade inutilizável para o habitar do homem.

---

<sup>92</sup> F. Farinelli, *La crisi della ragione cartografica*, cit., p. 26.

O que falta nessa reconstrução específica de Farinelli, está no fato de que geometria, cartografia e filosofia enquanto fenômenos paralelos não representam a modalidade absoluta de habitar do homem, mas recorrem historicamente nos momentos em que se afirma uma progressiva democratização da sociedade grega, em contraposição à antiga civilização dos palácios. E, além disso, os modelos representativos gregos, embora operantes, tornam-se apenas em parte experiência comum do mundo. Portanto, a questão aqui não é se foram os gregos que fundaram a ciência ou se desde sempre a relação entre o homem e o território se estruturou a partir do mapa por constituição. A questão é compreender quando a redução sobre a tábua começou realmente a "produzir mundo" e por quê. Uma vez compreendido que o plano de isonomia, ou plano geométrico, como pura abstração lógica foi traçado pelo gesto de Anaximandro simultaneamente à tentativa de propor um novo modelo espacial, ao mesmo tempo cosmológico e político, resta pontuar que tal plano de abstração é o ato fundacional da democracia da *polis*. Apenas assumindo por pura abstração lógica um princípio não físico, a partir do qual tudo o que é físico se dispõe, torna-se evidente que o horizonte político instaurado pelo mundo grego é estruturalmente espacial. Resta, porém, compreender por que, apesar de tal ato ter sido realizado, o mundo grego não é nem científico nos termos modernos, nem tampouco pensa verdadeiramente a partir da ideia de espaço, para a qual, como lembra Heidegger, apesar de tudo, os gregos não tinham sequer um nome<sup>93</sup>.

## 7. Dialéticas do Iluminismo e cegueiras

No auge do segundo conflito mundial, Max Horkheimer e Theodor Adorno empreenderam a redação de um texto com o qual tentaram investigar como foi possível que na Europa ocorresse um irreparável retorno à barbárie, sem que

---

<sup>93</sup> Cfr., M. Heidegger, *Seminari*, ed. it. a cura di Franco Volpi, traduzione di Massimo Bonola, Adelphi, Milano, 1992, pp. 122-125.

esta conseguisse se apoiar em seus próprios anticorpos, ligados à sua milenar civilização. Ao trabalhar no texto, no entanto, adotaram quase imediatamente a posição de que não haveria uma irrupção da barbárie para perturbar uma civilização de outra forma iluminada, porque, ao olhar mais de perto, toda a estrutura da racionalidade europeia estava justamente na barbárie do iluminismo. O ponto, segundo os autores, estava no fato de que a entidade barbárie-iluminismo não se configurava como um oxímoro, mas como a estrutura portante do mundo ocidental, de sua racionalidade aprisionante e redutiva. Os dois termos deveriam ser lidos juntos, não havia de um lado as trevas e do outro a luz, porque, de certa forma, essa pretensa luz era ela mesma as trevas. Tese sugestiva, que fazia dos fascismos não uma arritmia da razão, como esta havia sido construída e posta em prática no caminho da civilização, mas sim um produto dela<sup>94</sup>. É claro que em *Dialética do Iluminismo* o conceito de *Aufklärung* não é assumido na sua formulação histórica precisa ligada ao século XVIII, mas torna-se uma imagem da forma e das modalidades dos processos de relação com o mundo do homem ocidental em geral. O ponto, em suma, é que o *logos* europeu possui algo de diabólico, e o iluminismo é sua *ratio* e sua veste. Jürgen Habermas, ao falar sobre o texto, observou como *Dialética do Iluminismo* era «o livro mais negro deles, para elaborar conceitualmente o processo autodestrutivo do iluminismo»<sup>95</sup>. A intenção de Horkheimer e Adorno era tornar evidente quanto não seria mais possível esperar na força progressiva e emancipatória da razão europeia, ou nas palavras de Habermas, «não era mais permitido esperar na sua [do iluminismo] força libertadora»<sup>96</sup>. Agora, ignorando o fato de que os dois filósofos de Frankfurt

---

<sup>94</sup> É essa a argumentação que parece interessar aos dois filósofos alemães, e todo o esforço teórico produzido na elaboração da *Dialética do Iluminismo* parece voltado a demonstrar exatamente essa tese.

<sup>95</sup> J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, traduzione di Leonardo Ceppa, Laterza, Roma-Bari, 1987, p. 109.

<sup>96</sup> Ibid.

parecem aqui vestir as roupas da eterna revolta alemã e romântica contra o iluminismo – não por acaso no texto há importantes referências a Novalis e Hölderlin –, neste «livro singular»<sup>97</sup> que, como escreve Carlo Galli, «exibe um sistema mais sugestivo do que argumentativo»<sup>98</sup>, é aplicada uma redução da razão ao iluminismo e deste à razão calculadora, e assim é apresentada a modalidade onicompreensiva do proceder europeu, sem que nada mais possa existir fora desse esquema. O passo adicional e ousado que os dois autores dão está no fato de considerar o iluminismo não como algo diferente do mito, porque, na verdade, ao olhar mais de perto, são a mesma coisa, «o mito já é iluminismo e o iluminismo volta a se transformar em mitologia»<sup>99</sup>.

A partir de tal configuração radical, os dois filósofos alemães tentam uma reconstrução conceitual da *Odisseia* como momento auroral da razão calculadora europeia, em que seria plenamente visível, em ação, «o elemento burguês-iluminista de Homero»<sup>100</sup>, caracterizado pelo domínio incontestado da equivalência e da simetria<sup>101</sup>. Com isso, os autores destacam a operação pela qual, com Odisseu, nenhum canto é mais possível, porque o mundo rico de sentido é unicamente aquele que pode refletir a ordem racional, na medida em que «o domínio sobre uma natureza externa objetivada e sobre a natureza interna reprimida é o signum permanente do Iluminismo»<sup>102</sup>. Lida dessa forma, a questão da civilização europeia se reduz a ser uma integração do sujeito, aliás, bastante precoce, em um sistema de poder que o subordina, e só na medida em que é subalterno a tal lógica o sujeito pode dizer-se tal. Em outras

---

<sup>97</sup> Ibid.

<sup>98</sup> C. Galli, *Introduzione*, in M. Horkheimer - T. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Trad. Renato Solmi, Einaudi, Torino, 1997, p. IX.

<sup>99</sup> M. Horkheimer - T. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 8.

<sup>100</sup> Ivi, p. 51.

<sup>101</sup> Ivi, p. 15.

<sup>102</sup> J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 113.

palavras, o sujeito é ele mesmo apenas se introjetar, preliminarmente, a sua absoluta equivalência em relação aos outros sujeitos, e, portanto, a mente deve se tornar um espelho que nivela todo o aparecer em mero equivalente generalizado. Nesse sentido, Odisseu torna-se o arquétipo de todo burguês, no qual à autoconservação sacrificial individual se liga a redução do vivente a signo, e, portanto, a unidade dominada. Em outras palavras, o burguês Odisseu entende que sua individualidade só pode emergir como sacrifício, ou seja, como autorredução de si a espelho que objetifica a natureza dominando-a, e ao mesmo tempo é forçado, para conseguir isso, a reprimir a si mesmo. Parece claramente emergir que, para Horkheimer e Adorno, tal operação não é simplesmente uma mistificação contraditória que serve à burguesia para ocultar interesses banais de classe; é a razão que é isso, ou seja, é a própria razão, enquanto tal, que é contraditória em si, e nenhuma crítica marxista da ideologia seria mais eficaz para reverter seu destino. Em outras palavras, «a crítica aqui se torna genealogia, ou seja, transforma-se em percorrer o caminho aporético da razão»<sup>103</sup>, que não conhece redenção. Por trás de toda essa estrutura, como observou Habermas, está a sombra de Nietzsche e não mais a de Marx, está a colocação em questão radical da razão entendida como disciplina do logos, ou seja, como produto da ligação entre medo e liberdade. Olhar para a civilização europeia é então olhar para a história de um declínio que pode culminar unicamente no domínio total do homem sobre si mesmo e sobre o mundo ou, como disse Lukács, é um cômodo quarto com vista no Hotel Abismo<sup>104</sup>. Agora, ignorando a equiparação de Odisseu ao burguês, compreensível a partir dos intentos teóricos dos autores, mas francamente complicada de sustentar em uma análise mais rigorosa, parece que no desenvolvimento de sua tese tudo vai na direção de um lacônico "salvemos o soldado Polifemo". Nas páginas

---

<sup>103</sup> C. Galli, *Introduzione*, cit., p. XIX.

<sup>104</sup> É uma frase que Lukacs se refere a Schopenhauer em seu texto *A destruição da razão*: G. Lukacs, *A destruição da razão*, tradução de A. Ferraz de Campos, Boitempo Editorial, São Paulo, 2016.

significativas dedicadas ao ciclope, de fato, emerge claramente que o indivíduo só pode emergir na despersonalização e na equivalência estrutural, a partir das quais pode dizer de si mesmo ser um «Ninguém», operação que não significa outra coisa senão a escolha sábia do sujeito que «se mantém vivo assimilando-se ao amorfo»<sup>105</sup>. Só depois de não estar mais ao alcance de Polifemo, Odisseu-Ninguém pode finalmente revelar seu nome, como pura restauração da identidade racional, que não é senão um nome capaz de representar perfeitamente uma curvatura psicológica segundo a qual a palavra deve, de qualquer forma, manter uma vantagem, por mais efêmera que seja, sobre a força<sup>106</sup>. Polifemo pertence à estirpe daqueles que «não têm assembleias, nem leis»<sup>107</sup>, em relação aos quais Adorno e Horkheimer leem a acusação da civilização burguesa contra as leis da anarquia e da abundância<sup>108</sup>, mas, se o ciclope é visto como portador de uma materialidade poderosa e oposta ao cálculo, não é certo nos ciclopes – ou nas sereias – que se vê o sujeito privilegiado da luta revolucionária que deve conduzir o homem da opressão e do domínio à liberdade de toda a sociedade. Portanto, nada a fazer, senão atestar uma melancólica impossibilidade de qualquer práxis. De qualquer forma, além do que se pode definir como um *nostos* revolucionário para sempre perdido, em um trecho os dois autores escrevem que:

o mundo mítico é secularizado no espaço que ele percorre, os antigos demônios povoam as margens extremas e as ilhas do Mediterrâneo civilizado, rechaçados nas montanhas e nas cavernas de onde um dia saíram no arripio dos primórdios. Mas as aventuras dão a cada lugar o seu nome; e o seu resultado é o controle racional do espaço<sup>109</sup>.

---

<sup>105</sup> M. Horkheimer - T. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 74.

<sup>106</sup> Cfr., *ivi*, p. 75.

<sup>107</sup> *Odissea*, IX, 112.

<sup>108</sup> M. Horkheimer - T. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p.71.

<sup>109</sup> *Ivi*, p. 54.

Em outras palavras, Odisseu reduz os lugares a nomes, ou seja, a sinais, a equivalências intercambiáveis, desprovidas da força ancestral e do elemento aterrorizante. Essencial aqui me parece ser a vontade, por mais rápida que seja, de pontuar uma transição do lugar para o espaço, ou seja, do particular vivo e rico em potência natural para sua esterilização e neutralização sob a égide do puro signo. Odisseu nivela o mundo, desmitifica cavernas, grutas, montanhas, fendas, desfiladeiros, e tudo reduz ao nome, às duas dimensões, ao espaço que pode e deve ser apenas liso e superficial, desprovido de sua variedade natural, desconhecida e polimórfica. Não por acaso «o olho único [do ciclope] lembra o nariz e a boca, mais primitivos do que a simetria dos olhos e ouvidos»<sup>110</sup> que, ao contrário, permitem a justa perspectiva e a objetividade do cálculo. O Mediterrâneo assim se torna um mapa: a ilha dos Lotófagos, de Ogígia, assim como as terras dos Lestrigões e dos Ciclopes são transformadas em escalas, em pontos mensuráveis, que não conhecem mais profundidade nas quais se perder e desaparecer para sempre à luz. O mundo é, em suma, reduzido à sua própria conhecibilidade, o que especificamente significa «controle racional do espaço»<sup>111</sup>. Em outras palavras, Adorno e Horkheimer denunciam a redução do mundo a cálculo, ou seja, olham com desprezo para o surgimento da racionalidade cartográfica, ou seja, da pura equivalência superficial de todas as coisas reduzidas a sinais, fazendo da linguagem a origem da astúcia redutiva ocidental.

Franco Farinelli também deu uma centralidade absoluta à figura de Odisseu, mas configurando o discurso segundo outros modelos e estruturas, onde a verbosidade encantadora e sombria da dupla de Frankfurt dá lugar a uma visão mais cirurgicamente ajustada ao problema do espaço. A questão aqui não é de fato reconstruir a história da razão como mediação violenta que não admite

---

<sup>110</sup> Ivi, p. 71.

<sup>111</sup> Ivi, p. 54.

salvação, para assim poder dizer que os horrores do século XX são o resultado coerente de um processo doentio a montante, desde seus primeiros vagidos. A questão fundamental para o geógrafo italiano está toda na relação entre o mundo e a terra, da qual a relação entre Polifemo e Odisseu é uma magistral representação, sumamente explicativa do fato de que o homem, para conhecer o mundo, deve sacrificá-lo, ou seja, deve cegar Polifemo<sup>112</sup>. O Ciclope é o representante da pura força natural, animal e tremenda, ilógica e anterior a qualquer tomada da razão, que deve ser posta à morte para que o homem possa expandir sua própria racionalidade em toda a sua potência. A esta altura, Polifemo não indica um tipo de homem que deve ser superado para que o burguês se imponha; ele significa a redondeza do globo, e de fato Odisseu e seus companheiros conseguem fugir da caverna apenas quando derrubam Polifemo, morto, com uma estaca de madeira cravada em seu único grande olho, ou seja, apenas depois que «sua massa de torre e vertical se transformou em uma extensão horizontal»<sup>113</sup>. Dessa forma, Homero volta a ser o pai da geografia, e não porque narrou os lugares, mas porque é já com Homero que o mundo não é mais mundo, mas se transformou em algo completamente diferente, que anula a impossível relação com a redondeza abissal do globo. Traça-se um caminho na opacidade do real, que permite o avanço do logos ao longo da diretiva da redução modelística, e a autêntica liberdade de Odisseu situa-se ao nível da negação da assustadora redondeza do mundo em nome da horizontalidade da superfície; e, a partir deste ponto, nada mais poderá ser como antes, porque entre os assassinos de Polifemo e o mundo «haverá algo que antes não existia: a terra»<sup>114</sup>. Nasce aqui o enorme esforço de aquisição do mundo no pensamento, pelo qual a possibilidade de seu conhecimento passa por uma preliminar redução deste à terra; apenas sacrificando o mundo sobre a

---

<sup>112</sup> Cfr., F. Farinelli, *Geografia. Un'introduzione ai modelli del mondo*, cit., p. 4.

<sup>113</sup> Ibid.

<sup>114</sup> Ibid.

tábua, dando vida à terra, é possível organizar um discurso sobre o mundo, organizá-lo, traduzindo assim a infinita variedade do cosmo vivo em um corpo bidimensional, rígido, sob as leis da geometria que, em virtude disso, oferece à razão a força para dar conta do real. A este ponto, além da profundidade da posição de Farinelli, parece que também aqui há uma configuração segundo a qual se faz da caverna de Polifemo um lugar, e a saída, o ar livre, são o espaço<sup>115</sup>, e assim, também para o geógrafo italiano, é já nas fundações do mundo europeu que se impõem as lógicas da cartografia e do espaço, além das diferenças de intensidade, e assim tudo se mantém em uma mesma linha diretora. Deve-se, portanto, retroceder a data fixada por Nietzsche ao triunfo da razão socrática, o dionisíaco já teria sido suplantado há muito tempo, por aquele Homero a quem se remonta em sua totalidade o horizonte cultural da civilização grega e todas as suas filiações. Nesse sentido, deve-se admitir que a geografia, em sua variante cartográfica, já disse tudo o que a filosofia pode dizer.

#### 8. Atena, do Monóculo de Polifemo aos «Olhos de Coruja»

Em *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche critica a doença do "socratismo" como momento decisivo a partir do qual a cultura europeia, em seu conjunto, baseou sua operatividade na racionalidade e no individualismo, suprimindo a vitalidade criativa do dionisíaco, que, em perfeita síntese com o apolíneo, havia se mostrado essencial para a construção do momento mais alto de toda a cultura helênica: a tragédia ática<sup>116</sup>. Vai sem dizer que essa estrutura nietzschiana, que quer ver em todo o desenvolvimento da civilização europeia

---

<sup>115</sup> Cfr. F. Farinelli, *L'origine dello spazio* in *Metafore dello spazio*, a cura di Bruna Consarelli, Firenze University Press, 2004, pp. 19-20.

<sup>116</sup> É a nota tese de Nietzsche que vê a tragédia como o momento de síntese supremo entre o dionisíaco e o apolíneo, amplamente desenvolvida em seu: F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Adelphi, Milano, 1972.

o rigor mortis do pensamento, não pode ter outro resultado senão o desesperado anseio por um renascimento de Dioniso, ou seja, não pode fazer outra coisa senão se consumir no fantasmático retorno de uma filosofia da plenitude da vida, algo que foi mais ou menos a obsessão geral de grande parte da filosofia do século XX e além. Agora, seguindo o percurso que está sendo traçado, a relação fundamental não é tanto entre Dioniso e Apolo, porque, olhando bem, é Atena, a deusa cujo corpo está inteiramente coberto e protegido por um escudo circular<sup>117</sup>, a figura central, especialmente se colocada em contraposição à de Polifemo. É a deusa virgem que matou o imponente ciclope, embora não com as próprias mãos, mas por meio de Odisseu. A coruja, animal sagrado de Atena, que simboliza a sabedoria e o conhecimento, da qual Hegel faz a imagem da filosofia que se ergue apenas ao cair do sol, é a antítese de Polifemo e de seu monóculo redondo e ancestral, incapaz de objetivação e de distanciamento. Mas, ao contrário do que pensa Hegel, neste caso a coruja não é a imagem do pensamento que apreende o tempo histórico quando este chega ao seu próprio cumprimento – segundo a famosa imagem apresentada pelo filósofo em *Elementos da Filosofia do Direito* –, pois é antes um olho que uniformiza, uma subsunção do mundo no disco ocular em perspectiva, de cima. O ponto central é que a coruja não tem a ver com o depois que se deixa capturar pelo pensamento, mas com o alto que produz o plano do mundo. O aspecto relevante não reside unicamente no fato de que, como aves de rapina noturnas e criaturas da escuridão, as corujas são capazes de ver na noite, mesmo a longas distâncias, porque, mais do que isso, deve-se acrescentar que não apenas veem um mundo que não é o mundo que todos os mortais veem durante o dia, ou seja, não é o mundo da experiência comum, mas além disso o veem de cima, não à altura dos olhos do homem comum que experimenta os lugares. Em projeção horizontal, em virtude da verticalidade, o mundo torna-se

---

<sup>117</sup> W. Otto, *Gli dei della Grecia. L'immagine del divino nello specchio dello spirito greco*, Trad. di Giovanna Federici Airoidi, Adelphi, Milano, 2004, p. 50.

para a coruja uma superfície sobre a qual fazer deslizar o próprio olho, cuja pupila pode se expandir até alcançar a figura de um disco do qual o mundo se torna imagem especular.

As histórias narradas sobre o mito de Atena também são fortemente indicativas. Algumas lendas, como relatado por Robert Graves, indicam em Atena uma deusa nascida não de Zeus, mas de um gigante chamado Pallade, de quem a deusa arrancou as asas e as aplicou em suas próprias costas<sup>118</sup>; de qualquer forma, a presença das asas retorna. Na *Teogonia* de Hesíodo, Atena não vem ao mundo pelo processo normal de concepção e nascimento, mas sai da cabeça de Zeus, já armada, adulta e coberta de ouro. Platão também, no *Crátilo*, retorna à etimologia do nome da deusa A-theo-noa, ou seja, literalmente, da mente de Zeus. O epíteto que Hesíodo usa para Atena é *glaucopide*<sup>119</sup>, ou seja, de olhos azuis ou brilhantes. É interessante notar, entretanto, como o termo grego *glaux* significa coruja, e portanto a tradução poderia ser também «a deusa dos olhos de coruja»<sup>120</sup>. Diz-se nos mitos que Atena inventou, entre outras coisas, o arado, o navio e a ciência dos números, e que nas disputas trabalhava para nivelar os contrastes e resolver as disputas. É evidente que Atena é a deusa que governa os processos de planejamento, ou seja, trabalha para que as desconexões e profundidades sejam subsumidas sob a égide de uma estrutura de superfície plana. Até o mar, se navegado, torna-se uma tábua, sobre a qual se pode viajar ignorando seus abismos, assim como o arado uniformiza a terra para torná-la pronta para a semeadura. Poseidon, adversário de Atena, é o deus das águas das profundezas remotas, do oceano informe e das ondas assustadoras, mas também dos terremotos e de todos os fenômenos sísmicos, tanto que seu epíteto era *enosíchthon* ou *ennosígaios*, ou

---

<sup>118</sup> R. Graves, *I miti greci*, traduzione di D. Tettamanzi, Longanesi, Milano, 1986, pp. 64 e sgg.

<sup>119</sup> Esiodo, *Teogonia*, 888.

<sup>120</sup> K. Kerényi, *Gli dei e gli eroi della Grecia. Il racconto del mito, la nascita della civiltà*, il Saggiatore, Milano, 2009, p. 107.

seja, aquele que, como diz Hesíodo, cinge e sacode a terra, e assim aparece frequentemente nas escrituras de Homero. Se lido assim, então a contraposição das duas divindades, na Odisseia, está a indicar a grande revolução que conduz o globo a se transformar em terra, a esfera em superfície, e com tal operação torna-se necessário o achatamento bidimensional de toda a riqueza natural dos lugares; nada mais de alturas e nada mais de profundidades, tudo deve se entregar à tomada da tábua e do esquadro, tudo deve ser medido, tudo compreendido pelo olhar cartográfico.

Em relação a isso, parece indicativo relatar a história de Eritônio, que nas diferentes versões mitológicas pode variar substancialmente, mas que, em uma das variantes mais conhecidas, contada por Higino<sup>121</sup>, envolve Atena e Hefesto. Segundo o mito grego, Atena não queria ter nada a ver com o casamento ou com o que podemos chamar de amor romântico, e, portanto, recusava todos os pretendentes. Poseidon – ainda irritado pelo fato de que a cidade de Atenas não lhe foi consagrada, mas sim a Atena –, enganou Hefesto dizendo que a deusa iria até ele para amá-lo, com a desculpa de pedir-lhe que fabricasse novas armas. Assim, Hefesto, ao vê-la, tentou possuí-la à força, e da luta parte da semente do deus caiu na perna da deusa, que, horrorizada, pegou um pano de lã e, ao se limpar, jogou-o no chão, fecundando a terra. Assim nasceu Eritônio, mítico rei de Atenas, que a Mãe Terra não quis reconhecer, declinando toda responsabilidade por sua criação e educação, e assim Atena o criou como seu filho. Também neste conto, um pano é central, desta vez de lã, graças ao qual a deusa terra gera um filho que, no entanto, não pode reconhecer como seu, porque concebido com a mediação de um elemento bidimensional (o pano), e justamente por isso só pode ser filho adotivo de Atena.

Agora, as primeiras Dracmas atenienses, datadas do século VI a.C., começam a circular, no modelo da Jônia – com representações de Atena na frente e da coruja no verso. A circulação da moeda em Atenas, estreitamente

---

<sup>121</sup> Igino, *Favole*, 166.

ligada ao mito de Eritônio – com os emblemas da deusa do arado e do cálculo e de seu animal na face lisa das moedas –, é o sinal efetivo da equivalência geral das coisas que começam a se transformar em mercadorias, assim como da moeda que se torna o sinal geral e uniforme do valor. Ao uso natural de que Aristóteles fala na *Política*, já se junta a ideia de que o sistema completo das coisas só pode existir na relação de valor ou na troca com outro bem que assume valor de mercadoria. Tanto o primeiro mapa, o de Anaximandro, quanto a moeda provêm praticamente do mesmo lugar, das regiões ocidentais da atual Turquia, lugar de onde Günter Neumann sustentou que também provinha Atena, sendo assim uma divindade de origem da Lídia<sup>122</sup>. A moeda, seguindo um percurso histórico e geográfico que começa na Lídia, e através de um processo tortuoso e complexo, chega à costa da Ásia Menor, encontrando finalmente em Mileto um ponto privilegiado para sua passagem a Atenas<sup>123</sup>. Em relação a isso, além da mesma origem geográfica, é possível sustentar a tese segundo a qual, o mapa e a moeda, nascem a partir da mesma lógica, respondendo a uma necessidade idêntica de transformação. Em relação a isso, mesmo que se refira a contextos completamente diferentes, Georg Simmel, em

---

<sup>122</sup> G. Neumann, «*Der Lydische name der Athena*», *Kadmos*, n.6, 1967, pp. 80-87.

<sup>123</sup> A moeda, ao seguir um percurso histórico e geográfico que começa na Lídia e, através de um processo tortuoso e complexo, chega posteriormente à costa da Ásia Menor, encontrando finalmente no porto comercial de Mileto um local privilegiado para a sua passagem até Atenas. A evolução e a importância da moeda no mundo grego antigo foram objeto de numerosos estudos acadêmicos, que exploram desde os aspectos econômicos até as implicações sociais e políticas dessa transformação. Remete-se aos textos: J.G. Milne, *Greek and Romans coins*, Kethuen & Co., London, 1939; D. M. Schaps, *The Invention of Coinage and the Monetization of Ancient Greece*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 2004; R. Seaford, *Money and the Early Greek Mind: Homer, Philosophy, Tragedy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004; A. Mastrocinque, *Monetazione e propaganda politica: aspetti della coniazione in Grecia e a Roma*, Giappichelli, Torino, 1991; A. Panini, *Storia della moneta in Grecia*, Il Mulino, Bologna, 1996; M. S. de Marinis, *La moneta e l'economia del mondo antico*, Laterza, Roma-Bari, 2001; U. Westermann, *Geschichte des Geldes im Altertum*, Springer, Berlin, 1993; M. Amarante, *Moeda e Economia na Grécia Antiga*, Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005; J. de Souza, *A Moeda na Grécia Antiga: Função e Evolução*, Edições 70, Lisboa, 2010; F. B. de Azevedo, *Economia e Sociedade na Grécia Antiga*, Zahar, Rio de Janeiro, 2008.

*Die Großstädte und Das Geistesleben*, ao analisar as metrópoles contemporâneas, destaca como a moeda e o intelecto são estruturalmente ligados, porque a ambos é comum a «neutralidade objetiva com que tratam homens e coisas»<sup>124</sup>. Atena é a grande figura que domina o mundo grego – deusa da sabedoria na acepção do cálculo e da estratégia, ou seja, portadora de uma visão que não é cegueira, ao contrário do deus Ares, mas é medida –, cujo olho redondo lê e governa a partir de uma perspectiva do alto, a voos de pássaro, mas à medida do deus, e na cuja figura resulta central uma tensão à equivalência. É possível pensar então que o plano já se torne, a esta altura, o transcendental a partir do qual implantar a racionalidade móvel dos discursos, e, se assim fosse, significaria que o processo que leva à concepção do mapa e aquele que leva ao nascimento da moeda têm a mesma forma, não apenas a mesma origem geográfica, mas até mesmo, como sustenta Farinelli, não sejam exatamente a mesma coisa<sup>125</sup>.

#### 9. Parmênides: o ser como espaço puro

A morte é um problema para os faraós, não para a democracia. O desaparecer ou o dissolver-se são justos, na medida em que permitem a alternância, como escreve Anaximandro *kata tēn tou chronou taxin* (segundo a ordem do tempo). A variação rítmica não é dominada por nenhum elemento, não é marcada por nenhuma soberania perpétua. Para situar-se à altura de tal pensamento, é necessário realizar intelectualmente um gesto de pura abstração lógica: é preciso pensar o espaço indeterminado igual para todos, o *apeiron*, como princípio não empírico, mas puramente lógico. Não há homens cheios da *arete* antiga, o homem torna-se o cidadão da *polis*, ou seja, o hoplita, segundo

---

<sup>124</sup> G. Simmel, *Le metropoli e la vita dello spirito* (1903), ed.it. Paolo Jedlowski, Armando editore, Roma, 2009, p. 38.

<sup>125</sup> F. Farinelli, *La crisi della ragione cartografica*, cit., in particolare il paragrafo *La mappa è la moneta*, pp. 28-29.

as novas táticas de combate gregas. Soldado da infantaria e não do carro, que deve saber se uniformizar ao bloco, operar em sintonia com todos os outros, mover-se em uníssono, enfrentar o inimigo em grupo, disposto segundo uma ordem que deve resistir. Deve lutar com seus camaradas como se fosse um só corpo com eles, sem exagerar, sem se deixar capturar pela *hybris*, sem perder a justa medida. Sustentar o choque da batalha permanecendo nas fileiras, o hoplita deve saber se controlar e não exceder no combate como um herói homérico. O combatente não é mais o exterminador dos inimigos que realiza façanhas ousadas, desdenhando o perigo, mas é o soldado que não rompe as fileiras e sabe lutar permanecendo em seu lugar, ao lado de seus semelhantes. Admitir um indeterminado do qual tudo o que é limitado depende, sem reduzir tal plano ao dos entes, significa, em essência, pensar a igualdade ou equivalência dos entes, do seu aparecer e desaparecer, do seu agregar-se e perder-se<sup>126</sup>.

O filósofo italiano Emanuele Severino pensou a loucura do Ocidente como enraizamento histórico e conceitual daquele pensamento que considera todas as coisas destinadas a passar. Vem-se do nada e vai-se para o nada, sem escapatória. Segundo sua visão, o tempo do devir faz tudo desaparecer diante da potência mortal que coloca algo na equivalência com o nada. O caminho da filosofia é então interpretado como uma vicissitude metafísica em que o ser das

---

<sup>126</sup> Sobre isto remete-se aos textos: K.W. Welwei, *La polis*, Il Mulino, Bologna, 1988, e em particular: *La tattica della falange e la crisi del dominio aristocratico*, pp. 101-107; G. Brizzi, *Le guerrier de l'antiquité classique*, éditions du Rocher, Monaco, 2004; D. Kagan, G.F. Viggiano, *Men of bronze. Hoplite warfare in Ancient Greece*, Princeton University press, Princeton and Oxford, 2013; V. D. Hanson, *The Western Way of War: Infantry Battle in Classical Greece*, University of California Press, Berkeley, 1989; J. E. Lendon, *Soldiers and Ghosts: A History of Battle in Classical Antiquity*, Yale University Press, New Haven, 2005; L. Braccisi, *Guerre e conflitti nel mondo greco*, Il Mulino, Bologna, 2004; G. De Vito, *La guerra in Grecia: dall'oplita al legionario*, Laterza, Roma-Bari, 2010; H. van Wees, *Griechische Kriegsführung im Zeitalter der Hopliten*, Steiner Verlag, Stuttgart, 2000; J. P. de Souza, *A Arte da Guerra na Grécia Antiga*, Edições 70, Lisboa, 2008; R. Barcellos, *A Guerra e a Política na Grécia Antiga*, Editora PUC-Rio, Rio de Janeiro, 2015.

coisas «é o seu não ser um nada» mas, ao mesmo tempo, pelo qual «o ente, como tal, é nada»<sup>127</sup>. Contradição em que o pensamento ocidental permaneceu preso, e como consequência disso nada mais pode fazer senão agir segundo uma contínua e reforçada agressão ao ente, que se realiza em toda a sua potência desencadeada no mundo da técnica, como reino do niilismo metafísico. Partindo de tais premissas, Severino se move sobre um terreno segundo o qual o único ato do pensamento capaz de repensar profundamente as categorias ocidentais, e interromper assim o ciclo niilista, é o radical e incondicional «testemunho da verdade do ser»<sup>128</sup>, que de modo algum pode ser reconduzido ao nada. Também a libertação do homem contemporâneo para Severino não é outra coisa senão a rejeição incondicional de «qualquer estrutura imutável que [...] se constitui como a dimensão que contém em si todo o existente»<sup>129</sup>. Agora, embora frequentemente Severino seja interpretado como uma espécie de Parmênides do século XX, mais corretamente, seu pensamento, embora reconheça ao filósofo de Eleia ter sabido manter fixa a verdade segundo a qual o ser é, permite, porém, fatalmente, também implantar o que será o niilismo da técnica: «é possível dizer que um vínculo essencial une o pensamento de Parmênides à civilização da técnica»<sup>130</sup>. Isso porque as determinações do mundo não têm qualquer vínculo de necessidade nem com o ser nem com o nada, mas são abandonadas a um status fantasmático de aparência desprovida de estabilidade e de ciência (*epistême*). O domínio do devir coincide então com um estatuto do ente que é o de oscilar ontologicamente entre o ser e o nada, entregando o algo à potência desesperada da produção e do planejamento técnico total. Desse modo, permitiu-se que o

---

<sup>127</sup> E. Severino, *Essenza del nichilismo* (1982), Adelphi, Milano, 2005, p. 195.

<sup>128</sup> Ivi, p. 197.

<sup>129</sup> E. Severino, *La filosofia futura. Oltre il dominio del divenire* (1989), BUR, Milano, 2014, p. 65.

<sup>130</sup> Ivi, p. 52.

mundo se tornasse uma «casa de fantasmas», porque se o universal está apenas e exclusivamente no conceito, o individual é abandonado à pura mortalidade. Portanto, a ontologia severiniana busca alcançar a ideia segundo a qual o ser é «imutável não enquanto universal, mas enquanto ser», ou seja, em todos os seus aspectos, desde a «sua mais irrepitível individualidade não menos do que o universal»<sup>131</sup>. Em virtude de tal operação, cada ente é ser, na medida em que não pode ser nada, mas pode apenas ausentar-se em relação ao tempo.

No discurso que tenta-se conduzir aqui, que vê na origem da filosofia também e sobretudo o esforço de repensar a espacialidade a partir do desmantelamento da estrutura construída em torno do Palácio e da plenitude natural de qualidade do lugar, os entes só podem ser pensados como sujeitos ao ritmo da alternância, segundo um sistema circular ou esférico que considera as determinações como equivalentes e não essenciais para a articulação do todo, exceto pelo seu valor de entidades que insistem no mesmo plano, que por nenhuma razão pode ser assimilado a elas. Aqui o elemento essencial é o espaço, não o tempo. Quando Parmênides fala do ser, ele diz que é «não gerado, imperecível, inteiro, de um único gênero, intrépido e perfeito; nem foi uma vez nem será uma vez, pois é agora, tudo junto, um, contínuo»<sup>132</sup>. Se continuarmos a leitura do fragmento, vemos que o ser não é «nem divisível, pois é todo igual a si mesmo; nem há nele um mais aqui, que lhe excluiria a continuidade, nem um menos ali; mas tudo está cheio de seres»<sup>133</sup>, e de tudo isso Parmênides pode finalmente concluir que, portanto, «é todo contínuo; de fato, ente a ente se aproxima»<sup>134</sup>. E se o problema do filósofo de Eleia fosse o espaço e não o tempo, como sempre se sustenta? Seguindo seu raciocínio, encontramos o fato de que, a partir dessa estrutura, os entes não podem ser

---

<sup>131</sup> Ivi, p. 30.

<sup>132</sup> Parmenide, *Sulla natura*, 8, 3-6.

<sup>133</sup> Ivi, 8, 22-24.

<sup>134</sup> Ivi, 8, 25.

outra coisa senão as realidades físicas que têm lugar dentro do ser. Está escrito, de fato, que:

haverá nomes para tudo o que está nele, tantos quantos os homens atribuíram às coisas, acreditando-os verdadeiros: ter nascimento e também perecer, ser e também não ser, mudar de lugar e mudar de cor luminosa. Mas, visto que há um limite, é perfeitamente completo em todas as partes, à massa comparável de uma esfera redonda<sup>135</sup>.

Parmênides nos diz que, para enquadrar corretamente o mundo físico, é necessário pensar em um substrato, de uma ordem totalmente diferente do mundo físico, e, portanto, unicamente acessível através do caminho do *logos*, pois seu conhecimento é completamente inacessível aos sentidos.

A relação entre os dois está, portanto, sob o signo de uma descontinuidade lógica, gnosiológica e ontológica que problematiza a relação entre o que é físico e o que é real. Parmênides se coloca assim na mesma linha de pensamento de Anaximandro, mas avançando decisivamente na direção em que o substrato deve ser pensado como forma abstrata, portanto fechada, e não como *apeiron*. O ser de Parmênides é puramente identificável graças a um ato de pensamento, que, conseqüentemente, exclui a redução desse ser à mesma matéria das coisas. Como notou Giorgio de Santillana, em Parmênides,

se interpretarmos o termo «Ser» não como uma misteriosa potência verbal, mas como uma palavra técnica que designa algo que o pensador tinha em mente, mas ainda não podia definir, e substituímos por x no contexto da argumentação de Parmênides, será fácil ver que há outro conceito, e apenas um, que pode ser colocado no lugar de x sem dar origem a contradições em qualquer ponto do texto; esse conceito é o puro espaço geométrico<sup>136</sup>,

Quando o filósofo de Eleia fala do homem como *dikranos*, ele se refere à duplicidade de sua visão. Por um lado, o homem é capturado pela dimensão do

---

<sup>135</sup> Ivi, 8, 37-41.

<sup>136</sup> G. de Santillana, *Le origini del pensiero scientifico*, cit., pp. 130-131.

visível, no contexto dos signos, colocando-se assim em busca de significado, podendo apenas observar gerações e ocasos segundo um ciclo e um ritmo dos quais pode apenas ser espectador. Por outro lado, ele percebe a não substancialidade dessa ordem, buscando algo que transcende essa dimensão, sem, no entanto, negá-la inteiramente. Os sentidos então cedem lugar a uma visão divina, modulada em outras frequências, em busca do que permite acessar um espaço mais radical e irreduzível ao aparecer, capaz não de anulá-lo, mas de compreendê-lo. Nesse sentido, *epistême* para Parmênides não é o eterno que, por correção lógica, configura o imperecível do que é; é a impensabilidade do não-espaço, é a identidade de pensamento e ser na medida em que tudo o que se mostra só pode pressupor um substrato inacessível à visão sensível, porque está situado na coincidência de ser e pensamento, pelo qual todo ato cognitivo só pode ser conduzido exclusivamente à sombra da identidade de pensamento e puro espaço geométrico. Na linguagem de Parmênides, então, «a realidade física [...] não é uma ilusão, é o que "ocupa lugar" no espaço geométrico e o ocupa de modos mutáveis que não podem ser justificados rigorosamente»<sup>137</sup>. O devir não deve ser negado, como sempre se pensou, mas justificado a partir de um substrato comum sobre o qual todas as modalidades do movimento se dão, funcionam e agem.

Esse discurso relativo ao esforço ontológico grego, como escreveu Vernant, não faz sentido referi-lo a uma atemporalidade especulativa contrária ao visível por princípio, porque tal esforço está inserido na moldura de uma radical reconfiguração dos arranjos gerais da vida e de uma nova espacialidade a partir da qual elaborar o habitar da pólis. Com a progressiva transformação da sociedade arcaica em uma predominantemente agrícola primeiro e comercial depois, ao direito arcaico fundado na *thémis* sucede o «direito, potencialmente e essencialmente democrático, da *dike*», palavra que permanece

---

<sup>137</sup> Ivi, p. 139.

substancialmente obscura, mas que remete, em seu significado geral, ao «conceito de igualdade»<sup>138</sup>.

Parmênides, que, como nos lembra Diógenes Laércio, foi, entre outros, aluno de Anaximandro, além de ter sido o primeiro a pensar que a Terra fosse esférica<sup>139</sup> – tanto por razões de simetria quanto pela observação de que durante os eclipses lunares a sombra projetada pela Terra era circular, sem margem de erro –; foi filósofo «venerável e terrível», legislador e governante de Eleia, não desacreditou o aparecer e nem rejeitou o movimento, mas tentou fundar uma socialidade com bases espaciais congruentes às transformações em curso do novo universo nascente. Nesse sentido, o “cientista”, o filósofo e o jurista são de fato a mesma coisa. A visão parmenidiana não interrompe o devir, mas pensa o puro espaço geométrico como superior a ele: é o *koinón* que não se identifica com nenhuma coisa, mas sem o qual as coisas não poderiam se manifestar.

O fato saliente da democracia da *pólis* está não tanto na estrutura assemblear da deliberação pública, mas sim no sistema articulado de rotação dos cargos. Evitava-se assim qualquer forma de concentração obstinada de poder que não se enquadrasse numa ordem segundo a qual a influência de indivíduos ou grupos podia impor-se ou declinar, mas é o plano da isonomia que deve estar sempre vivo, para que os mecanismos da *pólis* democrática possam funcionar

---

<sup>138</sup> G. Fassò, *L'esigenza esiodea di una legislazione razionale e umana*, in *L'origine dello stato nella Grecia antica*, a cura di F. Codino, Editori Riuniti, Roma, 1975, p.101.

<sup>139</sup> Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, cit., IX, 21.

justamente segundo a medida da alternância contínua<sup>140</sup>. Em suma, o específico da pólis não reside exclusivamente na sua estrutura assemblear para a deliberação pública, mas sobretudo no sofisticado sistema de rotação dos cargos. Esse sistema foi concebido para evitar qualquer forma de acúmulo persistente de poder que pudesse escapar ao controle de uma ordem em que a influência de indivíduos ou grupos pode emergir e declinar ciclicamente de modo destrutivo. Fundamental é que a isonomia, a igualdade de direitos e deveres, permaneça constantemente ativa, pois é justamente por meio dela que os mecanismos da pólis democrática podem operar eficazmente, regulados pela contínua alternância dos cidadãos nos cargos de governo. Esse princípio de rotação não só visava prevenir o surgimento de oligarquias ou formas de domínio coercitivo, mas também garantir que o governo da pólis permanecesse fiel aos princípios fundamentais da igualdade e da participação cívica, em uma modalidade diferente da radical desproporção de pesos na gestão do poder.

---

<sup>140</sup> O estudo da democracia e da alternância de poder no mundo antigo é um campo vasto e multifacetado que abrange diversas disciplinas, incluindo história, filosofia, ciência política e sociologia. A democracia ateniense é frequentemente vista como o modelo clássico de governo democrático, caracterizado por uma participação direta dos cidadãos e por mecanismos de alternância de poder que evitavam a concentração do poder em mãos de poucos. No entanto, as práticas democráticas e as ideias de alternância de poder variavam significativamente entre diferentes cidades-estado e períodos históricos. A seguir, uma bibliografia extensa que cobre uma ampla gama de perspectivas sobre este tema crucial. Sobre isto refere-se aos textos: P. J. Rhodes, *Athenian Democracy*, Oxford University Press, Oxford, 2004; J. Ober, *Democracy and Knowledge: Innovation and Learning in Classical Athens*, Princeton University Press, Princeton, 2008; M. H. Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes: Structure, Principles, and Ideology*, University of Oklahoma Press, Norman, 1991; J. Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*, Princeton University Press, Princeton, 1989; L. Canfora, *La democrazia. Storia di un'ideologia*, Laterza, Roma-Bari, 2004; S. Settis, *Democrazia in Occidente*, Einaudi, Torino, 1995; M. Bettalli, *La democrazia ateniese*, Carocci, Roma, 2002; C. Meier, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1980; K.-W. Welwei, *Die griechische Polis: Verfassung und Gesellschaft in archaischer und klassischer Zeit*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1998; P. Lévêque, *Les institutions de la Grèce antique*, Presses Universitaires de France, Paris, 2000; R. G. A. Alves, *Filosofia e Democracia na Grécia Antiga*, Loyola, São Paulo, 2003; M. A. da Silva, *Democracia e Cidadania na Grécia Antiga*, Edições 70, Lisboa, 2005.

Dessa forma, cada cidadão tinha a oportunidade de assumir responsabilidades políticas e contribuir ativamente para a gestão dos assuntos públicos, sem o risco de uma estratificação permanente que pudesse distorcer ou minar o sistema geral. Vai sem dizer que o sistema antigo que definimos como democrático é totalmente diferente do moderno, como escreveu Bernard Manin em *Princípios do Governo Representativo*, de fato, a assembleia não era tudo, muitos poderes lhe eram excluídos, assim como os cargos eram frequentemente decididos por sorteio, algo totalmente ausente no mundo moderno<sup>141</sup>. O único que compreendeu a real amplitude desse discurso foi Nietzsche, que de fato entendeu perfeitamente os pressupostos e as implicações democráticas, rejeitando-as. O mundo por trás do mundo é o reino dos valores democráticos, do hoplita, do cidadão, da isonomia que destrói a potência individual, ontológica, natural, em nome de uma igualdade pressuposta como princípio. A pólis democrática necessita da abstração cartográfica e geométrica, e nenhuma síntese é mais possível porque tudo já está refletido no olho de Atena: cálculo, guerra justa, cultivo, navegação, e a pura equivalência por trás de cada lugar reduzido a um nome, mas isso nunca significa esvaziamento da natureza; a contradição estabelecida pela sofística entre *physis* e *nomos* – que nenhum sofista resolve da mesma maneira – nunca consegue realmente se fazer mundo, nem tampouco avançar a tese de que a nova geometria política da igualdade deve ser sobreposta de modo integral a uma natureza de fato inservível<sup>142</sup>.

#### 10. Aristóteles e os dois valores

A nova organização da pólis, a moeda e o mapa necessitam de um transcendental espacial que permita seu funcionamento, e nessa lógica, tanto a

---

<sup>141</sup> B. Manin, *Principi del governo rappresentativo*, traduzione di Valeria Ottonelli, Il Mulino, Bologna, 2010, p. 11.

<sup>142</sup> M. Bonazzi, *I sofisti*, Carocci editore, Roma, 2015, pp. 83-114.

pólis democrática quanto a tabela e o mapa têm valor apenas à luz do puro espaço geométrico, entendido como uma dimensão retirada do discurso, isotrópica, isomórfica e homogênea. Puro porque é a condição de todo discurso físico e jurídico, plano abstrato e homogêneo, que se torna, por um lado, produção jurídica e política do território da pólis, e por outro, produtor do valor-mercadoria econômico.

Aristóteles foi o primeiro, em *Política*, a notar que toda propriedade é passível de um duplo uso<sup>143</sup>. Dessa forma, ele introduziu o que Marx, muitos séculos mais tarde, em *Para a Crítica da Economia Política*, definiu como duplicidade intrínseca a toda mercadoria, dividida em si mesma em um valor de uso e um valor de troca<sup>144</sup>. De qualquer forma, permanece entre os dois um abismo intransponível, pois Aristóteles não pode conceber um bem nos termos de mercadoria, porque, apesar dos discursos anteriormente conduzidos, ele desconhece totalmente o plano liso e homogêneo que os modernos chamam de mercado, a partir do qual se pensa a equivalência geral que traduz a natureza em valor. E além de qualquer leitura que busque colocar o mundo grego e o mundo moderno em uma linha de aproximação e continuidade fundamental<sup>145</sup>,

---

<sup>143</sup> Aristotele, *Politica*, I, 5.

<sup>144</sup> K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, a cura di A. Basso, Editori Riuniti, Roma, 1974.

<sup>145</sup> Posição sustentada, entre outros, por Lucio Russo em *La rivoluzione dimenticata. Il pensiero scientifico greco e la scienza moderna*, Feltrinelli, Milano, 1996; por uma visão ampla sobre este tema, refere-se aos textos: E. Grant, *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages: Their Religious, Institutional and Intellectual Contexts*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996; D. C. Lindberg, *The Beginnings of Western Science: The European Scientific Tradition in Philosophical, Religious, and Institutional Context, 600 B.C. to A.D. 1450*, University of Chicago Press, Chicago, 2007; R. N. Swanson, *The Twelfth-Century Renaissance*, Manchester University Press, Manchester, 1999; J. Le Goff, *La civilisation de l'Occident médiéval*, Arthaud, Paris, 1964; P. Duhem, *Le Système du Monde: Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, Hermann, Paris, 1985; A. Zimmermann, *Die Mittlere und Neuere Philosophie*, WBG, Darmstadt, 1998; P. Rossi, *Clavis universalis: arti e scienze nella seconda scolastica*, Il Mulino, Bologna, 1983; É. Gilson, *La philosophie au Moyen Âge*, Payot, Paris, 1944; A. Franco Jr., *A Idade Média: O Nascimento do Ocidente*, Brasiliense, São Paulo, 2001.

permanece então impossível estabelecer realmente esse nexos, porque o mundo grego, embora, como vimos em Anaximandro e Parmênides, tenha se movido ao longo de uma diretriz matematizante com um grau de abstração não mais capaz de manter-se vinculado às necessidades do senso comum geral. Em relação a essa tradição, Aristóteles teve a tarefa de reconduzir o discurso da matemática para a biologia, e contra o que eram consideradas vãs sofisticações, Aristóteles colocou no centro a «razão plausível»<sup>146</sup>, das distinções e das qualidades, dos fins e da variedade, contra o rigor severo e a abstração formal. Aristóteles não pensa mais a partir do espaço puro, mas a partir do valor natural e do lugar, entendidos na sua pregnância ontológica. Em relação a isso, como escreveu Paolo Aldo Rossi, a filosofia do estagirita deve ser lida como a elevação de uma «barreira entre naturalia e artificialia»<sup>147</sup>. Mas mais do que isso, tal diferenciação deve ser enquadrada a partir de uma ideia de natureza em contraste com a dos pré-socráticos e que não tem nada a ver com a que será a matematização operada pela ciência galileana do século XVII; *physis* – diferentemente também dos pré-socráticos – deve ser entendida, para Aristóteles, como natureza sensível «em que a forma permanece o princípio dominante»<sup>148</sup>. Além disso, sob esse aspecto, a natureza é identificada como paradigma, ou seja, como modelo ao qual o homem deve aderir, a fim de não produzir um artificial que esteja em contradição com suas leis. Desta forma, a ação do homem deve se conformar ao plano natural, que deve, portanto, ser assumido com a força de um «valor normativo»<sup>149</sup>. Como escreve na *Metafísica*, para Aristóteles a natureza é «a substância das coisas que possuem

---

<sup>146</sup> G. de Santillana, *Le origini del pensiero scientifico*, cit., p. 287.

<sup>147</sup> P. A. Rossi, *Metamorfosi dell'idea di natura e rivoluzione scientifica*, VirtuosaMente, Aicurzio (Mb), 2014, p. 68.

<sup>148</sup> G. Reale, *Aristotele e il primo Peripato in Storia della filosofia Greca e Romana*, Bompiani, Milano, 2006, p. 105.

<sup>149</sup> L. Ruggiu, *Genesi dello spazio economico*, Guida, Napoli, 1982, p. 69.

o princípio do movimento em si mesmas e por sua própria essência»<sup>150</sup>, ou seja, a *physis* é algo que age dentro dos entes, como movimento espontâneo que tende a algo específico que se configura como fim ou propósito do movimento. Este é o motivo pelo qual Hans Welzel pode escrever que «o modelo mental dessa concepção [de Aristóteles] é tirado tanto do devir orgânico quanto da ação orientada para um fim»<sup>151</sup>. Assim, a natureza é propriamente algo que está dentro dos entes e existe como princípio do seu movimento que não necessita de causas externas, seguindo, em vez disso, um curso espontâneo, que os homens podem apenas ajudar e acompanhar. Agora, como escreve Ruggiu:

o que indicamos com o termo "movimento" e que traduz os dois significados que Aristóteles frequentemente usa de maneira indiferenciada e quase como sinônimos, e que são *kynesis* e *metabolé*, abrange em si todas as diferentes formas de movimento – geração e corrupção, alteração, crescimento e diminuição, translação – e isso, respectivamente – adotando as categorias como esquema de referência –, o movimento segundo a substância, aquele segundo a quantidade ou a qualidade ou o lugar<sup>152</sup>.

Heidegger nos lembra que em Aristóteles há muitos modos em que se dá o movimento, justamente porque ainda não foi realizada a substituição do conceito de *topos* pelo de *Setzung*, ou seja, de pura posição calculável<sup>153</sup>. O movimento ao qual Aristóteles se refere é aquilo pelo qual, na ausência de intervenção de causas externas, cada ente tende ao seu lugar natural, assim como o fogo naturalmente procura o alto e a terra naturalmente procura o

---

<sup>150</sup> Aristotele, *Metafisica*, 4, 1015a, 14.

<sup>151</sup> H. Welzel, *Diritto naturale e giustizia materiale*, ed.it. a cura di Giuseppe De Stefano, Giuffrè, Milano, 1965, p. 43.

<sup>152</sup> D. Ruggiu, *Introduzione alla fisica di Aristotele*, in Aristotele, *Fisica*, a cura di D. Ruggiu, Laterza, Roma-Bari, 1995.

<sup>153</sup> Cfr., M. Heidegger, *Seminari*, cit., pp. 122-125.

baixo. A natureza, nesse sentido, enquanto substância de um ente, é então movimento em direção a, que se impõe como necessidade, ou seja, é de fato algo que se opõe à *proairesis*, à deliberação do homem, configurando-se, por esse motivo, como algo que o homem pode no máximo acompanhar e estimular com a técnica, e em nenhum caso subverter. «Em geral, a arte completa aquelas coisas que a natureza é incapaz de realizar, enquanto às vezes a arte imita a natureza»<sup>154</sup>. Ainda na *Física*, Aristóteles utiliza o termo *topos* quando precisa descrever que os entes se encontram em um *onde*, e mesmo quando se refere aos entes matemáticos, nunca utiliza um conceito que possa de alguma forma remeter ao puro espaço geométrico, fazendo referência à posição que ocupam em relação ao observador. «Até mesmo os entes matemáticos: esses não ocupam <por si só> um lugar, e no entanto, têm uma direita e uma esquerda, em relação à posição em que se encontram em relação a nós»<sup>155</sup>.

A concepção grega que se impõe com Aristóteles é, enfim, dominada pela relação entre lugar e valor natural, e o substrato como puro espaço geométrico pensado por Parmênides é criticado e posto de lado, em nome do universal entendido como conceito e como bem ao qual todas as coisas tendem como sua realização mais elevada. Tanto é assim que, em relação a essa questão, será o próprio Aristóteles a se posicionar decididamente contra o conceito de vazio, porque este só pode ser pensado como «lugar sem corpo»<sup>156</sup>. Isso porque cada coisa deve tender ao seu lugar natural como fim do seu movimento, de qualquer maneira que este seja entendido. Eliminando o nexos entre lugar e fim e pensando então o espaço puro, toda a teleologia aristotélica resultaria sem sentido. Lugar não é espaço, e o pensamento grego, no seu compêndio máximo representado por Aristóteles, não admite a abstração pura de qualquer

---

<sup>154</sup> Aristotele, *Física*, 199a, 15.

<sup>155</sup> Aristotele, *Física*, 208b, 22-25.

<sup>156</sup> Ivi, 27.

qualidade, não há um plano uniforme, assim como está ausente a absoluta equivalência e quantificação do real.

Portanto, embora já com Anaximandro tenha se constituído aquele processo que leva à posição do plano do *logos* como condição da pensabilidade dos entes, é necessário pensar tudo isso sempre a partir de uma ideia de cosmo fechado, finito, ordenado e rico em qualidades<sup>157</sup>. Nesse sentido, tanto a moeda quanto o mapa gregos não são conversores universais de valor e não são pensados como tal. Estão, em vez disso, totalmente imersos em uma constelação que não permite tal passagem, e, portanto, em relação ao moderno, não se situam simplesmente em um grau quantitativo diferente de realização desse processo, porque é, antes, seu ambiente qualitativo que é absolutamente diferente. Marx, de fato, dois milênios depois, só pode pensar a cisão da coisa-mercadoria a partir do mercado, ou seja, do plano em virtude do qual se raciocina e pensa «abstraindo totalmente de seu modo de existência natural», e, portanto, seguindo uma lógica segundo a qual «as mercadorias se equivalem em quantidades determinadas, se substituem umas às outras na troca, são consideradas equivalentes e, desse modo, representam a mesma unidade apesar de sua aparência variada»<sup>158</sup>. Percebemos que estamos claramente em uma galáxia conceitual completamente diferente, aqui há, de fato, uma unificação preliminar do espaço que permite a equivalência e o valor, algo que falta, apesar de tudo, quando se olha para o mundo grego.

Se lermos, de fato, a formulação aristotélica dada em *Política*, notamos o destaque colocado no fato de que o valor de uso coincide com um uso próprio, ou seja, respondendo à natureza da coisa, porque o fim da criação de um calçado reside inteiramente no seu ser calçado e não no seu ser trocado. Nesse relacionamento entre uso impróprio e uso próprio, emerge claramente como em

---

<sup>157</sup> Cfr., M. Vegetti e F. Ademollo, *Incontro con Aristotele. Quindici lezioni*, Einaudi, Torino, 2016. Em particular remete-se ao capítulo *Il corpo del mondo e i suoi moti*, pp. 141-156.

<sup>158</sup> K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, cit., p. 24.

Aristóteles não é central a questão da mercadoria que, ao contrário, é central para o interesse de Marx, e que não pode ser pensada fora da construção do conceito moderno de mercado. Em relação a essa estrutura, parece-me possível sustentar a tese segundo a qual a centralidade reside no uso e não na produção. Se lermos, de fato, a formulação aristotélica dada em *Política*, notamos o destaque colocado no fato de que o valor de uso de um objeto coincide com um uso próprio, ou seja, respondendo à própria natureza da coisa. Para Aristóteles, cada objeto é criado com um fim intrínseco, um *telos*, que determina sua utilidade. Por exemplo, o fim da criação de um calçado reside inteiramente no seu ser calçado e não no seu ser trocado. Esse conceito reflete uma visão teleológica em que cada coisa é definida pelo seu propósito natural e pela sua função essencial. Na relação entre uso impróprio e uso próprio, Aristóteles distingue claramente entre a utilização de um objeto segundo sua natureza intrínseca e o uso que pode derivar de uma interação econômica ou comercial. O uso próprio de um calçado é ser usado para proteger e facilitar o movimento do pé, enquanto o uso impróprio poderia ser, por exemplo, trocá-lo como mercadoria no mercado. Essa distinção destaca como, para Aristóteles, a centralidade do uso reside em responder à natureza essencial do objeto. Nesse quadro, emerge claramente que para Aristóteles não é central a questão da mercadoria, que se tornará crucial para o pensamento econômico e filosófico moderno, especialmente com Marx. Marx, de fato, coloca a mercadoria no centro de sua análise econômica e social, vendo nela a chave para entender as dinâmicas do capitalismo de seu tempo. Para Marx, a mercadoria não pode ser pensada fora da construção do conceito moderno de mercado, onde o valor de troca predomina sobre o valor de uso, transformando assim os objetos em portadores de valor econômico independentemente do seu uso concreto. Esse contraste entre Aristóteles e Marx reflete uma diferença fundamental em suas visões de mundo, mas não só, pois remete diretamente a uma incongruência radical entre o mundo antigo e o moderno. Enquanto Aristóteles privilegia o

uso natural e funcional dos objetos, vendo-os como parte de uma ordem natural e teleológica, Marx analisa a mercadoria como um elemento central do sistema capitalista, onde o valor de uso é subordinado ao valor de troca e à produção de mais-valia, algo totalmente inadequado para se referir ao mundo antigo.

Fixar essa diferença permite compreender uma das questões fundamentais pelas quais, embora o universo conceitual grego pareça ter abordado conceitos como: ciência, economia, cálculo, e embora no mundo grego estejam presentes elementos materiais como o mapa ou a moeda, capazes de sugerir a ideia de que estamos já em um mundo que antecipa e prepara o tempo moderno, é ainda mais verdadeiro que resta uma incomensurabilidade fundamental e intransponível que não permite teses continuístas, nem semelhanças entre constelações epocais que permanecem profundamente diferentes e, de fato, não assimiláveis senão por vaga analogia. Dos estudos conduzidos por Moses Finley sobre o mundo antigo, surge, de fato, que não é possível lançar sobre os antigos a sombra ideológica dos modernos, a fim de ver em seu mundo um mecanismo que funciona aproximadamente com nossas categorias conceituais. Nesse sentido, a aproximação ao mundo antigo deve ser submetida a um processo de mediação muito mais complexo, em virtude do qual se pode certamente estabelecer, preliminarmente, que o conceito grego de oikonomia não pode de forma alguma ser compreendido nas modalidades e termos da economia moderna ou contemporânea<sup>159</sup>. Além da distinção entre pólis e oikos, ou seja, do mundo externo masculino e do mundo interno feminino, com tudo o que essa dualidade implica, é verdade que já os governos gregos enfrentaram sérios problemas econômicos, mas é verdade sobretudo que os enfrentaram como «problemas imediatos, isolados, práticos, não como exemplificações de princípios mais amplos», em outras palavras, «quando Corinto precisava de uma maior quantidade de cereais da Sicília [...] o governo não elaborava um

---

<sup>159</sup> Cfr., M. Finley, *L'economia degli antichi e dei moderni*, trad.it. di I. Rambelli, Laterza, Roma – Bari, 2008.

plano quinquenal para a indústria»<sup>160</sup>. No final, depara-se com o fato de que, para Aristóteles, a pólis é um lugar natural, e o homem é naturalmente cidadão da pólis segundo a célebre definição de «animal político», que Hobbes contestará no tempo da grande transformação do século XVII. A última palavra aristotélica é que não existe o plano do puro ser, subtraído à experiência comum; não reina a geometria, há natureza, biologia. A última palavra aristotélica reside, de fato, em sua concepção que não vê a existência de um plano de puro ser, abstraído da realidade concreta e da experiência comum. Para Aristóteles, a realidade não é dominada pela geometria ou por categorias abstratas, mas é permeada pela própria natureza e pelas leis biológicas que governam os seres vivos. A pólis não é apenas uma entidade política, mas um organismo vivo que se desenvolve e se articula segundo as leis naturais que regulam a vida humana e social. Essa abordagem aristotélica oferece um contraponto significativo às visões posteriores que reduzem a pólis a uma construção puramente humana ou a uma máquina social baseada em contratos e leis artificiais, e essa diferença não permite qualquer assimilação. Aristóteles reconhece que a vida política não pode prescindir da natureza humana e de suas características biológicas e sociais, e a relação entre cosmo e pólis é perfeitamente estabelecida e operante. Portanto, a sociedade humana não é apenas uma instância de organização política, mas é parte integrante da ordem natural em que o homem encontra sua autêntica realização e felicidade. Como escreveu Carlo Galli, o espaço grego é um espaço que permanece, apesar das oscilações, aquele «cheio, objetivo, animado, organicista, complexo, hierárquico e justamente qualitativo do *Timeu* platônico»<sup>161</sup>. Assim, o espaço é algo que precede o homem, que o posiciona no cosmo, e não está à disposição do sujeito, mas, ao contrário, o coloca e posiciona, a partir de sua estrutura

---

<sup>160</sup> W. G. Forrest, *L'espansione economica: commercio e colonizzazione*, in *L'origine dello stato nella Greca antica*, cit., p.110.

<sup>161</sup> C. Galli, *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, Il Mulino, Bologna, 2001, p. 21.

natural. Nesse sentido, é bom lembrar que na filosofia platônica a vida justa do indivíduo na cidade não é dada por um contrato nem pelo trabalho, como ocorre no mundo moderno – seja ele racionalista ou dialético –, mas ocorre pelo fato de que o homem é constituído segundo uma ordem que, enquanto natural, é a mesma do cosmo. É a alma que permite a vida na cidade, porque sua estrutura interna mostra uma ordem natural, perfeitamente inscrevível na ordem da pólis, na medida em que responde à própria estrutura do ser.

### 11. A Pérsia antes e depois

Enfim, pode-se dizer que a cidade grega está inserida no cosmo, do qual deve refletir a harmonia, ainda que na contenda, e não está, entretanto, em um mapa. Pouco tempo depois que Anaximandro desenhou seu mapa discoidal da terra, de fato, a cidade de Mileto – sob a ameaça da invasão dos persas – enviou embaixadores a Esparta para pedir ajuda e tentar resistir. Os miletos queriam propor aos Lacedemônios que se colocassem à frente de uma expedição anti-persa que deveria marchar sobre a cidade de Susa e conquistá-la, a fim de deter o avanço estrangeiro. Para serem mais convincentes, os embaixadores levaram consigo uma reprodução em bronze da tábua de Anaximandro, na qual estava gravada a terra, e mostraram o plano militar indicando nela as manobras a serem realizadas e os pontos a serem alcançados para poder atacar os persas. Os espartanos, ao verem a tábua, ficaram fascinados, considerando que no papel o projeto era bom, porque a cidade de Susa, então capital do Reino Persa, parecia realmente próxima e ao alcance do ataque. No entanto, quando perguntados sobre qual era a distância real, os embaixadores de Mileto responderam que levaria mais ou menos três meses de marcha, os espartanos intimaram-nos a sair rapidamente da cidade antes do fim do dia. Apesar das tensões conceituais, o mundo e o mapa, o modelo e a realidade permaneciam duas coisas diferentes, e apesar de na mente de algum

pensador avançar a ideia de um espaço abstrato puro dentro do qual subsumir o mundo, a representação circular da terra de Anaximandro nunca se tornou um senso compartilhado da realidade, nem uma experiência compartilhada do mundo. Ninguém, ou seja, concretamente, teria feito uma guerra simplesmente avaliando um mapa.

Em 5 de fevereiro de 2003, no Conselho de Segurança das Nações Unidas, o então secretário de Estado americano Colin Powell, em certo ponto de seu discurso, começou a agitar um frasco de pó de antraz, sustentando a tese de que o Iraque estava produzindo armas de destruição em massa. Como suporte a essa acusação pública, Powell mostrou uma série de mapas nos quais estavam marcados com círculos os depósitos e as fábricas de produção de armas químicas em território iraquiano. Esses mapas, nos quais ninguém conseguia ver nada<sup>162</sup>, tornaram-se a prova de que o país de Saddam Hussein estava realmente prestes a desencadear um ataque bacteriológico global, e foram transmitidos em todo o mundo por televisões e jornais. No mês seguinte, em 20 de março, os mísseis Tomahawk americanos começaram a cair sobre Bagdá, dando início à ofensiva armada que de fato levou ao fim de Saddam Hussein. Desta vez, a Pérsia teve uma sorte diferente. Essas acusações revelaram-se posteriormente totalmente falsas, mas, entretanto, todos acreditaram em mapas geográficos sem saber absolutamente nada sobre o que realmente havia nesses lugares, e se eram depósitos de armas químicas ou outra coisa: o mundo acreditou em mapas geográficos. Na distância entre as duas abordagens, a espartana e a estadunidense, está traçada uma trajetória que afeta nossa história, assim como todo o complexo relacionamento que liga o homem à representação, ao mundo, às suas configurações cartográficas e às suas lógicas bidimensionais, assim como à maneira como estas estruturaram e organizaram concretamente a construção política das civilizações – contribuindo, portanto, de maneira decisiva para construir a ideia de realidade –, e prescrevendo à

---

<sup>162</sup> Cfr, C. Minca - L. Bialasiewicz, *Spazio e politica*, Cedam, Milano, 2020, p. 12.

razão os caminhos a seguir e a forma geral do conhecimento, até mesmo afetando o senso comum; interrogar essa história e tentar reconstruí-la torna-se uma tarefa fundamental, porque por trás das duas modalidades operativas, a grega e a estadunidense, tão divergentes, se esconde a articulação de lógicas distantes, não assimiláveis, mas que de alguma forma permitem focalizar um evento no qual está envolvido todo o nosso modo de olhar para as coisas e organizar materialmente a sociedade humana.

## Capítulo II

### As lógicas da Terra

#### 1. Questões de método: não basta saber, é preciso também acreditar

Se tentarmos compreender a especificidade do mundo moderno, especialmente no que diz respeito à centralidade que nele assume o conceito de espaço, estruturado e ordenado segundo critérios categóricos completamente novos, então não se pode pensar que o moderno seja uma retomada dos saberes antigos, Gregos, após séculos e séculos de nada. O esforço especulativo Grego, ligado à extraordinária quantidade de conhecimentos astronômicos e geométricos que de forma tão fundamental contribuíram para o surgimento de uma problemática ligada à representação da terra – assim como à produção de mapas do mundo – não é comparável às representações do globo dos séculos XVII e XVIII, e não é como se pensa um problema quantitativo de aproximação e precisão. Ou, em todo caso, não é pensável que seja apenas dessa ordem, porque as diferenças são de natureza qualitativa.

A pura intuição da espacialidade, que surge sem nome no mundo Grego, e os esforços representativos de redução da terra em imagem, não são saber comum, assim como não são a experiência que o homem Grego tem do mundo. Conforme observado no episódio que envolveu os Espartanos no contexto da intervenção militar na Pérsia, mesmo para os comandos militares e estratégicos, o mundo não é o mapa. O mapa, nesse sentido, é certamente um objeto extraordinário, fruto do conhecimento de homens sábios e formidáveis, mas continua sendo um objeto, por mais extraordinário que seja, diferente do mundo. Nesse contexto, o caminho complexo e acidentado capaz de produzir, sedimentar, modificar, perder e renovar saberes não permite uma linearidade abstrata ligada a um progresso linear fictício da ciência e de suas produções.

Em relação a tudo isso, é necessário também notar como, além da complexidade dos percursos, é igualmente necessário levar em conta como diferentes âmbitos concorreram decisivamente para a produção de mundo e de significado.

No seu texto *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, Max Weber observa quanto é metodologicamente reducionista e, portanto, cientificamente errado operar segundo esquemas com reduções excessivas. Em relação a isso, é, portanto, muito simplista pensar que os fenômenos sociais sejam legíveis a partir de uma monocausalidade aplicável sempre e de qualquer maneira. Tudo o que se refere de maneira obsessiva a uma única fórmula deve ser visto com desconfiança, e assim tanto a obsessão materialista quanto a idealista contêm uma deformação que, operando no mundo com reduções excessivamente simplistas, o interpretam a partir de um modelo muito pobre ou, em todo caso, muito desequilibrado, que não permite realmente compreender. Se levarmos em conta a crítica de Weber, então, nem o materialismo nem o idealismo «servem à verdade histórica, se pretendem não ser um simples trabalho preparatório, mas o próprio fim da pesquisa»<sup>163</sup>. A intenção aqui não é claramente uma crítica ao materialismo ou ao idealismo, porque o que é importante destacar é como o processo de representação do mundo, que tanto influenciou a construção moderna da nova racionalidade, com tudo o que isso implicou, não é redutível a uma história linear, muito menos a uma vontade capaz de dominá-lo e orientá-lo de maneira definitiva. O processo de matematização do mundo, assim como o surgimento da centralidade da geometria como esquema transcendental de leitura e construção da terra, situa-se no entrelaçamento de uma trajetória histórica e intelectual complexa e articulada, cujo resultado e alcance não tinham nada de necessário, mas são produto de uma série de causas concomitantes, tanto contingentes quanto aleatórias, impossíveis de reduzir à unidade. Nesse sentido, também a ideia de

---

<sup>163</sup> M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, trad. it. A. M. Marietti, Rizzoli, Milano, 1991, p. 242.

que o homem tenha querido dominar o mundo e, portanto, tenha operado exclusivamente com o intuito de domesticá-lo, de maneira contínua e constante, não é sustentável. O que se pode fazer é tentar reconstruir os traços de uma constelação, tanto histórica quanto semântica, sem, com isso, querer submeter tudo à égide de um esquema dominante em sentido absoluto. Além disso, rejeito as polarizações excessivas e as interpretações maniqueístas também em relação ao fenômeno "científico". Portanto, em relação à leitura que vê a ciência oposta à fé, e que, portanto, vê o moderno como uma retomada do mundo antigo contra um longo período medieval inútil e inimigo, seria necessário restabelecer uma justa medida e uma visão mais objetiva. Em relação a isso, seria bom lembrar que, mesmo para o discurso que estou tentando conduzir, não basta produzir cálculo, não basta matematizar o mundo, não basta produzir uma representação gráfica do globo; tudo isso, de fato, não teria sido suficiente para tudo o que historicamente se seguiu. Teriam faltado elementos essenciais para que a revolução moderna pudesse realmente ter lugar, e estes passaram também pela importância da perspectiva cristã medieval, que imergiu completamente as questões relativas ao homem e à habitação do planeta sob uma luz completamente diferente. Não basta, de fato, produzir modelos do mundo, é preciso também acreditar neles. Não basta ter um mapa do mundo, é preciso pensar que aquele mapa tem uma relação consubstancial com o mundo que tenta reproduzir. Essa transição tão articulada e complexa ocorreu, de fato, na Europa cristã, em virtude de fenômenos relacionados a interpretações de questões teológicas, cristológicas e mariológicas: o homem contemporâneo é, de fato, muito pouco capaz de perceber a centralidade que «os conteúdos religiosos da consciência efetivamente tiveram para a conduta da vida, a civilização e a cultura, e para os caracteres dos povos e das nações»<sup>164</sup>. Não se trata, é claro, de uma apologia da religião, mas de uma tentativa de recuperar a complexidade dos percursos, e para isso é necessário abrir-se a perspectivas que levam em conta um caminho

---

<sup>164</sup> Ibid.

nada linear e unidimensional, mas que se desenvolveu segundo percursos livres, em vários níveis e sem uma necessidade interna rígida.

Nesse sentido, é central a compreensão de que não se pode esquecer o quanto a dimensão humana é sempre mais complexa e que, precisamente em relação a isso, «é necessário levar em conta a orientação da ação social a fatores religiosos, econômicos, políticos, jurídicos e relativos a grupos de parentesco e ao status, reconhecendo a tudo isso um possível efeito causal»<sup>165</sup>. Nesse sentido, a multidimensionalidade das causas deve ser sempre considerada, para que o método seja adequado ao material a ser investigado. Uma vez que o positivismo e todas as suas escolas derivadas tenham terminado, não faz mais sentido tentar construir um sistema que busque organizar as leis da história com base em uma metodologia emprestada das ciências naturais. Esse foi um desvio do moderno, do qual lutamos para sair, com resultados mais ou menos relevantes e significativos, mas ainda não decisivos. Nesse sentido, as explicações devem abrir e não fechar tudo em um sistema esclerótico e, no final, totalizante e mortífero. A história do homem não é um apêndice de leis universais e estruturais, e toda visão que reduz tudo a uma única fórmula deve ser rejeitada; portanto, é possível reconstruir etapas, sem reduzir sua razão a um esquema universal sem um fora; ela é atravessada por crises, rupturas, mudanças e esquecimentos decisivos e imprevisíveis.

## 2. Ptolomeu e a grade imaginária

Umberto Eco escreveu em um conhecido texto de 1975, *Os Limites da Interpretação*, que o objetivo das práticas alquímicas é conseguir, após um processo articulado composto por várias fases, a transformação dos metais em ouro. Através de uma série sucessiva de manipulações, deve-se obter a Pedra Filosofal partindo até mesmo da Matéria Prima – a *hyle* dos filósofos mais antigos – que, por ser impossível de encontrar na natureza, torna todo o

---

<sup>165</sup> S. Kalberg, *Leggere Max Weber*, Il Mulino, Bologna, 2008, p. 100.

processo misterioso e obscuro desde o início. No final, uma vez obtida a Pedra Filosofal, o filósofo alcança seu objetivo e pode então proceder para realizar a *projeção*, ou seja, a transformação da matéria em ouro, seja ele figurado ou material<sup>166</sup>. O almejado processo transformativo próprio da Alquimia ou filosofia hermética, que ocupou o pensamento de inúmeros sábios desde o Egito mais arcaico até Newton e além, é chamado de projeção, termo que, na linguagem moderna, indica uma metamorfose igualmente grandiosa, ou seja, o procedimento matemático que permite a transcrição das três dimensões do globo nas duas dimensões do mapa.

Eratóstenes de Cirene, um dos mais importantes matemáticos do mundo antigo, que também foi bibliotecário em Alexandria, trabalhou para aplicar seus extraordinários conhecimentos matemáticos à medição da terra. Ele passou para a história por ser o primeiro a calcular com precisão extraordinária o meridiano terrestre, um resultado notável, especialmente considerando os instrumentos de que dispunha. Cleomedes, um astrônomo do século I, em seu *De motu circulari corporum coelestium*, relata o experimento que permitiu a Eratóstenes realizar a medição graças à aplicação dos princípios da trigonometria<sup>167</sup>. A terra agora tinha sua medida, traçada graças aos cálculos relacionados às sombras projetadas pelo sol ao zênite sobre dois gnômones colocados respectivamente em Alexandria e em Siene, no Egito: a extensão do meridiano terrestre foi fixada por Eratóstenes em 252.000 estádios, o que nos mostra que o erro em relação aos conhecimentos atuais é de apenas 4%<sup>168</sup>. Com Eratóstenes nasce um sistema efetivo, coerente e preciso de medidas e posições capaz de permitir a transferência do mundo para uma superfície plana, impulsionando ainda mais a capacidade do homem de «submeter a superfície

---

<sup>166</sup> U. Eco, *I limiti dell'interpretazione*, La nave di Teseo, Milano, 2016, [Kindle]. Veja-se sobretudo o capítulo *La Grande Opera*.

<sup>167</sup> Cfr. Cleomede, *De motu circulari corporum coelestium*, I, VII.

<sup>168</sup> Para a explicação do método utilizado por Eratóstenes, veja-se A. Bettini, *Da Talete a Newton*, cit., e sobretudo o capítulo *La misura della terra*, pp. 82-95.

da terra à ordem do desenho»<sup>169</sup>. As aquisições da geometria, da matemática, da geodésia e da astronomia objetivam-se no mapa, que se torna agora um «espaço quantificado»<sup>170</sup>, pelo qual a potência da geometria euclidiana se torna não apenas uma máquina que submete e calcula, capaz de indicar onde estão os objetos do mundo – como observa corretamente Jacob –, mas se torna um saber capaz sobretudo de produzir uma visão do mundo pela qual cada ente é pensado como um ponto em uma superfície. Tudo é assim capturado em um dispositivo que não tem outra exigência senão a precisão do cálculo, mas mais do que isso, tudo, em virtude da simetria estrutural do plano, se torna coisa entre as coisas, mensurável segundo uma medida de distância e aproximação.

O mundo das *pólis* está agora distante, novas dinastias com projeções universalistas surgem na história, em pouco tempo Roma unifica o Mediterrâneo e o modelo aristotélico começa a sofrer as mais diversas influências, dando origem a formas ecléticas de conhecimento e pesquisa, especialmente em astronomia, geometria e medicina. O grande modelo da terra é, de fato, um produto do gênio de Cláudio Ptolomeu, pertencente ao ecletismo aristotélico, que traz revoluções substanciais e realiza a transição épica que leva à conquista da operação geométrica de assimilação dos objetos dentro de um campo homogêneo, isotrópico e contínuo. A representação da terra aperta sua forma, inclui seu objeto em medidas ordenadas e, ao fazer isso, o produz como tal, pois a padronização das coisas do mundo avança cada vez mais.

Junto com o *Almagesto*, sua obra mais conhecida foi, sem dúvida, a *Geografia*, cuja segunda parte contém uma rica lista de locais com suas respectivas latitudes e longitudes, uma novidade extraordinária que marcou de forma indelével a história do pensamento. Cada lugar correspondia agora a um ponto em uma superfície, e isso foi possibilitado por uma operação que mudou definitivamente a maneira de representar o mundo. Ptolomeu utilizou, pela primeira vez, uma grade imaginária composta por linhas que se cruzam

---

<sup>169</sup> C. Jacob, *Disegnare la terra*, cit., p. 920.

<sup>170</sup> Ivi, p. 907.

perpendicularmente, graças à qual conseguiu englobar o mundo e apresentá-lo como composto de porções equivalentes perfeitamente quantificáveis: os meridianos e os paralelos. A ordem do mundo agora é sua medida, a esfera torna-se terra, a grande transformação do globo em uma superfície calculável começa seriamente, e as coisas do mundo precisam ser colocadas no espaço de acordo com uma proporção justa, ou seja, segundo uma escala de grandezas. A terra agora é disciplinada pela razão em toda a sua extensão. O mapa geográfico, produzido em uma superfície plana, superando até mesmo a projeção ortogonal de Eratóstenes, é estruturado a partir de uma série de «regras geométricas que geram a ilusão ótica da esfericidade do globo e da convergência dos meridianos no polo»<sup>171</sup>. A grande representação imagética do mundo nasce como um objeto gráfico capaz de restituir, ilusoriamente, a esfericidade, mas são a mesa e sua horizontalidade que constituem a potência da imagem que se mostra imediatamente aos olhos dos homens. A curvatura do mundo é assumida como um problema da visão zenital e, a partir deste ponto, realiza-se plenamente um salto de importância fundamental, pois «o cálculo torna-se prioritário em relação à contemplação estética; a construção geométrica do espaço em relação ao censo dos lugares»<sup>172</sup>. Agora, a razão geométrica euclidiana governa os processos de compreensão do mundo, mas de uma forma extensiva, segundo a qual não estamos diante da ciência como idealidade pura, mas diante de uma compartimentação do mundo que avança juntamente com caminhos plurais, sejam eles religiosos, mágicos ou outros. Estava-se, então, progressivamente organizando um saber que não nasceu pela vontade de nenhum governo, mas que cresceu e se consolidou graças ao trabalho solitário de algumas figuras fundamentais, até o ponto de constituir algo que já podia ser utilizado pela política. Não é por acaso que, como consequência dos estudos e trabalhos de Ptolomeu, começaram a proliferar mapas regionais detalhados, que eram usados durante expedições e campanhas

---

<sup>171</sup> Ivi, p. 908.

<sup>172</sup> Ivi, p. 909.

militares. Os princípios para a representação do mundo foram fixados de uma vez por todas, permitindo que, a partir da geometria euclidiana, fosse possível traçar o rosto da terra. Poder-se-ia dizer que a representação da terra havia atingido um nível finalmente capaz de reproduzir de forma fiel o ambiente humano em suas linhas essenciais, mas não é bem assim. Ptolomeu, tendo lançado sobre o mundo «uma série de princípios abstratos e imortais da geometria e da astronomia»<sup>173</sup>, fez com que as gerações seguintes pudessem ver o mundo exclusivamente através de sua grade conceitual, ou seja, através da lente do cálculo, em uma espécie de «pré-compreensão» geométrica do existente, para usar um termo gadameriano. Dessa forma, uma série de linhas imaginárias projetadas sobre o mundo acabaram por se tornar o essencial, enquanto o representado tornava-se o pano de fundo dessa operação. O olho do homem, operativamente, fixava as medidas do pensável e do visível, assim, o desenho da terra tornou-se um dispositivo racional unificador, e o signo gráfico, com sua precisão numérica e sua potência de construção ordenada do visível, superou para sempre o gesto.

### 3. O céu como paradigma da terra

Quando foi construída a grande Pirâmide de Gizé, cerca de 5.000 anos atrás, não era a Estrela Polar que marcava o nosso norte celeste, mas Alpha Draconis, um astro situado na constelação do Dragão que brilha a 309 anos-luz do nosso sistema solar. Lentamente, por necessidade astral, por volta de 2.000 a.C., Alpha Draconis começou a perder o norte, afastando-se cada vez mais dele. Esse processo continua inexorável, ano após ano, e por volta de 10.000 d.C. atingirá a maior distância; então, pela mesma necessidade cósmica, a estrela começará lentamente a se aproximar novamente, para voltar a indicar o norte terrestre por volta de 20.500 d.C. Também a atual Estrela Polar perderá lentamente seu lugar no céu, em favor de Vega, que daqui a XV séculos

---

<sup>173</sup> J. Brotton, *La storia del mondo in dodici mappe*, cit., p. 75.

marcará o norte, para aqueles que habitarão a terra nesses dias distantes que virão. Esse fenômeno que vê o norte se deslocar segundo um ritmo lentíssimo, mas inexorável, é o resultado do movimento de precessão que a Terra realiza, e cujo ciclo completo é medido em aproximadamente 25.772 anos. O céu, embora pareça povoado por planetas errantes e estrelas fixas, na verdade, mesmo da nossa perspectiva terrestre, se move segundo um ciclo que chamamos de *ano platônico*, durante o qual a esfera celeste muda, e com ela as posições dos asterismos, determinando a passagem das diferentes eras astrológicas conhecidas desde a antiguidade egípcia e babilônica, e que recebe o nome de *precessão dos equinócios*. Esse fenômeno teve uma função extraordinária para a estruturação das sociedades humanas, questão sobre a qual *Hamlet's Mill* permanece o livro mais belo já escrito, pela sua riqueza e profundidade<sup>174</sup>. O homem sempre levantou a cabeça para o céu, e no céu reconheceu imagens, os grandes asterismos celestes, que contavam uma história que corria anualmente, mas que de ano em ano mudava lentamente, deslocando os relacionamentos ao longo de tempos longuíssimos, mas inexoráveis, não perceptíveis ao longo de uma vida, mas reconhecíveis nas longas cadeias geracionais. A antiga tradição astrológica não era inicialmente apenas uma leitura diária do horóscopo, mas uma capacidade de ver o destino em imagens, nos maravilhosos e terríveis movimentos celestes, onde se via no universo uma ordem rigorosa que representava a grande metafísica da humanidade, porque excluía o homem e se colocava em relação a ele como «objetiva», deixando-lhe apenas o papel de espectador à altura da visão. O grande politeísmo antigo está aqui, nos astros que ditam o destino, no céu como paradigma da terra. Deveríamos, de fato, desmistificar de uma vez por

---

<sup>174</sup> *Hamlet's Mill: An Essay Investigating the Origins of Human Knowledge and Its Transmission Through Myth* di Giorgio de Santillana deixa emergir, em sua complexidade, a relação entre terra e céu, antropologia e cosmologia, que sempre caracterizou a habitação das civilizações humanas em todas as latitudes. Nele, a questão da precessão dos equinócios e o deslizamento do zodíaco, cortado ao meio pelo plano do equador, com todas as histórias e imagens contidas no fluir cíclico dos asterismos, foi a fonte inesgotável dos mitos, dos temores e dos sonhos das sociedades humanas.

todas o mito segundo o qual toda a religião e o politeísmo antigos foram apenas uma caricatura banal dos ciclos das estações e dos fenômenos atmosféricos, ligados às produções agrícolas, quando na verdade nasceram da observação do céu e da relação traumática entre a precessão e a alternância das figuras zodiacais e dos outros asterismos, que, como escreve de Santillana, se inserem em um quadro de impotência divina, porque até os deuses, em relação a esse movimento inexorável, estão «sujeitos à ἀνάγκη, que é, afinal, um fato de inércia perversa nas coisas, que não permitem ser corrigidas»<sup>175</sup>. Nada de colocar os deuses no lugar da matemática, para explicar relâmpagos e tempestades; a matemática dominava os deuses, como uma ordem inexorável do tempo, visível como um grande filme, na imensidão da abóbada noturna. Hiparco de Niceia, astrônomo do século II a.C., conseguiu calcular perfeitamente a precessão dos equinócios – como conta Ptolomeu no *Almagesto* –, observando que, em relação às observações dos Babilônios, todos os astros diferiam cerca de dois graus, enquanto as latitudes celestes permaneciam inalteradas. Desta forma, formalizou o movimento dos pontos equinociais, calculando com precisão o arco de deslocamento de 1° a cada 100 anos<sup>176</sup>. Em sua *Geografia*, Estrabão relata a posição de Hiparco, segundo a qual ninguém pode fazer geografia sem conhecer a posição dos corpos celestes e dos eclipses<sup>177</sup>. Em outras palavras, a medida da terra estava no céu, e apenas olhando para ele era possível calcular as coisas aqui embaixo. O céu foi o paradigma da terra, tanto em relação à narrativa que a longo prazo marcava seus tempos e significados, quanto do ponto de vista matemático e geométrico, porque foi a partir da posição dos astros que se pôde dar uma quantificação da terra, de sua superfície e de suas extensões. A revolução intelectual conduzida

---

<sup>175</sup> G. de Santillana, *Fato antigo e fato moderno* (1968), trad.it. di Alessandro Passi e Romano Mastromattei, Adelphi, Milano, 2020, p. 33.

<sup>176</sup> Relatado em G. de Santillana, *Il mulino di Amleto. Saggio sul mito e sulla struttura del tempo* (1969), ed.it. a cura di Alessandro Passi, Adelphi, Milano, 2021, p. 174. Hoje sabemos, no entanto, que o valor é de cerca de 1° a cada 72 anos.

<sup>177</sup> Cfr, Strabone, *Geografia*, I.1.12.

por Hiparco teve um impacto duradouro na maneira como os homens percebiam e mediam o mundo. Sua metodologia, baseada na observação cuidadosa e sistemática do céu, permitiu estabelecer uma relação indissolúvel entre a astronomia e a geografia, e contribuiu para aprofundar a ideia de que o conhecimento da terra depende da compreensão do céu, refletindo uma concepção unitária do universo, na qual os fenômenos terrestres e celestes estão intimamente conectados. Esta abordagem influenciou não apenas a geografia e a astronomia, mas também a filosofia e a ciência em geral, promovendo uma visão do mundo em que a ordem cósmica é o espelho da ordem terrestre. Hiparco, com sua atenção ao detalhe e à precisão, estabeleceu as bases para uma cartografia científica, onde as medições celestes se tornam ferramentas fundamentais para delinear mapas terrestres precisos. Sua capacidade de calcular a precessão dos equinócios não apenas corrigiu e aperfeiçoou as observações anteriores, mas também demonstrou como o progresso científico se baseia na acumulação e revisão crítica dos conhecimentos passados. A visão hiparquiana do mundo, portanto, não é apenas astronômica, mas epistemológica, representando um método de investigação baseado na interação entre observação empírica e teoria matemática. O conceito de que a medida da terra está no céu, afirmado por Hiparco e relatado por Estrabão, destaca uma interdependência entre o céu e a terra e contribuiu para desenvolver um método científico integrado, e na interseção de astronomia e antropologia, bem como de astrologia e geometria, mitologia e geografia, estava a terra, sob a história cósmica narrada pelas estrelas; de modo que era a medida celeste que media a terra, e apenas compreendendo o céu se podia compreender o mundo habitado pelos homens<sup>178</sup>. A terra vista de cima não é a terra vista pelo olho de um pássaro, mas é a terra vista pelas estrelas, e medida pelos ângulos celestes. Para fazer isso, o espaço entre o céu e a terra se torna um plano no qual inscrever relações

---

<sup>178</sup> Sobre este tema, remete-se a J. L. E. Dreyer, *Storia dell'astronomia da Talete a Keplero*, Trad. it. Libero Sosio, Feltrinelli, Milano, 1977. Em particular o capítulo *Le dimensioni del mondo*, pp. 155-173.

numéricas e geométricas, assim como se torna uma tábua para operações trigonométricas que precisam do céu, o único capaz de oferecer pontos de referência, em torno dos quais construir a imagem da terra.

#### 4. As Vias Romanas

A relação entre céu e terra que o mundo antigo nos legou é a que existe entre o grande metro celeste e a calculabilidade das coisas do mundo. O fato de o céu ser o paradigma do mundo significa que a superfície terrestre só pode ser pensada a partir do seu posicionamento sob o grande modelo do céu, seus ângulos e seus movimentos. Nesse contexto, o desenvolvimento progressivo do conhecimento geométrico teve um papel central relevante. Assim, a matemática permitiu a grande projeção, uma ponte de mediação entre as duas ordens, a humana e a celeste, fazendo com que as coisas terrenas fossem calculadas pela medida daquilo que está acima. A capacidade de abstração encontrou, finalmente, a potência da geometria, ou seja, um conhecimento capaz de construir uma representação visível das terras, reduzidas à unidade sintética do olhar celeste, unificadas sob a vigilância do céu. Essa correspondência, pensada a partir da astronomia como um conhecimento imprescindível para a organização das coisas humanas, permitiu a Ptolomeu conceber um mapa capaz de abrir a possibilidade do desconhecido, segundo a ideia de que tudo o que ainda não havia sido traçado poderia, no futuro, ser incluído no esquema representativo, sem que isso alterasse sua validade geral. Bastava conhecer as regras e operar de acordo com sucessivas subsunções. A rede geométrica imaginária composta por meridianos e paralelos, a partir dos quais o mundo se tornava representável, tornou-se o conhecimento íntimo de que, com a abstração matemática, tudo respondia à mesma ordem, e assim se padronizava, em virtude de um processo crescente e imparável de uniformidade das unidades de medida, do uso do estádio.

A democracia da *pólis* havia terminado. A linha reta e o quadrado assumiram progressivamente um papel central, ao lado do círculo, que

anteriormente desempenhava um papel absolutamente dominante, e isso ocorreu juntamente com a queda da ideia de democracia e sua substituição gradual pelo modelo imperial. As míticas muralhas quadradas de Rômulo, às quais a lenda atribui o ato de fundação da cidade de Roma, não eram o único limite e não marcavam, de forma alguma, a única questão espacial relevante. Ao olhar para a Urbe, desde a sua fundação, é importante considerar que, além da muralha, aparecem outras duas figuras espaciais dominantes, como o *pomerium* e o *mundus*<sup>179</sup>. Como conta Marco Terêncio Varrão, as cidades no Lácio eram fundadas de acordo com um antigo rito etrusco, «juntando um touro e uma vaca e marcando com o arado o sulco interno – e isso faziam para fins religiosos no dia indicado pelos auspícios – implantando depois a muralha e a fossa»<sup>180</sup>. Assim, além das muralhas, que tinham um propósito militar e defensivo, o limite marcado pelo *pomerium* traçava uma diferença qualitativa substancial entre o dentro e o fora; enquanto o *mundus* era uma fossa circular na qual cada um lançava «um punhado de terra retirada do local de nascimento»<sup>181</sup> e todas eram misturadas. Esse tipo de articulação figurativa tripartida: *mundus*, *mura*, *pomerium*, já continha em si a arquitetura política expansionista dos séculos vindouros.

---

<sup>179</sup> Sobre a questão do espaço romano antigo, *mundus*, *pomerium* e temas relacionados, recomenda-se a seguinte bibliografia: C. A. Vieira, *A Cidade Antiga: Estruturas e Organização*, Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005; A. T. Silva, *Espaço e Poder em Roma Antiga*, Editora UFMG, Belo Horizonte, 2010; A. Carandini, *Roma: Il Primo Giorno*, Giulio Einaudi Editore, Torino, 2007; P. Gros, *L'architettura romana: dagli inizi del III secolo a.C. alla fine dell'alto impero*, Longanesi, Milano, 2001; N. Purcell, *The Boundaries of the Roman City*, em *City Boundaries in Early Modern Europe*, M. J. T. Lewis e M. Fantoni (eds.), Ashgate Publishing, Aldershot, 2010; R. Laurence, *The Roads of Roman Italy: Mobility and Cultural Change*, Routledge, London, 1999; G. Weber, *Kaiser, Träume und Visionen im Prinzipat von Augustus bis zum Severer*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 2000; *Il sapere mitico. Un'antropologia del mondo antico*, cura di Maurizio Bettini, Einaudi, Torino, 2021, em particular paginas 475-482.

<sup>180</sup> Marco Terenzio Varrone, *Lingua latina*, V, 143.

<sup>181</sup> Plutarco, *Vite parallele. Vita di Romolo*, II.

Os exércitos agora partiam com geógrafos a reboque, o mundo já era um plano, embora isso não tenha determinado um desaparecimento simultâneo dos elementos qualitativos ligados às diferenciações ontológicas que ainda persistiam. No entanto, de modo geral, em vários campos, essa subsumção sob procedimentos de abstração encontrava cada vez mais aplicações e declinações. A mesa, por sua constituição, remete à ideia de que sempre se pode ir mais além, basta estender suas linhas imaginárias, adicionar outras células e não encontraremos nada qualitativamente diferente do mundo conhecido. O mundo no mapa se move com as marchas das legiões, reporta tudo ao conhecido, e em sua lógica não é mais a posição das coisas existentes, mas a potencialidade de finalmente poder compreender tudo, trazendo o desconhecido para o mesmo nível do conhecido. Essa é obviamente uma tensão, uma trajetória que nunca se torna a construção de um espaço liso e indiferente, completo e total. A essa altura, no entanto, a representação cartográfica já se transformou plenamente em uma modalidade operativa e não pode mais ser pensada como mero marcador dos entes.

Como escreve também Hegel, «aqui está o grande movimento do mundo romano: a passagem da uma interioridade sagrada para o seu oposto»<sup>182</sup>. A potência de Roma está na visibilidade de sua progressão geográfica, na assimilação de terras, homens, religiões e culturas, sem que essa mistura se torne, no entanto, indiferença em relação aos espaços, porque é a política que os gerencia e os dispõe, que se encarrega deles, segundo modelos bem definidos. A divisão territorial da Roma imperial era organizada em um sistema complexo e hierárquico, que permitia administrar eficazmente um império tão vasto e diversificado, no qual havia uma subdivisão capilar do território do Império em províncias, cada uma com seu próprio governador, classificadas em duas categorias principais: senatoriais e imperiais. As províncias senatoriais eram administradas por procônsules nomeados pelo Senado romano, muitas

---

<sup>182</sup> Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, ed.it. a cura di Giovanni Bonacina e Livio Sichirolo, Laterza, Bari-Roma, 2003, p. 235.

vezes territórios considerados pacíficos e menos estrategicamente cruciais. Ao contrário, as províncias imperiais eram controladas diretamente pelo imperador e governadas por legados imperiais ou prefeitos, visto que frequentemente eram regiões de fronteira ou territórios de grande importância militar e estratégica. A estrutura jurisdicional se baseava em uma complexa rede de magistraturas e escritórios administrativos. As cidades (*municipia*) e as colônias (*coloniae*) gozavam de certo grau de autonomia e tinham seus próprios magistrados, como os *duoviri* e os *aediles*, responsáveis pela administração cotidiana e pela justiça local. No entanto, as decisões importantes e os conflitos significativos podiam ser deferidos aos governadores provinciais ou, em casos excepcionais, até mesmo ao próprio imperador. Roma também tinha um sistema de leis unificado que contribuía para manter a ordem e a coesão dentro do Império, e as estradas romanas, construídas com precisão engenhosa, facilitavam o rápido movimento das legiões, das mercadorias e das informações. Os sistemas de abastecimento, como os aquedutos, asseguravam que as cidades pudessem sustentar grandes populações, enquanto as fortificações e guarnições militares protegiam as fronteiras. Além disso, a política de "romanização" contribuía para integrar as populações conquistadas, através da difusão da língua latina, do direito romano e de sua literatura, como no caso emblemático de Virgílio<sup>183</sup>. O Império Romano representava um modelo de administração territorial e jurisdicional avançado, que operava em

---

<sup>183</sup> A bibliografia sobre a divisão política, administrativa e econômica da Roma antiga é muito vasta. Limito-me a citar: H.M.D. Parker, *The Roman Empire: A System of Administration*, Oxford University Press, 1958; R. MacMullen, *Roman Government's Response to Crisis: A.D. 235-337*, Yale University Press, 1976; A. Lintott, *Imperium Romanum: Politics and Administration*, Routledge, 1993; G. Geraci - A. Marcone, *Storia romana. Editio maior*, Le Monnier, Firenze, 2018; G. Poma, *Le istituzioni politiche del mondo romano*, Il Mulino, Bologna, 2002. Veja-se também: F. Millar, *The Emperor in the Roman World (31 BC - AD 337)*, Duckworth, London, 1992; D. Kienast, *Römische Kaisertabelle: Grundzüge einer römischen Kaiserchronologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1996; P.A. Brunt, *Social Conflicts in the Roman Republic*, Norton & Company, New York, 1971; C. Nicolet, *L'inventaire du monde: géographie et politique aux origines de l'Empire romain*, Fayard, Paris, 1988; M. Beard - M.H. Crawford, *Rome in the Late Republic*, Duckworth, London, 1985.

vários níveis, onde a gestão política e a organização espacial estavam estreitamente interconectadas, o que permite falar, a propósito de tal abordagem, de uma «geografia política»<sup>184</sup>. A capacidade de adaptar seus métodos administrativos às diferentes realidades locais, mantendo uma estrutura de poder central forte, foi um dos fatores-chave de seu sucesso e longevidade. Essa capacidade de assimilar sem homogeneizar, de gerir sem centralizar excessivamente, é o que permitiu a Roma governar um império vasto e diversificado por séculos, estabelecendo, além disso, uma clara diferença espacial, ou seja, aquela «oposição entre Ocidente e Oriente», originária, que marca a fronteira entre «os deuses olímpicos e o latrante Anúbis»<sup>185</sup>. O mundo Romano, mesmo em seus mapas, terminava com Roma e seus domínios, mas com a possibilidade interna de incluir, potencialmente, sob tal domínio, tudo o que os exércitos tornassem romano. De acordo com modos que se poderiam definir de agregação empírica, o mundo torna-se tudo o que está sob a égide do *ius* e assim é medido, cada vez mais, não apenas com base em sua composição interna, mas de acordo com sua distância em relação ao próprio *ius*<sup>186</sup>. O princípio interno das coisas não é mais o único parâmetro, pois a ele se junta a distância em relação ao que organiza o sentido global, e, lido nesse sentido, o agir cartográfico parece ser um componente essencial da organização estrutural do conjunto, porque é pura exterioridade, é pura medida de distâncias e proximidades, é, em suma, uma matemática do visível.

Se o direito em Roma pode nascer e se impor como uma grande máquina de mediação dos fatos humanos, é porque preliminarmente se pensa um *corpus iuris* como espaço autônomo de disciplina da vida dos cidadãos, que só como consequência disso podia ser pensado como corpo social. Não é por acaso que «dentro das instituições cidadãs, ele se apresentava como intrinsecamente não

---

<sup>184</sup> C. Galli, *Spazi politici*, cit., p. 21.

<sup>185</sup> *Ibid.*

<sup>186</sup> Cfr, A. Schiavone, *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*, Einaudi, Torino, 2017, pp. 196-197.

discriminatório em relação aos diferentes sujeitos da comunidade agora pós-gentílica»<sup>187</sup>. O império assimila e abraça o espaço, como pura extensão do igual e sujeito ao império Romano, potencialmente, sem qualquer distinção. Assim, raciocinando a partir de representações gráficas alexandrinas – que tinham agora uma utilidade ligada principalmente às campanhas militares –, Roma via a terra definitivamente reduzida a uma superfície mensurável em termos de distância entre dois pontos; e é a partir dessa consciência, agora adquirida de forma definitiva, que as estradas começam a ser o coração da estrutura organizativa Romana, o DNA de sua lógica. A via é o grande símbolo que remete no conjunto à conquista e ao comércio, distância entre pontos, e justamente nesse contexto, surgem dois elementos profundamente significativos: por um lado, os engenheiros romanos procuravam construir estradas o mais próximas possível de uma linha reta; por outro, o processo construtivo necessitava de proceder aplainando o terreno, ou seja, assimilando os lugares às superfícies<sup>188</sup>. Aplainar e endireitar, dois conceitos-chave que, a partir de Roma, representarão o bagagem conceitual, político e moral dos séculos que virão depois. O mundo deve assemelhar-se à racionalidade inequívoca do mapa, a terra é por sua natureza geométrica e, como tal, inicia seu grande processo de construção. Tanto é verdade que são os itineraria picta que circulam não só entre as legiões, mas também entre os administradores, funcionários e viajantes individuais, que eram uma espécie de mapas rodoviários que marcavam as distâncias entre os lugares e a possibilidade de encontrar ou não pontos de descanso ao longo do percurso. Como escreve Vegécio nos *Epitoma*,

um comandante deve antes de tudo possuir itinerários absolutamente precisos de todas as regiões nas quais se conduz uma guerra, assim conhecendo

---

<sup>187</sup> Ivi, p. 81.

<sup>188</sup> Veja-se sobre isso C. Palagiano, A. Asole, G. Arena, *Cartografia e territorio nei secoli*, Carocci editore, Roma, 2022. Em particular o capítulo *La civiltà Romana* pp. 34-40.

bem as distâncias entre os diferentes lugares não só pelo número de milhas, mas também pela situação das estradas; deve examinar os atalhos, os desvios, os montes, os rios, que devem ser fielmente descritos; até mesmo os comandantes mais hábeis asseguram ter possuído itinerários das províncias, onde a necessidade os levou, não apenas escritos, mas também desenhados, para poder escolher, no momento da partida, o caminho não somente com a mente, mas também com a vista<sup>189</sup>.

O que se vê no mapa começa a ser o que realmente existe; porque é no mapa que se reflete o mundo, e nele que se avaliam as distâncias, os lugares e os percursos. Nesse sentido, o conceito romano de via marca uma mudança substancial na construção da ideia de Roma e de seu espaço de poder. As estradas eram todas dotadas de marcos miliários e, portanto, submetidas à mesma unidade de medida, em que a milha – que impulsionava ainda mais o processo de padronização das medidas da terra –, é o ponto de partida para compreender também como, a partir dessa nova conceitualização métrica, se torna legível a nova cidadania Romana: extensível, integrável e assimilacionista, sob o signo de uma «progressão territorial», para a qual funciona um esquema que coloca tudo sob a mesma ordem<sup>190</sup>. Nesse sentido, a relação entre ius e medida do território, em sentido cartográfico, parece ser essencial. Este é o motivo pelo qual o imperador Augusto mandou colocar no Pórtico de Campo de Marte um mapa, o *Orbis pictus*, representando a extensão de Roma, como um lembrete de sua grandeza, agora visível a todos, sem precisar marchar até todos os seus confins.

##### 5. O *corpus mysticum*

De todo o discurso conduzido até este ponto, é possível dizer que, com altos e baixos, a série de saberes matemáticos, astronômicos, geométricos – a partir

---

<sup>189</sup> Vegenzio, *Epitoma rei militaris*, III, 6.

<sup>190</sup> G. Poma, *Le istituzioni politiche del mondo romano*, Il Mulino, Bologna, 2002, p. 110.

da revolução de Anaximandro – foi capaz de produzir representações do globo em duas dimensões, que tiveram a força de imprimir, progressivamente, mudanças significativas na história do pensamento, da filosofia e da teoria política. No discurso conduzido, deseja-se ressaltar a importância de que a necessidade de implantar uma lógica cartográfica foi necessária para o nascimento da racionalidade filosófica. Nesse sentido, a representação gráfica do mundo teve um valor tão significativo a ponto de produzir, progressivamente, uma transferência integral do mundo para o mapa, que, conseqüentemente, modificou profundamente a percepção do próprio mundo. Iniciou-se, em resumo, o grande processo mimético que aproximava cada vez mais o mundo da inteligibilidade racional da carta geográfica e, em relação a isso, o plano e a linha reta ganharam uma importância cada vez mais relevante. Nesse sentido, a relação entre o representante e o representado deveria ser invertida, porque o mecanismo pelo qual a representação tentou se adequar ao mundo está subordinado ao fato bem mais decisivo de que foi o mundo que foi forçado nas ordens dos mapas e suas lógicas. Como mencionado para as estradas do império, de fato, nivelar e endireitar tornaram-se os dois momentos fundamentais para a construção da terra na medida da inteligibilidade dos mapas. Assim, os territórios eram tornados planos, e as estradas pareciam longas diretrizes racionais que se moviam em direção aos pontos cardeais, irradiando-se a partir da centralidade da Urbe.

Em relação a tudo isso, com o advento do cristianismo, ocorre uma transformação de tal magnitude que, como observado por Farinelli, fez com que apenas a partir da Europa se pudesse acreditar nos mapas<sup>191</sup>, embora em outras partes do mundo, como na China, já existisse uma tradição cartográfica muito avançada há séculos. A produção de uma enorme quantidade de saberes capazes de produzir representações gráficas do mundo ainda deixava em aberto um hiato entre o mundo e a representação, por mais que esta última ditasse cada vez mais ao mundo o que e como ser. Em termos gerais, pode-se dizer que

---

<sup>191</sup> F. Farinelli, *La crisi della ragione cartografica*, cit., pp. 18-19.

não basta produzir um saber para que ele se torne perfeitamente operante, pois é necessário também acreditar nesse saber, e esses dois momentos nunca são a mesma coisa; porque a construção de um saber não determina por si só que ele deva necessariamente ser acreditado. O ato de fé em relação a uma prática cognitiva segue lógicas frequentemente misteriosas que não repousam na simples emergência de um conhecimento, pois investem um momento subjetivo ligado a processos de crença, que só podem ser adicionais aos saberes. Em relação a isso, a passagem medieval ligada sobretudo às disputas cristãs sobre a eucaristia e o *corpus mysticum* teve um valor fundamental que vale a pena tentar resumir muito brevemente.

O conceito de corpo no mundo cristão teve uma história complexa e articulada, passando por várias fases e posições, frequentemente ambíguas, de Paulo a Orígenes e os primeiros padres da Igreja, passando por Agostinho até a elaboração monástica e além. Muitas vezes, essa centralidade foi subestimada ou completamente mal interpretada, e toda a questão foi reduzida pelos intérpretes a uma desvalorização do corpo como tal<sup>192</sup>, segundo o ditado do *contemptus mundi* na célebre formulação dada por Inocêncio III na época medieval. Por um lado, porém, não é de todo sustentável a ideia de que, para a teologia cristã, deve-se submeter a práticas de destruição do corpo por si mesmas, em nome de um desprezo radical que não transita em nada, embora ambiguidades desse tipo tenham atravessado e inquietado também as posições oficiais, em relação às quais o exemplo de Inocêncio III permanece exemplar. Agora, mesmo levando em conta as práticas ascéticas ligadas ao eremitismo cristão, como, por exemplo, a experiência dos padres do deserto, o esvaziamento do corpo operado pelo místico, à imitação da *kenosis* divina, é explicável apenas como um momento preparatório do encontro com Deus, e está na perspectiva da superação da pura naturalidade, mas não é absoluto

---

<sup>192</sup> Sobre esta questão refere-se principalmente a: F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, tr. It. Ferruccio Masini, Adelphi, Milano 2004; M. Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, tr. it. G. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano, 2013; P. Brown, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Columbia University Press, New York, 1988.

desprezo pela matéria<sup>193</sup>. Como escreveu Cristina Campo, nessas práticas vive a ideia de que um corpo natural pode se tornar o mais próximo possível de um corpo glorioso, e como tal possibilidade se sustenta em uma prática de subversão de todo tipo de psicologia natural<sup>194</sup>.

Mas, além da questão puramente individual, que por si só é muito complexa, à qual frequentemente se referiu o discurso do corpo em relação à teologia cristã, deveria ser considerado o conceito de corpo em relação à comunidade dos cristãos, e, portanto, não declinado unicamente no singular e nas práticas de mortificação que derivavam disso. A questão do corpo é muito mais ampla e envolve primeiramente a Igreja como *corpus Christi*, como escreve São Paulo em suas cartas, Cristo é o «cabeça do corpo da Igreja» (Col. I, 18). Aqui, Igreja obviamente não são as paredes e os edifícios, mas o conjunto da comunidade dos crentes vivificados pelos sacramentos e pelo batismo, ou seja, o conjunto dos fiéis em Cristo unidos pelo mistério da comunhão, e assim formados como unidade na articulação das diferenças: *corpus mysticum*. Quanto ao adjetivo

---

<sup>193</sup> Essa questão foi a base do conflito entre o cristianismo e o catarismo, que marcou profundamente a história europeia após o ano Mil. Sobre isso, consulte-se: A. Brenon, *História dos Cátaros: Hereges e Santos da Idade Média*, Edições 70, Lisboa, 2010; M. Barber, *The Cathars: Dualist Heretics in Languedoc in the High Middle Ages*, Pearson, London, 2000; M. Gabriele, *An Empire of Memory: The Legend of Charlemagne, the Franks, and Jerusalem before the First Crusade*, Oxford University Press, 2011; R. I. Moore, *The War on Heresy: Faith and Power in Medieval Europe*, Profile Books, London, 2012; S. Pegg, *A Most Holy War: The Albigensian Crusade and the Battle for Christendom*, Oxford University Press, 2008; L. Whitby, *The Cathars and the Albigensian Crusade: A Sourcebook*, Routledge, London, 2013; P. Biller, *The Waldenses 1170-1530: Between a Religious Order and a Church*, Ashgate Publishing, 2001; S. C. Ferrara, *Catarismo: História e Doutrina dos Últimos Hereges Medievais*, Editora Manole, São Paulo, 2012; R. Nelli, *Les cathares: Le destin inachevé de l'Église de l'Esprit*, Éditions du Seuil, Paris, 2004; A. Roquebert, *L'épopée cathare: 1209-1229: La croisade contre les albigeois*, Perrin, Paris, 2019; B. Hamilton, *The Albigensian Crusade*, Historical Association, London, 1998; J. Duvernoy, *Le Catharisme: La Religion des Cathares*, Privat, Toulouse, 2001; G. R. Evans, *A Brief History of Heresy*, Blackwell Publishing, 2003; R. Manselli, *Eretici del Medioevo: Catari, Valdesi, Dolciniani, Sansoni*, Firenze, 1963; M. Cau, *Storia dei Catari*, Einaudi, Torino, 1996; J. J. Claster, *The Medieval Experience 300-1400*, New York University Press, 1982.

<sup>194</sup> Cfr, C. Campo, *Introduzione in Detti e fatti dei padri del deserto*, Rusconi, Milano, 1975.

*mysticum*, de fato, como lembra Henry de Lubac, a referência é ao fato de que estamos diante de algo que se apresenta, em relação ao corpo de Cristo, sob «as aparências materiais ou rituais que misteriosamente o significam»<sup>195</sup>. Como escreveu o Papa Pio XII na encíclica *Mystici corporis Christi*, o corpo não é apenas algo unido e indivisível, mas, lembrando as palavras de Leão XIII, deve ser também concreto e perceptível. Não estamos, enfim, diante de um puro espírito desprovido de dimensões. Essas palavras, ditas no final do século XIX ou durante o século XX, são muito claras em sua declinação política, mas tal processo de constituição de uma *societas christiana* é algo que se manifestou justamente com a constituição da Europa carolíngia em pleno medievo, quando a cristandade assumiu, entre outras coisas, uma identificação geográfica precisa: a Europa carolíngia, e uma clara identificação política: o Sacro Império Romano. Essa questão é de fundamental importância, porque *corpus mysticum* não é apenas a comunidade dos crentes, mas também a eucaristia, como verdadeiro corpo de Cristo sob a forma da hóstia consagrada. Por um lado, portanto, a união dos crentes é o corpo místico do qual Cristo é a cabeça, por outro, é o divino que se apresenta sob a forma de pão na hóstia consagrada no altar. Agora, se o corpo é algo visível, manifesto, é evidente que, por um lado, deve ocupar um espaço, e além disso, sendo místico, deve estar misteriosamente por outro. Esses dois momentos não podem ser separados, mas por força das circunstâncias devem estar juntos, em uma conjunção que não pode ser desmembrada. Se isso não for compreendido, não é possível entender o sentido da *respublica christiana* como um ordenamento efetivamente vigente e que, segundo Carl Schmitt, produziu, em sua declinação imperial, «o único título jurídico para a transição a um primeiro ordenamento global do direito internacional»<sup>196</sup>.

---

<sup>195</sup> H. de Lubac, *Opera omnia*, vol. 15, *Corpus mysticum. L'Eucarestia e la chiesa nel Medioevo* (1949), trad. it. di Luigi Rosadoni, Jaca Book, Milano, 1996, p. 84.

<sup>196</sup> C. Schmitt, *Il nomos della terra* (1950), trad. it. Emanuele Castrucci, Adelphi, Milano, 2011, p.38.

Para entender melhor essa transição, pode-se fazer referência ao mapa de Ebstorf, encontrado em 1843 no mosteiro beneditino da cidade que leva seu nome, e perdido durante a Segunda Guerra Mundial nos bombardeios aliados da cidade de Hannover, mas do qual, felizmente, algumas fotos chegaram até nós. Esse mapa, datado dos séculos XII-XIII, retrata o mundo com Jerusalém no centro e com o norte orientado para o leste, como era costume na época. Em todo o disco da terra, no topo, está o rosto de Cristo, a leste e oeste veem-se as mãos e na parte inferior os pés; a comunidade geográfica cristã é unida, graficamente, como *corpus domini*. Da teologia do *corpus Christi*, por translação, o mapa é o mundo, e o povo de Deus é espaço, geograficamente localizado, que vive à luz de sua missão histórica. Ou seja, o corpo místico dos fiéis insiste em um território preciso, tem uma localização tanto geográfica quanto histórica, é um corpo colocado no meio dos eventos do mundo com um propósito historicamente determinado. A visibilidade material desse corpo é algo que concretamente deve ocupar um lugar, e, por isso, deve santificá-lo. Aqui está a conexão entre a horizontalidade do globo e a verticalidade da transcendência que se encarna em uma história, ao mesmo tempo eterna e política, e encontra sua figura na cruz. O mapa de Ebstorf torna visível como o espaço da cristandade europeia é, a todos os efeitos, o corpo de Cristo.

Esse processo marca essencialmente duas questões: por um lado, a cristandade torna-se um corpo político operante em um território específico do mundo, dentro do qual começa um processo de reflexão sobre poder e autoridade, assim como sobre o sentido humano de habitar o mundo, que iniciará no solo europeu uma reflexão sobre poder e história muito fortemente marcada. Por outro lado, como amplamente notado por Franco Farinelli – cuja tese se limita a relatar –, a hóstia como verdadeiro corpo de Cristo marca de forma qualitativamente indelével a relação entre bidimensionalidade e tridimensionalidade como toda a cultura europeia a colocou e pensou. Nesse sentido, que as duas dimensões do pão consagrado sejam a tridimensionalidade do corpo é uma passagem que permite acessar o conhecimento geométrico e cartográfico a um nível que não está mais na ordem do aumento técnico dos

saberes, mas na ordem da mudança radical de significados, e que marca de forma indelével a história europeia. É por isso que Farinelli pode dizer que apenas os europeus, a partir de Cristo, acreditam nos mapas, porque acreditam na hóstia consagrada, acreditam que a tridimensionalidade do corpo de Cristo também está no pão plano da eucaristia. Se essa é a trilha certa, então a equivalência está agora completa: o mapa está para o mundo assim como a hóstia está para o corpo de Cristo. O cerne da relação entre o mundo e a terra, entre a realidade e sua representação gráfica, está carregado do mistério dos mistérios que está na base da cultura europeia: o mistério do pão que é o corpo de Cristo. Neste ponto, a representação gráfica da terra torna-se o mundo e o mundo torna-se o conjunto dos fiéis, *corpus mysticum*, força que marca o nascimento do papel histórico e escatológico da comunidade cristã política. A partir desse ponto, a representação, em todas as suas formas e declinações, domina o aparato conceitual europeu, na verdade, o funda, porque torna visível o fato decisivo da trajetória humana: o fazer-se corpo de Cristo<sup>197</sup>. O que é deve ser visível, estar em um lugar, assim como a representação do mundo é o mundo, porque as três dimensões são perfeitamente inscritas em um plano. Chegando a este ponto, de fato, pode-se compreender plenamente o valor produtivo que os mapas tiveram, mas, ao mesmo tempo, compreende-se também como tal poder foi alimentado por elementos que, de tempos em tempos, aumentaram sua força e alimentaram as possibilidades de “substituir” o mundo, e de poder representá-lo com absoluta legitimidade; a partir deste ponto, a realidade está realmente escondida no mistério do mapa e de suas ordens métricas e padronizadas<sup>198</sup>. Isso significa duas coisas, a primeira é que o corpo nunca é pensado como meramente natural, mas é espiritualizado, o que significa histórico, operando como força posicionada, e não apenas como presença bruta factual. A segunda é que tal corpo é perfeitamente inscrito na ordem da representação bidimensional. Agora, são essas duas dimensões que

---

<sup>197</sup> Cfr, F. Farinelli, *La crisi della ragione cartografica*, cit., p. 18.

<sup>198</sup> Ibid.

caminharão juntas, e que se tentará ler juntas como eixos fundamentais que introduzem a conceituação moderna e sua racionalidade, mesmo com as mudanças que inevitavelmente serão introduzidas ao longo do tempo.

#### 6. O *Katechon* ou o corpo cristão

É a partir desse fundamento que Novalis pôde dizer *A Cristandade ou a Europa*, ou seja, escrever sobre a coincidência entre espírito e lugar que se realizou historicamente a partir da experiência do povo cristão europeu. O solo europeu do final do século XVIII vivia um fermento generalizado, devido às transformações trazidas pela Revolução Francesa e pelas guerras napoleônicas. Nesse contexto de mudança e desordem, Novalis, como muitos românticos, olhava nostálgicamente para a Idade Média como uma era de unidade espiritual e cultural, em contraste com a fragmentação e secularização de seu tempo, marcado pelo individualismo e pelas fraturas. Uma época em que, segundo ele, a religião cristã permeava todos os aspectos da vida, da política à arte, criando não apenas uma sociedade harmoniosa e integrada, mas também uma relação vital com o solo. O poeta alemão vê, de fato, o mundo medieval como o tempo em que «nesta parte do mundo habitava uma cristianidade organizada humanamente, um enorme interesse comunitário unia as províncias mais remotas deste vasto reino espiritual»<sup>199</sup>. Portanto, segundo a visão do poeta romântico, não estava em ação aquela indiferença ao espaço, ao mesmo tempo universalista e ligada à fragmentação racionalista da relação com a Europa como lugar do Espírito.

E é sempre a partir disso que Carl Schmitt trouxe de volta ao debate do século XX o conceito paulino de *katechon*, ou seja, aquela força misteriosa que atua na história, retardando seu fim, conforme escrito pelo apóstolo Paulo na

---

<sup>199</sup> Novalis, *Cristianità o Europa*, a cura di M. Manacorda, Einaudi, Torino, 1942, p. 3.

segunda carta aos Tessalonicenses<sup>200</sup>. A leitura schmittiana do *katechon*, sobre a qual ainda hoje se debate muito, deve ser entendida como aquela força *qui tenet*, ao mesmo tempo misteriosa e poderosíssima, que age contra a fragmentação das ordens, e que se dispõe espacialmente, tomando corpo em sua tridimensionalidade territorial, em defesa contra as desintegrações desespacializantes. Segundo Schmitt, o *katechon* representa a própria visão cristã da história, e encontra uma primeira presença histórica e geográfica concreta no momento em que a tradição cristã se torna herdeira do *imperium Romanum* e de sua potência para conter, politicamente, o desencadeamento do mal<sup>201</sup>. Nesse sentido, para Schmitt, o cristianismo é um corpo político concreto, não um ideal humanitário abstrato, porque tem um centro: Roma, e tal centro funciona como um vínculo espacial, dispondo medidas e produzindo capacidade de sentido e organização territorial que se opõem à anomia. Nesse sentido, a experiência cristã, para Schmitt, como herdeira do mundo romano, parte do fato de que sua força não existe apenas nos corações dos homens, mas na espacialidade necessária que ela traz consigo. O cristianismo, como religião do corpo, é política, porque é presença histórico-geográfica impensável na ausência de um espaço concreto. Essa concepção histórica nascida da carta paulina foi, de fato, a base sobre a qual se estruturou a teologia-política da era

---

<sup>200</sup> O conceito de *katechon*, derivado da Segunda Carta aos Tessalonicenses de São Paulo, desempenha um papel central na obra de Carl Schmitt. O termo refere-se a uma força ou entidade que retarda a vinda do Anticristo e, por extensão, o fim dos tempos. Para Schmitt, o *katechon* representa uma força de ordem que se opõe ao caos e à anomia, um princípio conservador que busca manter a estabilidade e a coesão em um mundo ameaçado pela desintegração. Este conceito tem sido objeto de vasta análise e debate na literatura acadêmica, tanto no contexto da teologia política quanto na filosofia do direito e na teoria política. Sobre isso, consulte-se: M. Nicoletti, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana, Brescia, 1990; C. Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna, 1996; Gerd G. Meuter, *Der Katechon: Zu Carl Schmitts fundamentaltheoretischer und zeitdiagnostischer Figur*, Duncker & Humblot, Berlin, 1994.

<sup>201</sup> Cfr, C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., pp. 43-44.

constantiniana<sup>202</sup>, que permeou a sociedade medieval e além. Schmitt, nesse contexto, lê a questão do espaço cristão como a peculiaridade católica de ser corpo, como um fato inescapável que marcou profundamente a política europeia em seu conjunto. Nesse sentido, para Schmitt, a ortodoxia do catolicismo reside em seu fazer-se espaço, em ocupar geograficamente uma parcela de território e, à luz de uma estrutura ordenadora, produzir política, ou seja, permitir a um povo um certo modo de estar no mundo e, conseqüentemente, encontrar seu lugar e sua casa. Porque tal força está sempre localizada, opera a partir de um espaço, e nunca é pura imaterialidade. Nesse sentido, emerge a natureza propriamente política do catolicismo europeu. Como escreve Carl Schmitt, a Idade Média se caracteriza por ter sido uma luta por Roma e não contra Roma, como será nas épocas subsequentes. E é precisamente nessa concreta pertença a um lugar, e na capacidade concreta de se localizar em relação a ele, que não admite generalizações abstratas, mas uma tomada histórico-concreta, que permitia pensar a paz e a convivência sempre em referência a uma realidade tangível<sup>203</sup>. A partir da Idade Média, de fato, o papel histórico e espacial de um povo, o cristão, encontra sua lógica e sua colocação como força que mantém a anomia, e encontra seu enraizamento naquela terra que se formou sobre as ruínas do Império Romano do Ocidente, da qual conserva, em outras formas, o papel histórico. A cristandade medieval tornou visível essa tarefa graças à representação gráfica, cartográfica, do povo-lugar de Cristo. Aqui se vê claramente como a cartografia medieval inspira e, ao mesmo tempo, segue uma direção diferente da era antiga. Aqui, de fato, o sentido do mapa está na relação complexa entre o povo de Cristo, o mistério da presença e o sentido da história.

Relativamente a isso, em *O nomos da terra* Carl Schmitt escreve que o «caráter essencial do império cristão era não ser um reino eterno, mas ter

---

<sup>202</sup> Relativamente ao sentido e à história da teologia-política constantiniana, remete-se ao texto de Massimo Borghesi, *Critica della teologia politica. Da Agostino a Peterson: la fine dell'era costantiniana*, Marietti 1820, Genova-Milano, 2016.

<sup>203</sup> Cfr, C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., p. 40 e sgg.

sempre presente o seu fim»<sup>204</sup>, nessas palavras retorna o interim agostiniano, ou seja, o sentimento de que a trajetória humana se desenrola entre dois ápices, a criação e o retorno de Cristo. No meio, o homem deve tentar ordenar sua vida segundo os preceitos evangélicos, sustentado pelo aparato salvífico que opera para elevá-lo à dignidade celeste. Essa visão temporal, soteriológica, permite fixar a moldura temporal e histórica e lançar a profundidade conceitual do espaço cristão, ou seja, do lugar onde concretamente se encarna a luta contra a anomia. Esse é um ponto fundamental. Em relação a isso, em Schmitt, surge uma leitura que não possui uma tensão voltada para o fim, mas sim para a sua contenção, e, portanto, o tornar-se corpo do mundo cristão é lido como a primeira barreira realmente ordenante contra as derivações dissolutórias que agitam a criação. A leitura que Schmitt faz da segunda carta aos Tessalonicenses de Paulo, de fato, vê no katechon o freio à anomia, e o identifica no império, ou seja, na forma que assume o corpo cristão como força capaz de retardar o fim, estabelecendo ordens que concretamente funcionam como um aparato de contenção. Como destacou Massimo Cacciari, em Schmitt, assim como em todas as teologias reacionárias, há a ideia de que sobre o texto paulino se pode incardinar uma teologia política que santifica a autoridade política, porque lhe atribui o verdadeiro papel de salvação<sup>205</sup>. Mas além da crítica que Cacciari faz a Schmitt – visto que aqui não é meu interesse participar do debate sobre qual papel político tem o katechon, mas apenas evidenciar como essa relação entre cartografia medieval e representação medieval da cristandade caminham lado a lado – pode-se dizer que sem a cartografia cristã não se pode pensar o katechon como Schmitt o lê. Ainda que a leitura schmittiana obviamente sofra de uma poderosíssima inclinação moderna, que não reflete plenamente o sentimento mais premente que essas mesmas mapas possuíam para seus contemporâneos. Se, de fato, cada mapa

---

<sup>204</sup> Ivi, p. 43.

<sup>205</sup> Cfr, M. Cacciari, *Il potere che frena*, Adelphi, Milano, 2013, pp. 45-53.

contribui para construir uma certa ideia de espaço<sup>206</sup>, o mapa de Ebstorf nos apresenta uma espacialidade submetida ao tempo, e com ele à salvação ultraterrena, que é o fato central e crucial sobre o qual todas as coordenadas medievais funcionam.

É muito provável, de fato, que a visão schmittiana tenha sido a maneira pela qual o mundo cristão medieval realmente percebeu a si mesmo e sua tarefa histórica. Nesse sentido, de fato, a cristandade, a partir da virada carolíngia, percebendo-se como unidade de imperium e sacerdotium, ou seja, como força ativa que retém o advento do Anticristo, como katechon precisamente, encontra uma própria localização em seu efetivo posicionamento geográfico, que é cada vez mais entendido como uma área a ser preservada do infiel. Em relação a isso, o espaço medieval é espaço mundano em relação ao eterno, e que responde, precisamente por isso, a uma tarefa histórica específica.

É também verdade, de forma indiscutível, que o cristianismo contém em si uma tensão que não pode ser inteiramente reduzida ao ordenamento geográfico, na medida em que a figura do mundo está destinada a passar, e, portanto, toda a criação e, com ela, as formas históricas são atravessadas por uma inquietação que nunca as abandona completamente. Schmitt percebeu isso e se posicionou politicamente contra essa visão, escrevendo a partir dessa consciência, tentando se opor ao que já era bem visível no mundo medieval, ou seja, que a mensagem cristã carrega consigo a superação deste mundo. Isso é claramente visível nas várias disputas trinitárias, nos movimentos pauperísticos, bem como na visão histórico-teológica de Joaquim de Fiore. Portanto, o poder localizador e ordenante identificado por Schmitt no mundo cristão medieval está sempre acompanhado por uma intensa tensão temporal, marcada por visões que aspiram a uma renovação radical dos tempos e uma aceleração em direção ao fim, na direção da justiça celestial. Nesse sentido, os dois campos políticos adversários são teologicamente preparados. Ou de um lado ou do outro.

---

<sup>206</sup> Crf, J. Branch, *The Cartographic State. Maps, Territory, and the Origins of Sovereignty*, Cambridge University press, Cambridge, 2014, pp. 36 e sgg.

Toda essa questão pode ser mais clara quando se observa novamente o mapa de Ebstorf. O que diferencia os mapas medievais dos modernos? Em que a representação que eles dão do mundo muda? No fato de que os mapas medievais contêm em seu interior o paraíso terrestre, como elemento graficamente presente. Isso significa que, ao contrário dos mapas posteriores, em que a questão espacial assume em todos os sentidos a primazia tornando-se o único pressuposto decisivo, aqui o mapa marca sobretudo o tempo, e não o espaço. O mapa lembra uma certa teologia da história, e, portanto, o *populus Christi* está no mundo, ocupa uma região dele, sabendo, no entanto, que pertence a algo mais, ou seja, à história da salvação, ao tempo que transita e termina, que, dito em outros termos, é o memento mori de todas as formas históricas transitórias. O paraíso terrestre é um lugar que lembra um tempo, e tal tempo é um aviso de fim e de transição, e, portanto, pode funcionar como um dispositivo revolucionário poderoso contra qualquer apologia da ordem. O conceito de espaço ainda não está formalizado, no contexto medieval o mapa é o mundo na medida em que o tempo domina sua forma, e todas as coisas são compreendidas nele à maneira da passagem para outra coisa. Embora, portanto, esteja fortemente presente a ideia de corpo, à luz de toda a teologia eucarística, também é verdade que isso deve ser colocado em tensão com a transição, e, portanto, o mundano não é apenas e exclusivamente uma representação terrena do divino.

O mundo medieval – e nisso suas representações cartográficas o indicam muito bem – encena uma relação complexa de tempo e espaço, porque a história de Cristo, e com ele de seu povo, não significa que tudo se dissolve e se resolve no espaço do mundo, porque o tempo o domina e continuamente o remete a outra coisa. Nesse sentido, o mapa ainda não é o mundo, a imanência do plano ainda não está pronta. O momento transcendente ainda inquieta as ordens, e as coisas do homem estão dentro da ruína do tempo, ou seja, estão na sua não perfeição, e são marcadas *ab aeternum* pela sua inexorável decadência. Portanto, como escreve Schmitt, é verdade que a *respublica christiana* foi uma ordenação espacial, mas também é verdade que, como "espaço" jurídico que se

opõe à anomia, ou seja, a um fora, não é legível unicamente como corpo que se opõe ao nada, porque é também corpo que prepara o fim de todas as coisas em Deus. A tensão de que o cristianismo se faz portador é, portanto, toda nesta dialética, em que – como Arasse destacou em seu *L'annunciazione italiana* –, se torna visível, no encontro entre o Arcanjo e Maria, «a vinda do divino incomensurável no mundo humano da medida»<sup>207</sup>, e precisamente esse incomensurável não pode ser esquecido. Em relação a isso, para Schmitt, o *katechon* é entendido unicamente como força que renova ordenamentos espaciais que atuam na história como um freio, e, portanto, possuem em si a razão da localização, ou seja, são construções jurídicas que se lembram de estar ligadas a um espaço específico, que se percebe como diferente de um fora. Verdade, mas o ponto está no fato de ler o ordenamento medieval cristão como *katechon*, no sentido de domínio referido a um território específico e localizado, geograficamente reconhecível, sem querer ver nele sua extensão universalizante<sup>208</sup>. Schmitt está, portanto, inclinado a ler a cristandade europeia como um corpo político concreto que atua em um espaço determinado, ao qual é confiada uma tarefa muito precisa, ou seja, preservar a ordem dentro da qual são possíveis a paz e a convivência entre os homens. Somente na Europa, portanto, o corpo representado pelos cristãos se torna um momento concreto onde a mediação céu-terra pode ocorrer, e se opor fisicamente a um fora. Roma tem um lugar.

O ponto essencial em relação a esse problema reside, no entanto, no fato de que a verdadeira centralidade da *Respublica christiana* reside onde? Em Roma ou em Deus? Esse aspecto deve ser levado em consideração, porque o espaço europeu medieval nunca é puro espaço liso, pura geometria, mas é espaço hierárquico e qualitativo, marcado e atravessado por desníveis que o compõem e o atravessam em todos os níveis. O mundo feudal com suas articulações e

---

<sup>207</sup> D. Arasse, *L'annunciazione italiana. Una storia della prospettiva*, trad.it. di Cora Prezezi, VoLo Publisher, Firenze, 2009, p. 187.

<sup>208</sup> Cfr, C. Schmitt, *Il nomos della terra*, p. 46.

suas relações fiduciárias e pessoais traz consigo a ideia de que o espaço nunca é aquilo a partir do qual se estabelecem relações de confiança e obediência, porque o pacto entre as pessoas ultrapassa sua abrangência. Por um lado, portanto, dentro do mesmo "universo" se articulam uma série complexa de papéis e estratificações em nome de uma «diferença organizada» que representa o coração do sistema medieval<sup>209</sup>, por outro, a territorialidade não é indispensável para aquelas relações pessoais que ultrapassam seus limites. Por um lado, portanto, corpo, por outro, precisamente porque corpo, conjunto de diferenças estruturais. O corpo visível da cristandade, tão bem visualizado no mapa de Ebstorf, não é um corpo fechado e fixo, mas sim um corpo dinâmico, uma projeção missionária, cruzada, difusão do evangelho, posição geográfica em expansão, pelo menos como possibilidade concreta de conversão e anexação das terras dos infiéis. Nesse sentido, convivem um elemento estático e um dinâmico, identidade e universalização. A palavra de Cristo é, de fato, em linha com aquele «*euntes docete*», de espalhar a palavra, como escrito no Evangelho de Mateus<sup>210</sup>, que marca de maneira indelével uma aspiração universalista medieval que, portanto, não é apenas territorialidade, mas também potencialidade da humanidade reunida sob Cristo. Dito de outra forma, a cristandade não é apenas e exclusivamente identidade em relação a um lugar, embora este aspecto seja muito determinante. Porque a este pensar cartograficamente, segundo o qual a Europa e o corpo de Cristo coincidem, se liga a ideia da tensão universalizante da missão e da evangelização, sob o credo de que Cristo está em toda parte e não está vinculado ao poder de uma terra, mas é senhor de todo o globo, presente onde os homens se reúnem em seu nome.

Em resumo, na ideia medieval de espaço está presente uma clara hierarquia do ser que preenchia de qualidade e substância os lugares, como por exemplo na partição entre solo cristão e terras dos infiéis. Mas, ao mesmo tempo, como

---

<sup>209</sup> C. Galli, *Spazi politici*, cit., p. 24.

<sup>210</sup> Mt. 28, 19.

aponta Filippo Ruschi, tudo isso tinha uma forte conotação enérgica, dinâmica, que favorecia uma «noção de espaço permeável, aberto ao exterior, aberto a novos horizontes»<sup>211</sup>. Aqui Schmitt, na minha opinião, está bem ciente da ambiguidade interna à carta paulina, mas seu interesse polêmico preciso é escrever contra a retomada da leitura neoescolástica de Francisco de Vitoria, universalizante e portadora de uma nova declinação de *bellum justum*. Portanto, o papel do *katechon* assume uma natureza defensiva e particularista, e substancialmente é utilizado por Schmitt para oferecer a medida de uma Europa cristã não niilista, mas ancorada à «unidade fundamental de ordenamento e localização»<sup>212</sup>. Nesse sentido, certamente, Schmitt vê na encarnação o corpo de Cristo que se torna imanente, torna-se espaço que permite a história, e assim opera de dentro para moldar a convivência entre os homens.

Se pode ler o deslocamento histórico do conceito de corpus mysticum da hóstia consagrada no altar ao povo cristão como unidade visível, como, de fato, partes do mesmo fenômeno histórico e conceitual. Se de fato não for inicialmente estabelecida uma equivalência entre mundo e mapa, não é possível pensar o povo de Cristo como efetivamente operante na história. Nesse sentido, a equivalência é o passo que precisava ser dado para que uma certa teologia da história pudesse efetivamente encontrar sua própria operatividade histórica a partir de sua própria localização. Porque aqui, lugar específico e história, assim como o plano divino nas coisas do homem, vão juntos. Este momento preliminar parece escapar a Schmitt, que, em vez disso, tende a ler tudo à luz da encarnação do corpo de Cristo, do tornar-se imanente, recusando assim a ambivalência dos dois corpos e pensando o catolicismo unicamente como pensamento concreto e ordenante, sem levar em conta o fato

---

<sup>211</sup> F. Ruschi, *Questioni di spazio. La terra, il mare, il diritto secondo Carl Schmitt*, Giappichelli editore, Torino, 2012, p. 93.

<sup>212</sup> Ivi, p. 39.

de que também possui uma dimensão da espacialidade que não se encaixa em uma ideia de territorialidade em sentido estrito.

Para completar esse tipo de análise, deve-se dizer, no entanto, que existe uma visão medieval – tudo isso perfeitamente explicado pelos mapas medievais *Mappae Mundi* – na qual emerge uma clara imagem centrípeta da criação, que vê as terras cristãs da Europa como o centro do mundo, em contraste com as periferias e margens cada vez mais sombrias e misteriosas, afundadas no caos e na anarquia. Do ponto de vista estritamente cartográfico, a margem é terra de trevas e monstros, retirada da luz do centro, mas ainda assim assimilável como território de missão<sup>213</sup>. E é igualmente claro que tal modelo representativo andava de mãos dadas com um ordenamento jurídico segundo o qual no mundo vigoravam «arquétipos institucionais diferenciados»<sup>214</sup>. Não é por acaso que é justamente a partir dessa compreensão dos espaços que se desenvolve a ideia medieval de *bellum justum*, pela qual entre os cristãos a guerra estava sujeita a uma rígida formalização, algo que não se aplicava às guerras travadas contra um inimigo considerado infiel<sup>215</sup>. Em relação a isso, quando Dante no vigésimo oitavo canto da *Divina Comédia* coloca Maomé entre os semeadores de discórdia, em um dos pontos mais baixos do reino infernal, ele responde plenamente a um senso comum que considera o mundo muçulmano como *corpus diaboli* em contraste com o *corpus Christi*<sup>216</sup>.

## 7. O mar e o inassimilável

O elemento de heterogeneidade mais visível que a concepção do espaço medieval oferece em relação à modernidade está ligado à relação com o elemento marítimo. Como amplamente tratado por Carl Schmitt, em um de

---

<sup>213</sup> Ivi, p. 98.

<sup>214</sup> Ibid.

<sup>215</sup> C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., p. 52.

<sup>216</sup> F. Ruschi, *Questioni di spazio*, cit., p. 100

seus textos mais conhecidos, *Terra e Mar*, o mundo medieval permanece substancialmente fechado à existência marítima. Como testemunham os mapas do período, o mar ocupa um papel secundário e é sempre reduzido a dimensões insignificantes, destinadas a evidenciar a preeminência simbólica do elemento terrestre. A questão geográfica ligada à presença das vastas extensões marítimas e ao seu peso de inquietação e escuridão marcava uma relação particular entre terras emergidas e mar, pautada pela exclusão mútua. O problema dos mares nas épocas antiga e medieval foi amplamente abordado e encontra uma manifestação em diferentes níveis: do geográfico ao teológico, do jurídico ao antropológico. O mar, com seu peso de diversidade e constituição natural extra norma, tornava-se algo que contaminava também os homens que nele passavam a vida e aos quais se entregavam. Em 1179, no tempo do Papa Alexandre III, no Concílio de Latrão III, foi decidida a excomunhão dos piratas, pecado do qual se maculavam os infiéis<sup>217</sup>. O pirata era proscrito em todos os lugares e declarado *hostis generis humani*, porque habitava o espaço atômico das ondas e sua vida só poderia ser pautada pela anarquia e pelo diabólico. No mar, não há ordem nem medida, há apenas ações criminosas. Como escreve Daniel Heller-Roazen, o pirata é o inimigo de todos<sup>218</sup>, porque vive em um espaço juridicamente extraordinário que não responde ao mundo de quem habita em terra firme. Ainda em Boccaccio, o mar é algo que permite àqueles que vivem nele situarem-se no avesso do mundo civilizado. Na novela que tem como protagonista Bartolomea – que é raptada pelo pirata Paganino durante um passeio de barco – narra-se como quem vive no mar se liberta dos vínculos terrestres, perdendo até mesmo, temporariamente, o status de esposa. Isso porque no mar as leis da terra não valem, a terra sólida, com seus códigos inscritos na solidez do solo e seus limites, recua diante do poder deslocante dos mares, nos quais nenhum

---

<sup>217</sup> Cfr, C.M. Moschetti, *Pirateria (storia)* in “Enciclopedia del diritto”, vol. XXXIII, Giuffré, Milano, 1983, p. 876.

<sup>218</sup> D. Heller-Roazen, *Il nemico di tutti. Il pirata contro le nazioni*, traduzione italiana di Giuseppe Lucchesini, Quodlibet, Macerata, 2010.

ordenamento é reconhecível, mas tudo é líquido e não conhece âmbitos de pertinência nem distinções ordenadoras. O próprio Carl Schmitt observou como no *Apocalipse* de João o paraíso é descrito como um lugar onde o mar não existe, e toda a lógica jurídica medieval gira em torno da questão da terra e de sua apropriação, como contam as vicissitudes dos povos que migrando ocupavam novas terras, como no caso dos Vândalos e dos Lombardos para a Espanha e para a Itália<sup>219</sup>. O mundo medieval, em relação a isso, rompia em parte a continuidade com o mundo clássico, justamente porque essas apropriações de terra marcavam de fato a descontinuidade radical das fronteiras romanas – ao contrário do que aconteceu com os povos invasores germânicos –, dando origem, no jargão schmittiano, a uma nova ordem telúrica, mas que ainda preservava a ausência constitutiva do elemento marítimo. A continuidade do mundo clássico com o mundo medieval está no fato de que ambas as épocas são marcadas por uma talassofobia; a descontinuidade, no fato de que as ordens terrenas respondem a lógicas diferentes: de um lado, passivas e ligadas à pólis, de outro, dinâmicas e ligadas à tração imperial. Como sustentado pelo célebre jurista trecentista Bartolo de Sassoferrato, a jurisdição medieval reflete uma concepção segundo a qual o mar só pode ser tratado como uma extensão da terra e, portanto, tudo tomava forma à luz de uma concepção que tinha na terra e nas suas lógicas as suas determinações essenciais<sup>220</sup>. Nesse sentido, além das rupturas, uma forma de continuidade entre o mundo clássico e a época medieval é preservada.

Eppure, ao tentar reconstruir esse breve perfil da espacialidade medieval cristã, não é possível ignorar a reflexão de Éric Dardel, que pontua uma diferença substancial entre a atitude pagã antiga e a renovada experiência cristã dos espaços. Como ele escreve em seu texto *L'Homme et la Terre*, o homem grego não pode deixar de se colocar passivamente diante da apresentação do espaço, e tal posição só pode se sustentar sobre uma distinção fundamental

---

<sup>219</sup> C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., p. 39.

<sup>220</sup> Cfr. P. Marchetti, *De jure finium*, cit., p. 207.

entre lugares sagrados e profanos, e assim também o espaço político da *pólis*, bem como da Urbe, sempre se move em uma contraposição entre dentro e fora<sup>221</sup>. O espaço medieval, por outro lado, embora marcado por uma diferença substancial e qualitativa entre mundo ordenado e terras dos infiéis, tende a dinamizar essa dicotomia, porque tudo o que está fora pode ser trazido para dentro, toda terra não cristã pode ser convertida, como aconteceu com as populações germânicas além do Reno. Como escreve Carlo Galli, além da mediação pontifícia céu-terra, existe uma natureza «transitória» da relação dentro-fora que marca a concepção medieval europeia, e que, em outras palavras, significa o universalismo cristão medieval<sup>222</sup>. Nesse sentido, aos espaços do destino e da passividade cosmológica dos gregos, surge uma relação que, em nome do universalismo da mensagem de Cristo, abre-se à atividade de homogeneização possível das terras e dos lugares. Tudo o que está fora está temporariamente, pelo menos em potência. No entanto, essa relação dinâmica com o espaço encontra seu limite intransponível diante das vastas extensões marítimas, em relação às quais a sensibilidade medieval recua, sem outra possibilidade. O mar permanece inassimilável, marcado por uma alteridade radical que não permite nenhuma apreensão. Portanto, as ordens medievais que surgiram no Ocidente eram regidas por um direito «territorial no sentido de uma ordem puramente terrena, que ignorava o mar»<sup>223</sup>, e se distinguem por serem, *de facto*, uma tomada de terra. Não é por acaso que as representações cartográficas do espaço medieval colocam o mar como um círculo que engloba o mundo, como uma faixa que marca o perímetro, e tanto é verdade que, em sua característica estrutura T-O, são desenhadas com um anel de água que circunda as terras emergidas com estrutura tripartida, com Jerusalém no centro; estrutura que retorna geograficamente à simbologia da

---

<sup>221</sup> Cfr, E. Dardel, *L'uomo e la terra. Natura della realtà geografica* (1952), a cura di C. Copeta, Unicopli, Milano, 1986, pp. 50-51.

<sup>222</sup> Cfr, C. Galli, *Spazi politici*, cit., p. 24 e sgg.

<sup>223</sup> C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., p. 35.

cruz e representa o mundo como imagem concreta da trindade. O mar está nas margens, repellido para zonas inóspitas e assustadoras, enquanto as terras são o coração do mundo, e representam o terreno firme sobre o qual os homens de Deus caminham e passam suas vidas. E é claro que aqui emerge a imponente componente simbólica da visão medieval. Como escreveu Bruno Accarino, «aqui reside também a diferença entre a cartografia medieval e a cartografia moderna: esta última é geografia da medição, a primeira é geografia do significado»<sup>224</sup>. Em relação a isso, vale ainda lembrar como a especificidade dos mapas medievais, com forte conteúdo simbólico, não significa o contrário da precisão dos mapas modernos. Aqui não faz sentido raciocinar com o esquema de Koyré do «aproximado à precisão»<sup>225</sup>. Nesse sentido, seria errado se posicionar diante deles com a ideia de que carecem de algo e, portanto, são marcados por uma falta inservível de objetividade e realismo. Como ainda observa Accarino, simbólico e realista não são duas ordens distintas e antitéticas<sup>226</sup>. E, partindo disso, deveria-se, ao contrário, enquadrar como a ordem conceitual geral que permeia a representação medieval está ancorada não em uma «imagem falsa do mundo», mas sim em uma «ordem de sentido dos eventos do acontecer do mundo»<sup>227</sup>. Em relação a tudo isso, o papel do mar é e permanece marginal, em todos os níveis, apesar de uma progressiva dinamicidade se desdobrar à medida que avançamos a partir do século XII. Como Schmitt escreveu em *Terra e mar*, «na nova arte gótica, na arquitetura, na escrita e na pintura, um movimento de ritmo poderoso superou o espaço estático da arte românica anterior»<sup>228</sup>, mas ainda não estamos diante daquela

---

<sup>224</sup> B. Accarino, *Rappresentazione e cartografia* in *Metafore dello spazio*, a cura di Bruna Consarelli, Firenze University Press, Firenze, 2004, p. 44.

<sup>225</sup> A. Koyré, *Dal mondo del pressapoco all'universo della precisione. Tecniche strumenti e filosofia dal mondo classico alla rivoluzione scientifica* (1961), introduzione e traduzione di Paola Zambelli, Einaudi, Torino, 1967.

<sup>226</sup> B. Accarino, *Rappresentazione e cartografia*, cit., p. 45.

<sup>227</sup> Ibid.

<sup>228</sup> C. Schmitt, *Terra e mare*, cit., p. 65.

autêntica revolução espacial que ocorrerá apenas nos séculos subsequentes, e que terá como base uma relação completamente nova com os oceanos do globo. Tanto é verdade que a dinamicidade expansiva da cristandade medieval tardia procurava saídas em territórios cada vez mais amplos sempre e apenas por terra, e justamente em relação a isso devem ser considerados todos os esforços para contornar o mundo islâmico sem o auxílio do mar, em busca de aliados que pudessem agir pelas suas costas, como, por exemplo, narra toda a fascinante e politicamente infrutífera história da terra fantasiosa do Preste João, que marcou profundamente a imaginação de papas, reis e viajantes<sup>229</sup>.

#### 8. O Atlântico: o vazio e a crise do modelo antigo e medieval

Como observou atentamente Carlo Galli, a crise do mundo medieval pode ser esquematizada de acordo com uma visão em três momentos: crise jurídica ditada pelas descobertas, crise ontológica ligada ao fim da hierarquia dos espaços e crise cosmológica<sup>230</sup>. A bem da verdade, esses três momentos que, juntos, marcam a crise definitiva do sistema medieval, são atribuíveis a uma mudança fundamental na espacialidade que afeta a sociedade europeia como um todo de forma irreversível. Todos esses três momentos, por mais heterogêneos que sejam, têm como denominador comum o colapso de uma estrutura primordialmente espacial. Se, de fato, a espacialidade medieval é atravessada por uma articulação que, em alguns momentos, é marcada até mesmo por um acentuado dualismo, dentro do mundo cristão, entre a *auctoritas* pontifícia e a *potestas* régia, bem como por uma relação com o exterior marcada pela reapropriação - exceto pelo mar -, a primeira crise jurídica ligada à espacialidade medieval ocorre quando as *nove terrae* mostram sua estranheza radical em relação aos lugares europeus e asiáticos, que eram,

---

<sup>229</sup> Sobre isto veja-se o texto: A. Caliandro, *Il Prete Gianni e la performatività del mito*, Fallone editore, Taranto, 2022.

<sup>230</sup> Cfr, C. Galli, *Spazi politici*, cit., p. 27.

em vez disso, experimentados ao longo de uma espécie de homogeneidade geográfica e ontológica.

David Abulafia, em seu estudo *The Discovery of Humanity*, mostra bem como, muito antes da chegada de Colombo ao Novo Mundo, foi o encontro dos portugueses e espanhóis com os habitantes das ilhas Canárias que marcou um momento de crise significativo<sup>231</sup>. Federico Chabod escreveu que a ideia medieval de Europa era a de *christianitas*, ou seja, uma ideia que continha em si uma forte propensão à *reductio ad unum*, à unificação da sociedade sob um único líder, bem como das forças espirituais sob uma única Igreja. Agora, os limites dessa *christianitas* coincidem com o universo, porque qualquer lugar traz em si os sinais da potencial presença de Cristo e, portanto, da unificação generalizada dos homens sob um único reino espiritual e político<sup>232</sup>. Nesse sentido, a ontologia aristotélica ainda dominava a visão espacial ao longo de toda a Idade Média, de modo que a territorialidade ordenada se baseava em uma homologia hierarquizada dos lugares. Os lugares eram, portanto, pensados e experimentados como pertencentes à mesma substância, mas dispostos de acordo com uma ordem que não os colocava todos no mesmo nível. Em contraste, diante das primeiras viagens lusitanas e espanholas às atuais Canárias, ilhas situadas além das Colunas de Hércules, algo completamente novo começou a inquietar profundamente a ordem jurídica e espacial vigente. Como deveria se comportar em relação a ilhas localizadas além do mundo conhecido e perdidas no mar tenebroso a oeste? A complicadíssima questão que envolvia o status jurídico relativo à descoberta e à *potestas* sobre as ilhas é intrincada e seria impossível resumi-la aqui<sup>233</sup>. A questão que se quer aqui

---

<sup>231</sup> Cfr. D. Abulafia, *La scoperta dell'umanità. Incontri atlantici nell'età di Colombo*, traduzione di Giovanni Araganese, Il Mulino, Bologna, 2010.

<sup>232</sup> Cfr. F. Chabod, *Storia dell'idea di Europa* (1961), Laterza, Roma-Bari, 2020, pp. 33-34.

<sup>233</sup> Para uma reconstrução geral dessa questão, faz-se referência aos dois textos já citados D. Abulafia, *La scoperta dell'umanità*, e F. Ruschi, *Questioni di spazio*. Faz-se referência também a: T. Todorov, *La conquista dell'America. Il problema dell'«altro»*, tr. it. de Aldo Serafini, Einaudi, Torino, 1984.

destacar, e que teve um peso extremamente relevante no debate da época, residia no fato de que essas ilhas eram *incognitae*, ou seja, eram desconhecidas na cartografia da época, não existiam em nenhum mapa. Esse vazio cartográfico era ao mesmo tempo um vazio jurídico e político, que não permitia a incorporação definitiva desses territórios em nenhum horizonte conceitual estabelecido. Como escreve Filippo Ruschi, «em relação à sintaxe conceitual elaborada pela doutrina pré-moderna e em particular pela medieval, as Canárias não só se caracterizavam como 'não-espaço', mas configuravam-se como 'vazio negativo'»<sup>234</sup>. Ou seja, aqui se delineia como a não assimilabilidade das Canárias dentro dos paradigmas espaciais vigentes representava, em última análise, uma novidade radical, que não permitia qualquer integração dentro do espaço da *christianitas*, exceto com terríveis forçamentos e de maneira aproximada. O encontro com outro mundo ocorre além das Colunas de Hércules, ao largo da África, em direção ao equador. «É ao longo das costas africanas que os europeus fazem seu aprendizado sobre os trópicos»<sup>235</sup>, e onde primeiro os portugueses viram outras constelações e terras nunca vistas antes, muito antes das travessias atlânticas.

O fato saliente reside, portanto, no surgimento do conceito de vazio, entendido como o que está ausente dos mapas, e, portanto, desconhecido, o que significa existente em um vazio normativo e político que não permite operações de assimilação com base meramente analógica. Essa questão do vazio, que surge substancialmente pela primeira vez, assumirá uma importância fundamental na estrutura conceitual e histórica do moderno em sua novidade e radicalidade. Partindo desse tipo de discurso, é possível notar como esse conceito de vazio, que pela primeira vez surge com tanta força, tem a ver, em todos os níveis, com a incapacidade substancial das «categorias medievais

---

<sup>234</sup> F. Ruschi, *Questioni di spazio*, cit., p. 152.

<sup>235</sup> N. Broc, *La geografia del Rinascimento. Cosmografi, cartografi, viaggiatori. 1420-1620*, a cura di Claudio Greppi, Franco Cosimo Panini editore, Modena, 2007, p. 24.

de formalizar as extensões marinhas»<sup>236</sup>. Como é possível, de fato, configurar ilhas que insistem em espaços em um mar desconhecido, além dos limites do mundo conhecido?

Seguindo a abordagem de Schmitt, pode-se dizer que a Idade Média nunca conseguiu, de maneira alguma, integrar o mar na política, e, portanto, é difícil determinar a quem pertence a propriedade de lugares não marcados nos mapas e localizados além das Colunas de Hércules, em mares que ninguém jamais ousara navegar. Assim como é igualmente claro que essa dificuldade exigia uma resposta, e que tal resposta não podia ser fornecida a partir da estrutura geral do conhecimento da época. Em relação a isso, impunha-se uma mudança fundamental. Impunha-se, de fato, a necessidade de pensar sobre o que exatamente eram as Canárias, a quem pertenciam e qual era seu status jurídico e político. Nesse sentido, a tentativa de incorporar essa novidade nos esquemas anteriores revelou-se inadequada, assim como todas as bulas papais que se seguiram não conseguiram criar uma ordem capaz de subsumir definitivamente as novas descobertas sob uma lógica geojurídica verdadeiramente satisfatória. As categorias medievais, neste ponto, já não conseguem mais organizar e estruturar o mundo, porque as novas descobertas não apenas ampliavam sua superfície, mas também abalavam completamente seus esquemas. Carl Schmitt escreve que: «no início de cada grande época há, portanto, uma grande conquista de terra»<sup>237</sup>, e em relação a isso, sempre deve haver «uma nova subdivisão da terra». E é a partir desse momento que o âmbito jurídico e o âmbito teológico começam a entrar em rota de colisão, ocorrendo, assim, um século antes do início das guerras de religião no solo europeu, que posteriormente marcarão sua separação definitiva.

---

<sup>236</sup> F. Ruschi, *Questioni di spazio*, cit., p. 153.

<sup>237</sup> C. Schmitt, *Terra e mare*, cit., p. 74.

## 9. A exclusão do paraíso e o espaço sem tempo

Um monge veneziano, pertencente ao mosteiro camaldulense de São Miguel em Murano, que entrou para a história como Frei Mauro, desenha, em meados do século XV, um mapamúndi que descreve perfeitamente a sensibilidade espacial renovada que surge, e nos coloca imediatamente diante do nascimento de um novo olhar sobre o mundo. Vários autores ao longo do tempo, desde Placido Zurla até Piero Falchetti, destacaram a centralidade de sua obra, ressaltando como é com a terra desenhada por Frei Mauro que as categorias medievais são visualmente abandonadas, passando-se a uma nova imagem da terra<sup>238</sup>. Além das dificuldades cada vez mais prementes relacionadas às descobertas na Ásia, e, portanto, ao fato de conseguir manter Jerusalém como centro do mundo em sentido geométrico - tanto que o mundo ocidental acabava cada vez mais relegado às margens do mapa para dar espaço à enorme massa continental asiática - a verdadeira novidade reside no fato de que o paraíso é excluído do espaço terrestre e, embora ainda presente, é colocado fora do mundo<sup>239</sup>. Em seu ensaio *O Paraíso na Terra*, Alessandro Scafi conduz uma rica reconstrução do mapa de Frei Mauro, e destaca quanto essa operação foi, na maior parte, não intencional, e ligada principalmente à indecidibilidade em relação às disputas teológicas sobre a real localização do paraíso<sup>240</sup>. Não se tinha mais certeza, de fato, se o Jardim do Éden estava situado no extremo oriente, pois poderia da mesma forma estar situado ao sul do equador ou em alguma região remota do sul da África, ou nas proximidades do Oceano Índico, como no caso do mapamúndi estense<sup>241</sup>.

---

<sup>238</sup> Cfr, P. Falchetta, *Fra Mauro's World Map: A History*, Brepols Publishers, Turnhout, 2006.

<sup>239</sup> A. Scafi, *Il paradiso in terra. Mappa del giardino dell'Eden*, Mondadori, Milano, 2007, p. 205.

<sup>240</sup> Ibid.

<sup>241</sup> Ivi, p. 192.

O que resulta disso, porém, é uma imagem em que o interesse pela história da salvação é significativamente reduzido em relação à «informação geográfica». E, embora seja muito provável que as intenções de Fra Mauro não fossem de excluir o paraíso do mapa, resulta numa separação dos dois âmbitos, do mistério da salvação e do espaço do mundo, na medida em que entre o pecado original e a dimensão contemporânea, geográfico-concreta do homem, se abre uma fenda que liga a narrativa bíblica «a uma dimensão cósmica mais ampla e a um passado remoto»<sup>242</sup>. Dessa forma, a relação entre tempo e mundo torna-se crítica, da mesma maneira que a jurisdição universal da Igreja começa a entrar em crise. Começava a tornar-se visível uma mudança na relação entre *topos* e *nomos*, em relação à qual o papel do sumo pontífice como juiz da organização espacial da ecúmena estava prestes a desaparecer. A partir desse momento, entra-se em um tempo híbrido, de fim do velho sistema geojurídico e de superação da *Respublica christiana*, sem que, entretanto, surja imediatamente uma nova ordem claramente reconhecível e diferente. Por um lado, é verdade o que escreve Schmitt, ou seja, que

enquanto Portugal e Espanha – duas potências católicas – foram os únicos a disputar a posse, o papa em Roma foi o dispensador de títulos jurídicos, regulador da nova conquista de terras e árbitro entre as duas potências conquistadoras. Já em 1493, apenas um ano após a descoberta da América, os espanhóis obtiveram do papa da época, Alexandre VI, um édito em que este, em virtude de sua autoridade apostólica, doava ao rei de Castela e Leão e aos seus herdeiros os territórios das Índias Ocidentais recém-descobertos, como feudo secular da Igreja<sup>243</sup>

Deve-se reconhecer também que, de forma bastante disruptiva, a entrada dos mares na história, assim como as navegações oceânicas, levantavam questões que a estrutura cristã medieval não era capaz de resolver e ordenar, e

---

<sup>242</sup> Ivi, p. 206.

<sup>243</sup> C. Schmitt, *Terra e mare*, cit., p. 79.

em virtude das quais surgiram contendas que não se conseguia dirimir. Como poderia, de fato, o Papa conceder uma terra a um rei se não a possuía? Como um pontífice poderia estabelecer títulos de propriedade sobre terras desconhecidas em relação às quais a descoberta colocava em crise o princípio do «*concedimus et donamus*»?<sup>244</sup> Todas essas questões estavam destinadas a explodir, rompendo para sempre a velha ordem, quando, na esteira da Reforma Protestante, alguns Estados negaram, de princípio, a *auctoritas* papal, recusando-se a vê-la como o princípio *unitatis orbis* e rejeitando totalmente o ritual jurídico baseado na *concessio*.

A filosofia, em geral, subestimou ou concentrou-se pouco no que significou a descoberta das Canárias, focando-se claramente na questão, muito mais ampla, relativa à penetração no continente americano, mas foi a partir do encontro com os habitantes das ilhas afortunadas que o mundo europeu iniciou uma febril obra de interpretação e questionamento de categorias já consolidadas, em nome de uma curiosidade e de uma problematização que se tornariam cada vez mais radicais. Não é por acaso que essa *invenio* atraiu seriamente a atenção de toda a sociedade culta da época e não apenas, como demonstram os escritos de Boccaccio e Petrarca já a partir de meados do século XIV<sup>245</sup>. De qualquer modo, o aspecto saliente que interessa destacar aqui é a separação entre tempo cósmico ou história da salvação e mundo, entendido no sentido geográfico. A partir deste ponto, o problema começa a ser a natureza espacial da terra, e menos a sua história de salvação. Que o paraíso não seja mais um lugar físico rastreável em um mapa geográfico significa começar a entender o mundo segundo um dispositivo espacializador, que coloca em

---

<sup>244</sup> F. Ruschi, *Questioni di spazio*, cit., pp. 152 e sgg.

<sup>245</sup> Os dois literatos italianos compuseram duas obras, *Della Canaria* de Giovanni Boccaccio e *De vita solitaria* de Petrarca, inspiradas de diferentes maneiras pelos relatos sobre as Canárias e seus habitantes. Nessa radical diversidade de perspectiva, prefiguram as disputas em torno da natureza das populações das Américas, que surgirão nos séculos seguintes.

segundo plano a questão temporal e escatológica. É sempre nessa ótica que se desenvolverá todo aquele movimento nascido das seitas protestantes que verá nas terras da América o paraíso prometido, o lugar onde construir a sociedade perfeita dos santos, a chamada «casa na colina»<sup>246</sup>. A Idade Média entra radicalmente em crise quando se pergunta de quem são as novas terras e quem é o responsável por determiná-lo, e isso mesmo que o papa ainda tenha um papel decisivo. A organização mediada pela *auctoritas* papal, em termos de história da salvação, perde seu primado, ou, em outras palavras, um título de propriedade jurídica sobre uma terra começa a não responder mais a lógicas teológicas, e isso se tornará uma questão totalmente incontrolável com a entrada na história dos Estados protestantes, que despojam o pontífice de qualquer pretensão ordenadora. Como dirá depois Carl Schmitt, *silet theologi in munere alieno* significa que o espaço começa a prevalecer sobre o tempo, e que o globo se torna mundo, e não mais século. Essa transformação implica uma mudança radical na maneira como se concebem o poder e a autoridade. A territorialização do poder marca, de fato, a passagem da centralidade do tempo, entendido como história da salvação e narrativa teleológica, para a centralidade do espaço, como lugar de conquista e gestão política. A racionalidade política moderna, que emerge desse novo paradigma, é caracterizada pela necessidade de mapear, delimitar e controlar os espaços físicos da terra, e em relação a isso, as fronteiras não são mais apenas símbolos da esfera sagrada, mas se tornam linhas de demarcação jurídica e política, cruciais para o exercício da soberania. O globo terrestre, que outrora era percebido como um teatro da história divina, se transforma em um objeto de domínio e gestão humana. A descoberta do Novo Mundo e as sucessivas explorações geográficas representam não apenas a expansão dos conhecimentos cartográficos, mas também o nascimento de

---

<sup>246</sup> Veja-se sobre isto: P. Miller, *Errand into the Wilderness*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA, 1956; M. Nese, *Gli eletti di Dio. Lo spirito religioso dell'America*, Editori Riuniti, Roma, 2006.

uma nova ordem mundial baseada inteiramente na espacialidade. Os soberanos europeus, em particular, devem agora enfrentar o desafio de integrar esses novos territórios em seu sistema político e jurídico, uma tarefa que exige repensar radicalmente as lógicas da política, assim como a elaboração de novas teorias do direito. A passagem da temporalidade sagrada para a espacialidade laica é, nesse sentido, um elemento-chave da modernidade, porque a terra, uma vez absorvido o desenvolvimento escatológico que coloca em relação o mundo com um além, se torna um campo de batalha para as potências seculares. E assim a cartografia e a jurisdição assumem, gradualmente, um papel central na determinação de quem possui e controla quais partes do mundo, em detrimento das lógicas medievais que existiam.

Este processo também marca o início do predomínio da imanência, da política entendida como gestão racional de um mundo reduzido a mapa, em que as reivindicações teológicas cedem lugar às considerações práticas e materiais do poder territorial e das novas lógicas espaciais. Nesse contexto, a figura do papa, que outrora era o supremo árbitro do destino dos povos em virtude de sua autoridade espiritual, vê seu papel transformado. A Reforma Protestante acelera esse processo, levando os Estados a buscar justificativas seculares para seu direito de soberania. A mundanização – assim como as lógicas de imanência que começam a surgir, ligadas ao nascimento do novo poder político que se torna plano – significa que as questões de legitimidade e autoridade agora devem ser enfrentadas dentro de um arcabouço jurídico e espacial, problemático e fragmentado, atravessado por reivindicações múltiplas e pela profunda crise da estrutura universalista papal. Este é o motivo pelo qual se perde definitivamente a «concepção do tempo própria da Idade Média, pela qual a autoridade imperial era identificada com o providencialismo cristão, e

graças à *translatio imperii*, era metastoricamente posta em continuidade com o Império Romano»<sup>247</sup>.

## 10. O século e o mundo

Na longa e complexa transição que vai do século XIV ao XVII, muitos autores viram configurar-se, progressivamente, a passagem do tempo cristão da salvação para o tempo da revolução e da justiça na terra. Em relação a isso, teve um peso enorme a reflexão em torno do conceito de história e suas categorias principais, que levam a uma secularização do discurso escatológico. O texto de Karl Löwith, *Meaning in History*, em relação a isso, continua sendo exemplar<sup>248</sup>. A imersão das categorias cristãs de tempo, resumidas na imagem da seta do tempo linear na ação determinada do homem, indicaria a renovada vitalidade do mundo renascentista e moderno, sob o signo de um progressivo tender ao *telos*, ou seja, ao cumprimento da tarefa do homem colocada no futuro como uma meta alcançável. Giacomo Marramao, especialmente em *Potere e secolarizzazione*, também enfatizou como as categorias do tempo foram, em última análise, o fato saliente que moldou a modernidade de forma decisiva, segundo as categorias de progresso, revolução e libertação<sup>249</sup>. Agora, para além de todo o debate em torno da relevância ou não do conceito de secularização, ou seja, da mundanização do tempo, a análise que tenta-se realizar parte de uma abordagem totalmente diferente, pois pretende ver na modernidade não uma secularização da temporalidade escatológica cristã; quer

---

<sup>247</sup> A. Aubert, *L'Europa degli Imperi e degli Stati. Monarchie universali, equilibrio di potenza e pacifismi dal XV al XVII secolo*, Cacucci Editore, Bari, 2008, p. 25.

<sup>248</sup> K. Löwith, *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*, cit.

<sup>249</sup> G. Marramao, *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Editori Riuniti, Roma, 1985.

ver justamente a exclusão ou, em qualquer caso, a subordinação das categorias de tempo em nome da espacialização. Não secularização, mas mundanização. Ou seja, se quer destacar como o processo de constituição da racionalidade moderna, especialmente política, esteve sob o signo não da libertação e do progresso, mas sim dos espaços e da ordem. Nessa perspectiva, a modernidade se caracteriza não tanto por uma transformação da percepção do tempo, mas por uma nova modalidade de organização do espaço. A espacialização implica um controle mais imediato e tangível da realidade, que se concretiza em termos de gestão do território, planejamento urbano e estruturação das instituições políticas. Nesse sentido, o modelo cartesiano do mundo como *res extensa*, um espaço geométrico mensurável e manipulável, substitui-se assim às narrativas temporais escatológicas. Essa passagem da temporalidade à espacialidade reflete-se na prática da cartografia, na construção das cidades, na divisão administrativa dos territórios e no nascimento do Estado moderno como entidade geográfica, além de política. A racionalidade moderna, nesse sentido, encontra seu fulcro na capacidade de ordenar e controlar o espaço politicamente, ou seja, na medida dos cortes operados pela política.

Um exemplo emblemático dessa transformação é claramente a figura do Leviatã de Hobbes, onde o Estado é representado como um corpo artificial, uma entidade espacial que engloba e disciplina o território e que funciona. A soberania é exercida através de uma visão panóptica, um controle visual que opera justamente a partir da transformação do território em um mapa, ou seja, em um espaço disciplinado e regulado, indiferenciado. A ideia de ordem, portanto, não se radica em uma teleologia temporal, mas em uma espacialização do poder, que fixa o homem à ordem do espaço e às suas lógicas. A exclusão das categorias de tempo, assim como ocorre nos mapas, reflete-se na espacialização que se manifesta também na forma como são concebidas as utopias modernas. As utopias renascentistas e iluministas, de fato, de Tommaso Moro a Étienne Cabet, são pensadas não tanto como futuros

temporais, mas sim como espaços ideais presentes em um mapa, como foi para a terra do Preste João ou para o Jardim do Éden. Elas representam, em outros termos, lugares onde a ordem espacial garante a harmonia social, onde a disposição geométrica das cidades reflete uma perfeição política e moral. A cidade ideal de Platão e as utopias do Renascimento são exemplos paradigmáticos de como a modernidade sonhou e projetou a ordem social em termos espaciais e cartográficos, em vez de temporais.

Além disso, a espacialização da racionalidade moderna levou a uma nova concepção do território e da soberania. A Paz de Vestfália de 1648, com sua definição de fronteiras territoriais e a soberania dos Estados-nação, marca um momento crucial nesta transição, onde a ideia de soberania não é mais, como era para a realeza, ligada a um direito divino ou a uma sucessão temporal, mas a um controle espacial bem definido. A cartografia política torna-se então um instrumento essencial para a gestão do poder, onde o desenho das fronteiras e a gestão do território são puros atos de soberania política. Finalmente, justamente em relação a isso, a modernidade viu o surgimento de novas tecnologias de controle espacial, dos censos aos mapas cadastrais, que permitiram aos Estados administrar seus territórios com uma precisão sem precedentes. Essa capacidade de medir, mapear e controlar o espaço conferiu aos Estados modernos uma potência operativa que transformou radicalmente as dinâmicas do poder e que ainda na época renascentista era totalmente impensável.

A liberdade é vista como antitética à *civitas*, enquanto impulso natural desorganizado que tende à opressão e ao saque. A visão hobbesiana da liberdade está intrinsecamente ligada à concepção do Leviatã, onde o indivíduo no estado de natureza vive em uma condição de guerra perpétua de todos contra todos (*bellum omnium contra omnes*). Nessa perspectiva, a liberdade não é um direito positivo a ser expandido, mas uma força caótica a ser domada e canalizada através da ordem política. Hobbes contrapõe à liberdade natural a

ideia de uma autoridade soberana que, através do contrato social, canaliza e disciplina os impulsos individuais, garantindo assim a paz e a segurança. A *civitas*, o Estado político, torna-se, portanto, uma entidade espacial delimitada, um mapa organizado do poder que suplanta o fluxo temporal indeterminado com estruturas e fronteiras bem definidas, e que, aliás, se caracteriza por ser uma arritmia em relação ao fluxo caótico do mundo. Nesse sentido, a atenção de Hobbes para a espacialização do poder está ligada à sua concepção da soberania como algo absoluto e indivisível, que deve dominar o espaço político para prevenir o retorno ao caos. Esse princípio se reflete na concepção moderna do Estado-nação, onde o controle do espaço geográfico é essencial para a soberania e a ordem. A cartografia política, nesse sentido, torna-se uma ferramenta essencial para delinear e manter a autoridade estatal, e não tanto para pensar o mundo, mas para pensar a si mesma à semelhança de um mapa, racional e desprovida de ambiguidades. O mapeamento dos territórios não é apenas um exercício geográfico, mas uma prática política que define as jurisdições, as fronteiras e as áreas de influência. A ideia de uma modernidade fundada em lógicas espaciais estende-se claramente também às práticas econômicas e sociais. A propriedade privada, por exemplo, é uma manifestação tangível da espacialização do poder, onde a posse de terra e recursos torna-se um meio para exercer controle e autoridade. John Locke, embora menos pessimista que Hobbes sobre a natureza humana, no Segundo tratado sobre o governo, desenvolve uma ideia semelhante no âmbito da propriedade, sustentando que o trabalho na terra confere direitos de propriedade, ligando assim diretamente o conceito de posse ao espaço físico, tendo também ele que necessariamente referir-se a um título radical, a partir do qual providenciar a divisão entre particulares, como observou Carl Schmitt<sup>250</sup>. Além disso, a crescente urbanização e o surgimento das cidades modernas refletem a

---

<sup>250</sup> C. Schmitt, *Appropriazione / divisione / produzione*, in C. Schmitt, *Le categorie del politico*, cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna, 1972, p. 300.

tendência de abandonar o campo, como início de um fenômeno cuja extensão crescerá cada vez mais.

## 11. Das cidades à capital

As cidades tornam-se centros de poder político, econômico e cultural, organizados segundo planos reguladores que refletem a necessidade de ordem e controle; a geometria das ruas, a distribuição dos edifícios e a segregação dos espaços públicos e privados representam fisicamente a estrutura hierárquica e funcional da sociedade moderna; movimento geral que se afasta da cidade !conflitual” de Maquiavel. Como escreve Pascal nos Pensamentos: «mascarar a natureza e disfarçá-la [...] não mais Paris, mas !capital do reino”»<sup>251</sup>. As estruturas políticas, econômicas e sociais da modernidade tornam-se profundamente enraizadas em uma visão do mundo como um conjunto de espaços a serem mapeados, controlados e administrados. Este processo de espacialização, que se torna necessário e que encontra em Hobbes sua forma política, sublinha como a questão da liberdade foi subordinada à necessidade de ordem e estabilidade espacial, e é sob este signo que se formam as categorias políticas modernas, sem obviamente querer dizer com isso que permanecerão imutáveis durante toda a evolução da modernidade. Neste contexto, o surgimento de uma nova racionalidade, que se coloca como uma ruptura em relação ao continuum das formas organizativas anteriores, aparece não tanto como um projeto de emancipação ao longo de uma linha temporal, mas sim como uma construção de espaços regulados e disciplinados, onde o visível, enquanto público, torna-se uma assimilação do presente à intenção reguladora cartográfica. Quando, de fato, Jordan Branch escreve que o espaço

---

<sup>251</sup> B. Pascal, *Pensieri*, testo introduzione e note di Paolo Serini, Einaudi, Torino, 1962, p. 16.

moderno é entendido como: «um palco vazio para a ação humana»<sup>252</sup>, isso não se refere tanto à ação individual inserida em um reino de liberdade radical, mas ao contrário, à necessidade de ordenar artificialmente os espaços para que a convivência seja possível; o palco vazio remete à possibilidade de criar uma estrutura artificial visível, pública, dentro da qual posicionar as existências e suas respectivas possibilidades. A este respeito, são extremamente interessantes as páginas de Carlo Galli sobre o espaço político presente na ideia de Maquiavel, precisamente como um índice desse momento transitório, posteriormente superado pela criação da arquitetura estatal moderna.

O renascentista Maquiavel, por outro lado, não se adapta nem à leitura reordenadora, objetivamente platônica e ao mesmo tempo antropocêntrica do espaço, promovida pelo humanismo italiano; distante tanto do espírito do mundo renascentista quanto da moderna imagem do mundo científica e individualista, seu espaço é antes determinado pela potencialidade política, pela conflitualidade latente. O espaço é, enfim, atravessado por vetores de conflito, é o teatro sempre mutável da ação 'virtuosa': essa conflitualidade é sua qualificação paradoxal, não baseada, portanto, nem em delimitações fronteiriças nem em diferenciações morais, mas na busca da glória. Esse nexos entre conflito e glória é, portanto, o oposto do nexos que o racionalismo instituirá entre conflito e ordem<sup>253</sup>.

Essa perspectiva implica que o espaço político nunca é neutro ou simplesmente dado, mas está sempre em um estado de tensão e possibilidade. A politicidade potencial a que Galli se refere em relação a Maquiavel diz respeito, especificamente, à capacidade intrínseca do espaço de ser o palco de ações políticas e conflitos, em relação aos quais não há uma desordem a ser eliminada, mas onde as lutas são vistas como um elemento necessário e potencialmente positivo da vida pública. A glória, para Maquiavel, é obtida através da habilidade de gerir e aproveitar os conflitos, ao invés de através da mera conservação da ordem, mesmo em relação à posição segundo a qual a

---

<sup>252</sup> J. Branch, *The Cartographic State. Maps, Territory, and the Origins of Sovereignty*, cit., p. 55.

<sup>253</sup> C. Galli, *Spazi politici*, cit., p. 34.

«fortuna é mulher»<sup>254</sup>. É bastante evidente que tal abordagem está em claro contraste com a visão racionalista que emergirá posteriormente, onde o conflito é visto como uma ameaça à ordem racional imposta pelo soberano, e, portanto, deve ser controlado e minimizado, a fim de organizar a convivência humana. Nesse sentido, segundo essa leitura, o moderno surge como um momento de fechamento do espaço maquiaveliano definido pela «conflitualidade latente»<sup>255</sup>, para que possa ser, em vez disso, ancorado na neutralização da conflitualidade. De qualquer forma, da crise do mundo medieval, o que emerge em curto prazo é a desconexão irremediável entre moral e política, algo que de certa forma anuncia a revolução moderna, mas ainda sob o signo de um «naturalismo político»<sup>256</sup>, como evidente no discurso de Maquiavel, o qual, embora perfeitamente ciente da fratura insanável que surgiu entre teologia e direito, não vai na direção da «autonomização da política»<sup>257</sup>, mas pensa esta a partir de leis naturais gerais. Nesse sentido, escreve por exemplo Luigi Firpo a respeito da importância da concepção da natureza humana como constante estrutural<sup>258</sup>, que, como notou Voegelin, parte de pressupostos gnósticos, segundo os quais o indivíduo encontra seu lugar na cidade sob o signo de um tribalismo neopagão<sup>259</sup>. Portanto, na análise de Voegelin, Maquiavel está ao lado do Moderno, porque, por um lado, não participa do construtivismo político próprio da racionalidade política que nasce a partir do século XVII,

---

<sup>254</sup> Machiavelli, *Il Principe*, introduzione di Delio Cantimori, Garzanti, Milano, 2002, cap. XXV, pp. 91-94.

<sup>255</sup> C. Galli, *Spazi politici*, cit., p. 34.

<sup>256</sup> D. Qualgioni, *Il “secolo di ferro” e la nuova riflessione politica* in C. Vasoli, *Le filosofie del Rinascimento*, Mondadori, Milano, 2002, p. 326.

<sup>257</sup> Ivi, p. 334.

<sup>258</sup> L. Firpo, *Scritti sul pensiero politico del Rinascimento e della Controriforma*, Utet, Torino, 2005, p. 8.

<sup>259</sup> Cfr. E. Voegelin, *História das ideias*, vol. IV, *Renascença e reforma*, Realizações Editora, São Paulo, 2014, pp. 70 e sgg.

mas, por outro lado, mostra o fio de continuidade entre o moderno e o pré-moderno representado pela gnose e seus códigos de salvação que vêm da própria terra, neste caso, do homem capaz de encarnar a virtude política<sup>260</sup>. Sempre em relação a esse tipo de abordagem, observa-se que, embora haja oscilações, em Maquiavel está presente uma ordem cósmica, em que os ciclos das coisas humanas são compreendidos em um curso cósmico contínuo, que responde a ordens naturais, que, no entanto, nenhum sujeito tem a capacidade de dominar. Dentro desse sistema, dá-se a leitura que Maquiavel faz de Políbio, da teoria dos grandes ciclos das formas políticas que se sucedem, em que a essa necessidade global se associa uma liberdade dos homens, que nunca deve ser pensada, no entanto, nos termos de uma «liberdade de ação» no sentido de uma «liberdade de planejamento racional»<sup>261</sup>. O de Maquiavel permanece, em última análise, um caminho não trilhado pela modernidade da forma como esta realmente se desenvolveu, o que torna difícil seguir as tentativas de ver no pensador italiano o portador de uma energia revitalizante capaz de permitir um repensamento global da modernidade política<sup>262</sup>, porque, antes, Maquiavel vive a crise das ordens antigas, da sua natural espacialidade, mas ignora completamente, por uma questão temporal, o que são as guerras de religião e o Estado, e com eles ignora todo o novo sistema científico que segue a figura de Galileu.

## 12. Fraturas

Em suma, o projeto moderno de construção do mundo parte justamente da exclusão da Igreja como transportadora para a salvação, questão claramente já

---

<sup>260</sup> Ibid.

<sup>261</sup> Ivi, p. 76.

<sup>262</sup> Veja-se sobre isto a posição de Louis Althusser, *Solitudine di Machiavelli*, in «Marx Centouno», 4, 1991, pp. 88-98.

presente em Maquiavel, mas isso acontece então em nome de uma nova ordem capaz de abrir a caça a conquistas ultramarinas e títulos de propriedade, em nome da ocupação e gestão dos novos espaços que se abriam e da constituição do espaço fechado do Estado. O problema do homo faber como ponto arquimédico a partir do qual entender a legitimidade do moderno, como escreve Hans Blumenberg, talvez não deva ser entendido tanto no sentido do homem que toma o próprio destino nas mãos lançando uma revolução temporal, mas sim a capacidade e a determinação de poder construir um mundo à medida de um mapa geográfico, plano, ordenado, segundo linhas racionais e espaços disciplinados, tentando com isso conter ao máximo o trabalho inquietante do tempo, ou seja, o fim das ordens e o restabelecimento da anomia.

Portanto, poderia-se tentar ler a questão do moderno não através da lente da secularização da soteriologia, segundo um esquema que vai do paraíso prometido à construção da sociedade da plena justiça na terra que um dia virá, mas sim que a justiça é precisamente a tradução na terra da racionalidade desdobrada do atlas. A especificidade das novas categorias do século XVII parece residir justamente na centralidade que o conceito de espaço ocupa, e apenas secundariamente o de tempo. Não é só o tempo cristão que se torna tempo do mundo, mas é também o nascimento do espaço geométrico, do mapa-território, o fim do lugar natural, e com ele o problema da representação que se torna o mundo.

A grande mudança coincide, portanto, com a questão da representação gráfica do globo. Em relação a isso, o mapa – que por sua própria constituição é a espacialização do visível, e portanto o tempo contido nele estava destinado a perder importância –, antecipou o relegamento do tempo, como acontecia no século XV com as vinhetas que nos atlas representavam o paraíso. Isso porque o tempo, por sua própria constituição, não é totalmente subsumível dentro de dispositivos de padronização geométrica gráfica do visível, que em vez disso

permitem pensar uma ordem gráfica e concreta, não mais mediada pela centralidade da Igreja de Roma. A crise da qual o moderno se origina com dificuldade, com suas categorias e esquemas, não é tanto um tornar-se século do tempo, mas sim uma crise dos espaços, que traz consigo a necessidade de repensar e reorganizar a imagem geral do mundo, e isso obviamente tem repercussões poderosas também em toda a reflexão sobre o tempo, suas categorias, sua estrutura e sua semântica. Em relação a isso, Carlo Galli identificou três ordens de fraturas que servem como prelúdio para o moderno: uma crise cosmológica ligada às descobertas galileanas, uma crise geográfica em relação às novas descobertas, e uma crise econômica ligada à redefinição da relação entre cidade e campo<sup>263</sup>. Falta a crise político-teológica ligada às guerras de religião europeias, para conter as quais o império finalmente declina e nasce o Estado, como novo sujeito espacial, dentro de uma renovada concepção do espaço que investe desde as fundações toda a estrutura do globo.

### 13. A Indecisão de Hamlet

Carl Schmitt, já quase septuagenário, publicou em 1956 um pequeno ensaio intitulado *Hamlet ou Hécuba*, cujas intuições e reflexões ainda foram pouco exploradas e debatidas. Este é um texto importante que tenta rastrear, por outros caminhos, até a origem não declarada da modernidade. É uma das obras do jurista alemão menos analisadas pela crítica e pelos intérpretes, mas que hoje encerra uma potência e uma força ainda não totalmente compreendidas. Schmitt parte da observação do drama shakespeariano *Hamlet*, uma obra que, segundo ele, transcende a mera narrativa de vingança e loucura para se tornar um reflexo das tensões e conflitos de seu tempo, embora nunca expressos

---

<sup>263</sup> Cfr. C. Galli, *Spazi politici*, cit., p. 27.

diretamente no palco<sup>264</sup>. A figura de Hamlet, o príncipe dinamarquês, símbolo da indecisão, é reinterpretada por Schmitt não apenas como um personagem trágico, incapaz de direcionar sua vontade de maneira clara, mas também como um símbolo da crise política e da desintegração da ordem que caracterizavam a Europa na época da escrita do drama. Schmitt sugere que a obra de Shakespeare não pode ser compreendida plenamente sem considerar o contexto histórico em que foi criada, e em particular a tensão política da Inglaterra elisabetana e as consequências da morte de Hamlet, príncipe real da Dinamarca. Mas isso não se refere apenas à leitura banal do drama shakespeariano, pois se torna um meio de pensar, em termos absolutos, a relação entre o drama e o jogo, entre o momento sério e a performance lúdica. A contraposição entre Hamlet e Hécuba – um príncipe do século XVI e a protagonista de duas tragédias de Eurípides, dois personagens oriundos de mundos narrativos completamente diferentes, mas colocados em diálogo por Schmitt – serve para ilustrar a ideia de que o drama de Shakespeare contém o que o jurista de Plettenberg define como uma «irrupção do tempo», ou seja, um momento em que o tempo histórico interrompe e modifica o fluxo narrativo da obra. Hécuba, rainha troiana da mitologia grega, representa o passado mítico e o sofrimento eterno, enquanto Hamlet encarna a incerteza e a transformação do presente, em que o que o futuro será não pode ser previsto, e, portanto, o presente não se deixa guiar por sinais e traços decisivos. Essa interação simbólica entre passado e presente permite a Schmitt explorar como os conflitos históricos e as dinâmicas de poder influenciam não apenas a vida política, mas também a produção cultural, e como esta não pode ser compreendida na ausência do primeiro. Hécuba é lida como um símbolo de um passado traumático que continua a influenciar o presente, uma figura que, apesar de pertencer à mitologia grega, encontra ressonância nas inquietações

---

<sup>264</sup> C. Schmitt, *Amleto o Ecuba. L'irrompere del tempo nel gioco del dramma*, presentazione di Carlo Galli, Il Mulino, Bologna, 2012.

contemporâneas da Inglaterra de Shakespeare, e dessa forma se torna um personagem símbolo através do qual Schmitt examina a maneira como o trauma histórico e a memória cultural se entrelaçam com a narrativa dramática, criando um tecido complexo em que o tempo histórico está inextricavelmente ligado à experiência humana. Hamlet, enquanto príncipe e potencial rei, representa uma figura de soberania em crise, cuja incapacidade de agir reflete as incertezas e contradições da soberania política da época. Schmitt utiliza essa figura para explorar as fragilidades do poder soberano e as dificuldades em manter a ordem e a estabilidade em tempos de crise, e no momento em que um mundo estava prestes a ceder lugar a um novo mundo, de forma definitiva. Dessa forma, é destacado como a dimensão existencial e metafísica do drama de Hamlet não pode ser lida como *trauerspiel*, à maneira da moda burguesa alemã do século XIX, mas deve ser lida à luz do núcleo de seriedade presente nela, que remete diretamente ao conceito de tragédia, simultaneamente arte e história: «é necessário distinguir o *trauerspiel* da tragédia, para não se perder a qualidade específica do trágico»<sup>265</sup>.

A obra torna-se assim um campo de investigação sobre o sentido da vida, da morte e do destino humano, temas que ressoam profundamente no contexto das turbulências políticas e históricas, e que, na verdade, têm essas como seu elemento imprescindível; enfim, apesar de Hamlet não ser Jaime I, é verdade para Schmitt que: «na época de Shakespeare, o drama ainda não era o reino da inocência dos homens, ainda não estava separado da sua atividade no presente histórico»<sup>266</sup>. Além da questão interessantíssima ligada à relação entre drama, mito e jogo, que abre toda uma série de horizontes conceituais críticos em relação ao mundo contemporâneo, no texto de Schmitt aparece como o mundo pré-moderno, ou à beira da modernidade – do qual a arte de Shakespeare representa um momento altíssimo –, é capaz de nos fazer visualizar a indecisão

---

<sup>265</sup> Ivi, p. 79.

<sup>266</sup> Ivi, p. 88.

dramática do mundo que precede o Estado, no qual a soberania é um horizonte a vir, tornado impossível pela fraqueza melancólica de quem não consegue se impor como sujeito da decisão e, portanto, torna-se objeto dela: indeciso porque decidido pelos eventos. Nessa relação ressoam as mudanças de paradigma que atravessam, em campos totalmente diferentes, as ciências físicas e astronômicas da época, a revolução copernicana e a fase transitória, extremamente crítica, da Inglaterra de Jaime I, que se coloca «antes tanto da modernidade plenamente desencantada e formada do Estado quanto da decisão marítima da Inglaterra»<sup>267</sup>. Nesse sentido, *Hamlet ou Hécuba* capta na indecisão inglesa em relação ao mar e ao Estado, a ferida aberta do destino europeu moderno, ou seja, sua abertura à incapacidade de estabelecer uma ordem, e como isso nunca pode se tornar um mito fundacional, mas exclusivamente um drama marcado pelo silêncio e colocado como uma representação na qual perpetuamente a verdade mais própria escapa e é apenas sugerida. Essa indecisão não é apenas uma característica temporária de uma época de transição, mas um elemento estrutural que marca profundamente o início da modernidade e com ela a razão estrutural europeia, porque, como aponta Carlo Galli,

nem o «grande jogo» de Kipling, nem o jogo cultural de Huizinga, nem o jogo estético-erótico de Marcuse (com ascendências schillerianas), nem o jogo alegremente niilista de Nietzsche, nem o jogo teológico de Balthasar, nem o jogo recreativo do carnavalesco, nem a definição legal do jogo como tempo livre, ironicamente prevista por Schmitt, podem dizer a origem da Modernidade. Que é, em vez disso, dita pelo silêncio e pela indecisão de Hamlet; não porque isso seja um mito de origem, um relato explícito sobre as raízes e os fundamentos de uma comunidade, mas porque Hamlet, mito «vidente», é a figura em que se fixou, de fora, a cicatriz da dolorosa «fratura que marcou o destino da Europa»<sup>268</sup>.

---

<sup>267</sup> C. Galli, *Presentazione* in C. Schmitt, *Amleto e Ecuba*, cit., pp. 17-18.

<sup>268</sup> Ivi, p. 27.

A figura de Hamlet, com sua incapacidade de agir, torna-se emblemática dessa condição, representando o homem moderno que, perdido na indecisão, não consegue alavancar seu próprio potencial, que lhe permanece obscuro; é paralisado pela incerteza e pela complexidade da nova ordem que, a duras penas, se delineia e em relação à qual não age. A indecisão de Hamlet é um espelho de uma Inglaterra que ainda não sabe se deve se voltar para o mar como uma via de expansão e poder ou permanecer ligada a um passado continental e feudal. Está na suspensão de um tempo que não é mais um lugar rico em substância, mas que também não é um novo espaço científico e geométrico. Ao mesmo tempo, essa dramática incerteza é refletida na transição das ciências naturais e astronômicas. A revolução copernicana, com sua subversão das concepções geocêntricas, coloca em crise as certezas cosmológicas do mundo pré-moderno. A passagem de um universo fechado e ordenado para um universo infinito e em contínuo movimento reflete a condição de uma Europa que está perdendo seus pontos de referência tradicionais, sem ainda ter estabelecido novos. O mundo natural, outrora símbolo de estabilidade e ordem, torna-se uma metáfora para a mudança e a fluidez que caracterizam a extrema parábola da pré-modernidade. A própria Inglaterra de Jaime I é um microcosmo dessa transição. A indecisão política e marítima do país, ainda oscilando entre uma identidade continental e uma vocação marítima e colonial, expressa a tensão entre passado e futuro, entre uma ordem que se desintegra e outra que ainda não se formou. A «decisão marítima» mencionada por Schmitt representa um passo em direção à modernidade e à expansão imperial, mas é um passo que ainda não foi totalmente realizado, deixando a Inglaterra em uma condição de incerteza e ambivalência. Schmitt, através da análise do drama shakespeariano, consegue captar essa indecisão como um elemento central do destino europeu. O drama, portanto, não é apenas uma representação teatral, mas um reflexo da realidade histórica e política da época, uma realidade em que a verdade escapa, se esconde e se sugere sem nunca se revelar completamente. A Europa moderna, ferida em sua capacidade de estabelecer uma ordem definitiva, vive em uma

condição de perpétua busca e experimentação, onde a soberania não é um dado adquirido, mas uma meta continuamente perseguida e nunca plenamente alcançada. E esse fantasma continuará a inquietar a ordem moderna, além de suas obsessivas geometrizações e novos ordens. Aqui, Schmitt, com sua acuidade, encontra também o ponto crítico do sistema hobbesiano, sendo capaz de criticar a perspectiva e a estrutura geral de Hobbes, pois, ao examinar de perto, percebe-se que Hobbes estabeleceu a racionalidade, mas essa racionalidade tinha falhas, como o próprio ensaio sobre Hamlet nos faz entender. O Estado pensava poder saturar e ordenar, mas junto a ele permanece a sombra não pensada «de uma imediatez não dita, externa às mediações e representações modernas»<sup>269</sup>.

---

<sup>269</sup> Ivi, p. 18.

## Capítulo 3

### O grande mimetismo

#### 1. Anatomias

Em janeiro de 1632, em Amsterdã, um ladrão holandês chamado Adriaan Adriaanszoon, mais conhecido como Aris Kindt, foi executado por roubo através de enforcamento. Poucas horas depois, o cirurgião e anatomista da capital holandesa, Nicolaes Tulp, realizou uma aula de anatomia utilizando o cadáver do homem recém-enforcado, na presença de outros médicos e de uma grande quantidade de estudantes e espectadores. Naquela época, assistir a dissecações anatômicas era um evento público, social, que despertava enorme curiosidade e participação, e quase sempre tais operações eram feitas em cadáveres de ladrões e bandidos que haviam sido condenados à morte. As salas onde os cadáveres eram manipulados eram verdadeiros teatros, e frequentemente pedia-se a um pintor que imortalizasse a cena, para fixá-la na memória coletiva e para satisfazer a vaidade dos protagonistas. Nesse caso, a tarefa coube a Rembrandt, então um artista com pouco mais de vinte e cinco anos. A maneira como o pintor holandês decidiu interpretar o momento, a dinâmica e a composição da obra marcaram uma novidade absoluta, capaz de influenciar profundamente a reflexão sobre a pintura em geral, tanto que a pintura, que entrou para a história com o título *A Lição de Anatomia do Dr. Tulp* – hoje conservada no Mauritshuis em Haia – é considerada uma das maiores obras-primas do século XVII e uma das grandes telas da arte pictórica em geral. O corpo já esverdeado de Aris Kindt é retratado deitado em um banco, com o rosto coberto por uma sombra, ao redor do qual sete médicos,

dispostos de várias maneiras, mas todos de frente ou de lado em relação ao observador, ouvem a lição do Dr. Tulp, o único a usar um chapéu. O fundo é escuro, apenas sugerido, resultando assim sem profundidade, e o elemento dinâmico da pintura é confiado à teatralidade e à prosêmica dos médicos em cena, enquanto o corpo do ladrão, objeto da dissecação, parece replicar o das deposições de Cristo. Como observou Sebald em *Os Anéis de Saturno*, ao olhar de perto, nota-se como os médicos presentes não olham para o cadáver deitado à sua frente, mas todos fixam o olhar na direção do grande atlas anatômico colocado aos pés do cadáver. Embora haja um corpo a poucos centímetros, do qual muito estranhamente o Dr. Tulp mostra primeiro os tendões descobertos do braço esquerdo e não as vísceras – como seria mais normal, dado o tempo mais curto de decomposição dos órgãos internos –, a atenção está voltada para o grande livro colocado embaixo, que muito provavelmente é *De Humani Corporis Fabrica* de Andrea Vesalio, célebre médico flamengo na corte de Carlos V, fundador da anatomia moderna e autor do grande atlas em questão. Os olhares dos médicos saltam o cadáver, mal o tocam, porque todos estão voltados na direção do livro, «onde a fisicalidade arrepiante é reduzida a diagrama»<sup>270</sup>. O próprio escritor alemão sugere que a intenção de Rembrandt não era criar uma tela que descrevesse e exaltasse os progressos médicos da ciência, mas sim tentar empatizar com o morto, porque só nele não se revela a «rigidez cartesiana no olhar, só ele vê o corpo esverdeado, exânime»<sup>271</sup>. É como se Rembrandt se voltasse contra a substituição do corpo pelo seu esquema, enfatizando no cadáver a vida que foi, dramaticamente, com o uso do chiaroscuro e fixando no rosto sem vida uma expressão de intensa gravidade. Se tentarmos ir além dessa leitura, parece-me que podemos referir-nos ao fato de que o corte no braço feito pelo cirurgião e a ostentação dos tendões podem

---

<sup>270</sup> W.G. Sebald, *Gli anelli di Saturno. Un pellegrinaggio in Inghilterra*, traduzione di Ada Vigliani, Adelphi, Milano, 2010, p. 27.

<sup>271</sup> Ibid.

ser lidos justamente como uma metamorfose de um corpo em um mapa. Estamos no ato dessa transformação, quando a sobreposição está em processo de realização. Os tendões parecem linhas de estradas, a pele que retrocede é sinal da especificidade corporal que se transforma em sua bidimensionalidade, tanto que o braço esquerdo, em contraste com o realismo geral da obra, não parece de todo real, pelo contrário, é completamente desprovido de redondeza, achatado, como se fosse uma folha desenhada. O corpo e o atlas estão prestes a se tornar a mesma coisa. Mas como observou Borges, nunca pode ser um mapa que se torna o mundo, porque é sempre e apenas o mundo que pode ser reduzido ao seu modelo<sup>272</sup>. Para corroborar isso, parece-me relevante chamar a atenção para o gesto da mão esquerda do Dr. Tulp, imortalizada em uma pose que parece a de um pintor segurando um pincel ou lápis, prestes a traçar um desenho. Além da ideia relacionada à relação entre pintura e medicina como artes, isso parece remeter ao fato de que, a partir de agora, conhecer um corpo significa, em última análise, torná-lo cadáver, dissecá-lo, pensá-lo sem vida, e assim, em relação a tal operação, a estrutura transcendental torna-se o desenho. O corpo é seu modelo bidimensional.

No nosso caso, o desenho é o mapa, o Atlas, e assim as imagens tomam o lugar da vida tridimensional, e agora, como mostra a pintura de Rembrandt, os médicos podem atravessar o corpo e fixar diretamente sua reprodução no papel; a representação em imagem atesta a enorme mudança pela qual a vida perdeu toda a sua potência e se mostra como uma exatidão plana, desprovida de ambiguidades: o mundo agora é o Atlas, com suas linhas, sua suavidade antes das asperezas da pele, dos relevos, segundo um esquema que vai do corpo, ao cadáver ao mapa. O poder não está, portanto, no mundo, mas na operação subjetiva de construção de ordem e precisão, cujo transcendental é o espaço geométrico.

---

<sup>272</sup> J. L. Borges, *Del rigore nella scienza*, cit.

Em 1605, cerca de trinta anos antes da pintura de Rembrandt, Galileo Galilei, cientista e, ao mesmo tempo, insuperável figura de revolucionário cultural, escreve a um amigo que seu objetivo é mostrar como o mundo não tem nenhuma alma, porque se assemelha a um relógio, e essa concepção física deve ser apresentada «por meio do cálculo e da geometria»<sup>273</sup>. É a esse tipo de abordagem que o poeta inglês John Donne reage com terror, quando, em alguns versos compostos em 1611, expressa sua reação às observações astronômicas do cientista pisano. O poeta inglês compõe um poema como homenagem fúnebre para uma jovem chamada Elizabeth Drury, falecida prematuramente em 1610, cujo título, *Anatomy of the World*, também está relacionado à anatomia, assim como na tela de Rembrandt. O poema é perpassado por um senso de pessimismo sombrio e atravessado por um desamparo que parece lembrar algo semelhante a um desassossego, uma *unheimlichkeit*, de que Freud falou, e que surge quando algo nos causa aquele tipo de medo em relação ao que considerávamos familiar e que, de repente, se torna estranhamente assustador<sup>274</sup>. Nesse sentido, o poema de Donne não é uma ocasião para celebrar especificamente a morte de uma jovem, que serve em vez disso como pretexto para o poeta cantar a morte do mundo e focar no tumulto produzido pela nova imagem científica das coisas. Donne era um homem criado em uma família católica, que nutria uma sensibilidade conservadora e substancialmente avessa aos acontecimentos de seu tempo, que ele via como um desdobramento problemático do caos, contra o qual não se podia fazer nada além de protestar, sem que isso pudesse mudar as coisas. Como apontado corretamente por Stephen Toulmin em seu *Cosmopolis*, a obra de Donne, *Anatomy of the World*, não pode ser lida apenas e exclusivamente contra a nova sensibilidade

---

<sup>273</sup> Citado em S. Shapin, *La rivoluzione scientifica*, traduzione di Michele Visentin, Einaudi, Torino, 2003, p. 23.

<sup>274</sup> S. Freud, *O Estranho*, in *Obras Completas de Sigmund Freud*, Volume XVII, Editora Imago, Rio de Janeiro, 1996.

científica de seu tempo, mas deve ser enquadrada a partir do fato de que a releitura radical do cosmos e de suas leis significava uma subversão radical das coisas aqui na Terra. Mas, mesmo expressa dessa maneira, a questão ainda não captura toda a sua amplitude, porque o fato decisivo reside na fratura irremediável já ocorrida entre natureza e mundo, entre a organização do cosmos e a política<sup>275</sup>. A correspondência entre alto e baixo, entre macrocosmo e microcosmo, entre a ordem natural dos ciclos cósmicos e a polis, entre Fato, Providência ou Fortuna e as coisas dos homens nunca foi questionada, e cada época, à sua maneira, preservava a linha de continuidade que mantinha o cosmos e a vida dos terráqueos unidos. Agora, no entanto, o mundo não é mais governável porque não está mais inserido em uma constelação estável de ordens e significados; o cosmos não é mais o paradigma de uma estrutura substancial do ser, de uma forma que não permite nada além da fragmentação de toda ordem e coesão social. O mundo, em suma, não é mais sustentado por uma força superior, unificadora e vertical, que, à medida do que está em cima, encontra sua capacidade de se estruturar e articular. A verticalidade abandona o homem, porque tudo reside em uma horizontalidade morta, cadavérica, como na mesa do anatomista ou nos globos dos geógrafos. De tudo é possível saber, pois tudo é pensado como morto, e assim cada coisa se torna referível à ordem da medida e do mecanismo; e no enorme cadáver do cosmo, não pode haver outra coisa senão decomposição e ruína.

So did the world from the first houre decay,  
The evening was beginning of the day,  
And now the Springs and Sommers which we see,  
Like sonnes of women after fifty bee.  
And new Philosophy cals all in doubt,  
The Element of fire is quite put out;

---

<sup>275</sup> Cfr, S. E. Toulmin, *Cosmopolis. La nascita, la crisi e il futuro della modernità*, traduzione di Pietro Adamo, Mimesis, Milano-Udine, 2022, pp. 95 e sgg.

The Sunne is lost, and th'earth, and no mans wit  
Can well direct him where to looke for it.  
And freely men confesse that this world's spent,  
When in the Planets, and the Firmament  
They seeke so many new; they see that this  
Is crumbled out againe to his Atoms.  
It's all in pieces, all cohaerence gone;  
All just supply, and all Relation:  
Prince, Subiect, Father, Sonne, are things forgot,  
For every man alone thinkes he hath got  
To be a Phoenix, and that then can be  
None of that kinde, of which he is, but hee<sup>276</sup>.

É bastante claro que aqui Donne fala como conservador, horrorizado diante da irrupção dos novos cientistas que revolucionam completamente a antiga ordem das coisas, não nos deixando nada além de um enorme cemitério do universo. Mas também é verdade que ele consegue ver no olhar anatômico, e, portanto, no sacrifício da vida, a única via de acesso que o moderno tem para estruturar a si mesmo e assim impulsionar sua própria potência. Como escreve Toulmin, John Donne é o último grande evocador de cosmópolis, ou seja, da antiga harmonia entre natureza e sociedade, que havia reinado desde a aurora dos tempos. Diante dessa transformação absoluta – que pela primeira vez quebrava de maneira irreparável a natureza e a sociedade –, surgiram novamente seitas apocalípticas, que viam o fim de todas as coisas como próximo e inevitável, porque o pacto entre o homem e o universo estava rompido<sup>277</sup>. «O sol está perdido, e a terra; e nenhum engenho humano / pode

---

<sup>276</sup> J. Donne, *Poesie*, a cura di Alessandro Serpieri e Silvia Bigliuzzi, Rizzoli, Milano 2007, pp. 689-705.

<sup>277</sup> Sobre Este tema veja-se: A. Bettini, *Cosmo e apocalisse. Teorie del millennio e storia della terra nell'Inghilterra del Seicento*, Olschki, Firenze, 1997.

indicar ao homem onde procurá-lo»<sup>278</sup> lamenta Donne, mas a resposta virá apenas com Descartes e Hobbes, algumas décadas depois.

Ainda todo o Renascimento estava dentro do esquema geral em que a Fortuna, grande dominadora do cosmos, influenciava as coisas humanas, assim como a astrologia era aquele saber capaz de selar e descrever a relação entre os homens e os planetas,

Thou knowst how wan a Ghost this our world is:  
And learnst thus much by our Anatomie,  
That it should more affright, then pleasure thee.  
And that, since all faire colour then did sinke,  
#Tis now but wicked vanity to thinke,  
To colour vitious deeds with good pretence,  
Or with bought colors to illude mens sense  
Nor in ought more this worlds decay appears,  
Then that her influence the heav"n forbears,  
Or that the Elements doe not feele this,  
The father, or the mother barren is.  
The clouds conceive not raine, or doe not powre  
In the due birth-time, downe the balmy showre.  
Th"Ayre doth not motherly sit on the earth,  
To hatch her seasons, and give all things birth.  
Spring-times were common cradles, but are toombes,  
And false conceptions fill the generall wombs.  
Th"Ayre showes such Meteors, as none can see,  
Not onely what they meane, but what they bee.  
Earth such new wormes, as would have troubled much,  
Th"Egyptian Mages to have made more such.  
What Artist now dares boast that he can bring  
Heaven hither, or constellate any thing,  
So as the influence of those starres may bee

---

<sup>278</sup> J. Donne, *Poesie*, cit., pp. 689-705.

Imprisond in an Herbe, or Charme, or Tree.  
And doe by touch, all which those starres could do?  
The art is lost, and correspondence too<sup>279</sup>.

Esses versos testemunham, em toda a sua trágica potência, o distanciamento dos códigos e referências que durante a era renascentista foram elaborados e que se baseavam na ideia de que o declínio da era medieval trazia consigo a possibilidade de o homem habitar o lugar médio do universo, ou, em outras palavras, de se conhecer como "copula mundi". Se olharmos para a geração do século XVI, notamos como a ideia — perfeitamente resumida em Pico della Mirandola no *Heptaplus* — era a de que o homem era o «complexo e a síntese» do que está em cima e do que está embaixo, dentro de uma estrutura geral de harmonia e graus naturais<sup>280</sup>. A relação entre universo e sociedade é viva e autêntica, onde ambos os reinos são governados pela mesma ordem. No entanto, ao ler os versos de John Donne, percebe-se o quanto essa relação foi perdida e, portanto, o homem não é mais aquela criatura aberta para o alto e para o baixo, mas sim um ser aterrorizado diante da estranheza geral de toda a criação. Nesse sentido, vista pela perspectiva do discurso que tento conduzir, a continuidade entre o Renascimento e a era moderna é profundamente problemática. Essa continuidade perdida na estrutura do ser indica o fim do paradigma cósmico e, portanto, o fim do conceito de governo que sobre ele se baseava, e o nascimento do conceito de soberano, que com Hobbes encontrará posteriormente sua formulação e síntese perfeitas, em uma sensibilidade já distante das formulações do século XVI.

Mas antes de chegar a isso, o sismo provocado pelas crises conjuntas que fragmentam para sempre o velho mundo impõe a passagem do corpo ao

---

<sup>279</sup> Ibid.

<sup>280</sup> Pico della Mirandola, *Heptaplus*, o livro quinto, *De omnibus mundis divisim ordine consequenti*.

cadáver<sup>281</sup>, da ética à anatomia, do conto ao desenho, porque sem essa transformação conceitual não é possível a política moderna, assim como não poderiam existir nem sua racionalidade geométrica, nem a elaboração de uma nova ordem terrena, que é inteiramente baseada em uma natureza vazia e em um cosmos que não oferece mais nenhuma bússola para orientar a ação. Como um termômetro de seu tempo, John Donne dá voz às inquietações de um mundo prestes a desaparecer para sempre, sem que algo mais tenha ainda encontrado força para emergir e se impor.

## 2. O homem sem experiência

Em um texto intitulado *Infanzia e Storia*, Giorgio Agamben escreve que o fato fundamental representado pela ciência moderna e sua revolução está relacionado à destruição do valor da experiência. Se o mundo cultural aristotélico preservava as aparências do mundo, ou seja, elevava o senso comum à medida do conhecer e do agir, a sensibilidade científica moderna destrói essa convicção. Até mesmo a astronomia aristotélica, e com ela todo o complexo desenvolvimento ptolomaico, baseavam-se na capacidade que oferecem ao homem de salvar os fenômenos, partindo de um observador na Terra que deve, de qualquer forma, ter uma experiência autêntica de tudo o que o cerca. Desse modo, os movimentos dos planetas, as fases da lua, o reino das esferas celestes e a queda dos corpos se davam à experiência do homem de maneira correta, e, portanto, qualquer observador na Terra podia experimentar as qualidades intrínsecas à estrutura dos entes. Por outro lado, quando Galileu observa através do *perspicillum*, o mundo das aparências surge como pura ilusão ou visão errada das coisas. A experiência é, portanto, questionável, pois é enganadora, e toda a filosofia ligada aos fenômenos se torna nula, fumaça,

---

<sup>281</sup> Cfr, P. Sloterdijk, *L'offesa delle macchine. Sul significato epocale della più recente tecnologia medica in Saggi dopo Heidegger*, cit., p. 372

porque, com um olhar mais preciso, as coisas não são o que parecem. A ciência moderna lança o mundo conhecido pelos sentidos na mais total insignificância, não havendo mais continuidade entre senso comum e sabedoria. Como escreve Agamben, das observações de Galileu «não surgiram segurança e confiança na experiência, mas a dúvida de Descartes e sua célebre hipótese de um demônio cuja única ocupação é enganar nossos sentidos»<sup>282</sup>. O mundo aristotélico, fundado na distinção qualitativa entre o mundo sublunar e o mundo celeste, refletia cientificamente o modo como todo ser humano vive de acordo com a bússola de seu senso comum. Se, na Terra, os movimentos das coisas são imperfeitos, ao mesmo tempo violentos e naturais, e o movimento local é marcado por uma incompletude e imperfeição de fundo; os movimentos celestes eram pensados como circulares e perfeitos, e a eles se associava a mais alta qualidade da substância material daqueles corpos. Nesse sentido, as imperfeições terrestres tinham no céu a medida de sua perfeição e, ao mesmo tempo, uma imagem da completude, nunca alcançável na Terra. Galileu, no *Sidereus Nuncius*, de 1610, destrói completamente essa concepção: as manchas lunares só podem significar que a lua não é uma esfera lisa, mas que é marcada por crateras, depressões, montanhas, prova de que a imperfeição domina também os céus, que nada têm de diferente da Terra. O telescópio permite ao homem ver melhor como estão as coisas, lançando os olhos e com eles os sentidos no reino do erro e da imprecisão, e, ao mesmo tempo, oferecendo um desmascaramento das ilusões daqui.

Agora, enquanto em relação a isso Giorgio Agamben sustenta a tese de que, no fundo, o conhecimento místico antigo já é uma divisão entre aparência e verdade, e, portanto, a ciência não faz nada além de formalizar essa questão e trazê-la para um terreno matemático – a Agamben interessa, de fato, sublinhar as continuidades históricas – e a única coisa que muda é que o conhecimento

---

<sup>282</sup> G. Agamben, *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, cit., p. 10.

não pode mais encontrar um ponto de chegada, porque é, por hipótese, infinito em seu proceder. Em virtude desse movimento assintótico, sempre segundo Agamben, esse saber não pode mais refletir sobre o homem, porque a ciência a partir desse momento só pode ser feita e nunca mais possuída. Portanto, para Agamben, o que muda não é a relação entre experiência e verdade, mas sim o fato de que a experiência não permite mais ao sujeito da ciência tornar-se proprietário do conhecimento, pois é apenas um movimento contínuo para frente<sup>283</sup>.

Em relação ao discurso que tenta-se conduzir, parece importante destacar como o descrédito dos sentidos que Galileu produz com sua ciência tem, na base, uma operação que é provavelmente a questão fundamental de todo o discurso que se está tentando conduzir, porque a partir deste ponto, torna-se o transcendental, o pressuposto vinculante de qualquer operação da racionalidade moderna. Essa questão está no fim da relação entre alto e baixo, no desaparecimento do conceito de lugar natural e de qualidade, e atesta o fato de que a extensão material torna-se, em definitivo, o único dado objetivo do ser. Isso significa que as qualidades dos corpos não podem ser mais do que momentos subjetivos, enquanto a geometrização radical do espaço torna-se o substrato incondicionado de toda operação mental.

No *Dialogo sopra i massimi sistemi*, Galilei se detém precisamente na concepção dualística da qualidade dos lugares em Aristóteles. O primeiro dia da obra é, de fato, dedicado à comparação entre o modelo cosmológico aristotélico-ptolomaico e o copernicano. O ponto focal de toda a estrutura aristotélica reside exatamente no fato de que, de um lado, há o mundo terrestre, rico em alterações e movimentos imperfeitos, e, do outro lado, o mundo lunar, com seus movimentos perfeitos e circulares. Discutindo o *De caelo* do estagirita, Galileu escreve:

---

<sup>283</sup> Cfr, *ivi*, pp. 15-18.

quanto aos movimentos retos para cima e para baixo, estes naturalmente convêm ao fogo e à terra, e que, portanto, é necessário que além desses corpos, que estão próximos de nós, exista outro na natureza ao qual convêm o movimento circular, o qual é ainda mais excelente, quanto o movimento circular é mais perfeito do que o movimento reto. Esta é a primeira pedra, base e fundamento de toda a estrutura do mundo aristotélico<sup>284</sup>.

Não é por acaso que o personagem de Simplicio presente no diálogo – provavelmente inspirado na figura do célebre aristotélico Cesare Cremonini – objeta às teorias copernicanas que, enquanto a Terra está sujeita a contínuas mutações e corrupções, o céu se apresenta inalterado ao longo dos séculos<sup>285</sup>. É bastante evidente que toda a disputa gira em torno do conceito de experiência, precisamente na medida em que, graças ao meio técnico do telescópio, a experiência dos olhos nus resulta ser diferente. Como se faz, então, a experiência? Já colocar esse problema significa questionar a exatidão dos sentidos naturais, porque os olhos, sozinhos, não são capazes de observar corretamente o que acontece a milhares ou milhões de quilômetros do lugar do observador. Um fato ainda mais indicativo relacionado a essa discussão é o do movimento, que, na nossa experiência, é sempre desacelerado, conforme queria Aristóteles. Galileu, no entanto, fazendo uma bola rolar ao longo de um plano inclinado, demonstrou que, na ausência de impedimentos, a bola continuaria rolando sem nunca parar, praticamente para sempre. Essa primeira teorização do movimento retilíneo uniforme é algo que desmente completamente a nossa experiência do mundo; em outras palavras, há uma verdade das coisas que nunca se revela ao nosso cotidiano, e em relação à qual estamos condenados a viver experiências cotidianas falsas.

Por trás de tudo isso, a operação que nasce com Galileu é a equiparação substancial de cada ponto do cosmo, em relação ao qual vale apenas a lei das

---

<sup>284</sup> G. Galilei, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* in *Opere*, vol. II, Utet, Torino, 2005

<sup>285</sup> Ivi, p. 69.

distâncias e dos corpos, os quais, desprovidos de qualidades intrínsecas, são em todo lugar semelhantes e submetidos às mesmas leis. Impõe-se assim, concretamente, a ideia de espaço como uma enorme tábua, sobre a qual insistem corpos marcados unicamente por suas propriedades mensuráveis. Olhar através do telescópio literalmente colocou diante dos olhos de Galileu que a superfície lunar não é semelhante à de uma bolinha lisa, e não é perfeita como a de uma esfera; é irregular, tem vales, montanhas e crateras, parecendo em tudo e por tudo com a Terra, e assim o fim das áreas cósmicas diferentes por qualidade se apaga para sempre. O mundo, a partir de Galileu, torna-se um mundo desprovido de qualidades, reduzido em tudo e por tudo a uma geometrização radical, na qual existem apenas extensão e movimento local, expressáveis em termos matemáticos.

### 3. Do corpo ao cadáver

Enquanto o mundo medieval sentia a experiência do corpo místico dos crentes, força viva ao mesmo tempo histórica e política, transcendente e terrena, resumida na relação entre o corpo tridimensional de Cristo e a hóstia, e o mundo renascentista vive a crise de um sistema e a conseqüente incapacidade de fundar uma nova ordem baseada na centralidade do homem como lugar onde se sintetizam várias dimensões; o mundo pós-galileano subtrai alma, vida e, portanto, corpo, e tudo resolve nas equações e nas relações entre coisas. O rejeito radical de uma física centrada no conceito de qualidade reescreve completamente, no sentido mais absoluto, a relação do homem com o espaço, em todos os níveis. A partir deste momento, a vida se torna algo inatingível e essencialmente incompreensível, e essa atmosfera cultural levará até à ideia dos animais-máquina de Descartes. Muito se escreveu sobre a redução do cosmos vivo a uma máquina, ou a um grande relógio, com seus mecanismos e engrenagens. Um discurso, porém, preliminar, é a morte desse corpo vivo: só

se tiveres diante de ti um cadáver, como os médicos na tela de Rembrandt, é que poderás estendê-lo numa mesa e dissecá-lo, analisá-lo, estabelecendo de quais partes ele se compõe e como elas se relacionam entre si. Nesse sentido, a geometrização de tudo, verdadeira obsessão seiscentista – que chega até à análise das paixões *more geometrico* tentada por Spinoza, que de fato subtrai a tridimensionalidade até mesmo à interioridade – parece exemplar. É a partir do cadáver que se pode construir a máquina, ou seja, de um corpo reduzido à extensão e relações, desprovido de qualidades naturais.

Stuart Elden, um estudioso foucaultiano estadunidense, em seu texto intitulado *Terror and Territory*, lembrou recentemente como o conceito de território está intimamente ligado ao de provocar terror<sup>286</sup>. Seu discurso, porém, ao percorrer as páginas do texto, vai numa direção que se torna totalmente equivocada. Na sua ótica, de fato, o vínculo entre os dois termos ou conceitos deve ser encontrado na realidade histórica, ou seja, na ação concreta do homem que pensa segundo óticas espaciais violentas. Fazendo assim, em seu discurso, o terror torna-se sinônimo de violência, e então tudo é remetido a um âmbito que podemos definir como antropológico, ou seja, o homem pensa que deve controlar o território, e o faz exercendo violência sobre eventuais competidores, sejam eles grupos, indivíduos ou Estados organizados. Segundo essa ótica, a questão territorial está ligada, indistintamente, às tribos e aos Estados. Se olharmos, em vez disso, para o que está escrito no *Corpus Juris Civilis* de Justiniano, veremos como já etimologicamente, na acepção medieval, território vem de *terrēre*, incutir medo. «O território é, ou seja, o âmbito identificado [...] pela produção do medo», como escreve Franco Farinelli<sup>287</sup>. Isso significa que no mundo medieval a jurisdição, ou seja, o

---

<sup>286</sup> S. Elden, *Terror and Territory. The spatial extent of Sovereignty*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2009, em particular a introdução, *Terror and the State of Territory*, pp. XI-XXXII

<sup>287</sup> F. Farinelli, *La crisi della ragione cartografica*, cit., p. 14.

exercício do medo é uma qualidade natural de um território. Ou seja, um território é tal porque sobre ele, de maneira completamente natural, existe um poder, «como sobre o pântano a névoa»<sup>288</sup>. Este tipo de abordagem não pode ser senão o reflexo jurídico de uma visão aristotélica abrangente dos lugares, entendidos como ricos em substância e qualidades naturais, e neste sentido também o poder é visto como expressão exterior inerente à estrutura natural de um território. Portanto, o direito medieval é consuetudinário, e não pode senão dizer aquilo que naturalmente é, ou que de qualquer maneira é entendido como tal.

Em um quadro geral em que a estrutura aristotélica desmorona, o território não pode mais ser visto como um portador natural de poder, e é justamente nesse momento que se prepara a transformação radical, de imensa importância, que desloca toda a base política da modernidade da realeza para a soberania. Este é um ponto fundamental, porque o moderno pensa a partir do vazio da natureza, e não da riqueza do ser. A soberania deve ser estabelecida e decidida, o espaço deve ser construído, e deve ser construído com a mesma racionalidade com que se organiza um mapa, na ausência total de indecisões e ambiguidades, onde cada sinal significa apenas a si mesmo. Cada território possui um poder por natureza, enquanto cada espaço não; o espaço é uma construção que deve substituir a ausência de qualidades da natureza, sua força centrífuga caótica, e substituí-la pela ordem do desenho e do plano; sob a pele do mundo é necessário alcançar a pura geometria, ao plano a ser cortado como puro reino da razão. Não mais territórios, mas a *tabula rasa*, o espaço não é mais geográfico-empírico, mas se torna geométrico-racional. Parece-me que, além das muitas formulações e da riqueza histórica, pode-se dizer que ninguém na Idade Média questiona a jurisdição sobre um território, porque seria como vociferar contra o nevoeiro sobre os pântanos. Toda a tradição medieval sobre os tiranos, por exemplo, corre justamente na distinção entre bom exercício e

---

<sup>288</sup> Ivi, p. 16.

abuso ilegítimo, sem jamais questionar o poder em si. Isso só é possível a partir da sensibilidade moderna, porque o soberano deve organizar e construir uma ordem e uma convivência, e não tem por trás de si nenhuma atestação natural que realmente possa garantir a legitimidade desse exercício.

Por trás da estrutura soberana moderna há o vazio, porque é uma máscara barroca, por trás da qual há o nada, a morte, o cadáver, o crânio. Essa verdade não é apenas conceitual, mas coincide ao mesmo tempo com uma verdade histórica; por trás do Estado, uma construção moderna portadora de ordem, há a morte, há as guerras de religião, os extermínios entre cristãos, a Europa devastada e a incapacidade de sair dessa situação, referindo-se à qualidade natural dos homens de serem sociais. O fim da cosmologia aristotélica, marcado pela figura de Galileu, vai de mãos dadas com o fim de sua antropologia e de sua política. Não é da natureza que se deve partir para reequilibrar o mundo, mas de sua eliminação: do caos informe natural, violento e antissocial, ao *ordo rationis* geométrico.

Ao mesmo tempo, a Europa imperial, catechônica, como corpo vivo da cristandade, não era mais possível nem pensável. Tudo precisava ser completamente reescrito à luz do novo espaço e suas lógicas, em relação às quais nenhum céu serviria como paradigma, pois o único vínculo ao qual se poderia dedicar é a limitação da proliferação da morte e dos assassinatos, e assim Hobbes faria no *Leviatã*. Como escreveu Norberto Bobbio, «se alguém merece o discutível título de Galileu das ciências morais, [...] esse alguém não é Grotius, mas o admirador de Galileu, Thomas Hobbes»<sup>289</sup>. Essa nova imagem do mundo parte da retomada da geometria euclidiana, mas inserida em um contexto completamente novo, e, portanto, é impossível pensar essa retomada como um retorno ao mundo pré-cristão. Os deslocamentos semânticos, históricos e culturais da civilização são incomensuráveis, pois a nova ciência,

---

<sup>289</sup> N. Bobbio - M. Bovero, *Società e Stato nella filosofia politica moderna. Modello giusnaturalistico e modello hegel-marxiano*, Il Saggiatore, Milano, 1979, p. 22.

tanto física quanto política, incorpora o conceito de espaço abstrato, pura extensão geométrica, não apenas como intuição ou possibilidade de poucos eruditos, mas como um terreno a partir do qual construir um novo mundo e, com ele, novos saberes, concretamente.

#### 4. O sonho de Descartes na véspera de São Martinho

Em um pequeno escrito intitulado *O Estado como mecanismo em Hobbes e Descartes*, Carl Schmitt relaciona a construção hobbesiana do Estado como máquina com a operação preliminar cartesiana de redução do corpo humano à máquina. «Em relação à mecanização do corpo humano, a do Estado é secundária e tem menores implicações»<sup>290</sup>. Um dos axiomas principais das *Meditações* de Descartes é aquele ligado à possibilidade sempre presente de ser enganado no momento em que se acredita ter um corpo, e que, portanto, o processo de conhecimento não pode estar sob a égide do realismo ontológico; o algo do mundo não está na presença natural dos corpos que se apresentam a mim, mas sim no *prius* da mente a partir do qual o processo de estruturação ordenada do conhecimento se torna possível<sup>291</sup>. Para Descartes, não é possível pensar a si mesmo a partir daquele complexo de membros que se chama corpo, «sei então o que sou: uma coisa que pensa»<sup>292</sup>. O esforço do filósofo francês está todo voltado na direção de uma fundação do conhecimento sobre pressupostos que fossem certos e evidentes, capazes de superar de uma vez por todas as indecisões céticas que perturbaram o século XVI, «em favor de novos

---

<sup>290</sup> C. Schmitt, *Lo Stato come meccanismo in Hobbes e in Cartesio in Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di Carlo Galli, Giuffrè, Milano, 1986, p. 47.

<sup>291</sup> Cfr, Descartes, *Meditazioni metafisiche*, traduzione e introduzione di Sergio Landucci, Laterza, Roma-Bari, 1997, pp. 44-45.

<sup>292</sup> Ivi, p. 47.

tipos de certeza racional e de prova matemáticos»<sup>293</sup>. O corpo, agora atravessado por um olhar que não vê mais nele uma força viva, mas o experimenta com o ímpeto do anatomista, não pode mais servir de ponto arquimediano capaz de suportar todo o processo cognitivo, e a questão se desloca para a capacidade construtiva do sujeito, capaz de pensar o corpo como coisa viva, ou seja, de lhe conferir existência através do pensamento ou da potência da alma.

Neste ponto, o cadáver pintado por Rembrandt pode tornar-se funcional, ou seja, pode assemelhar-se a uma máquina capaz de desempenhar funções com base em processos bioquímicos e, assim, mover-se no espaço e agir como uma coisa vivificada pela mente. Segundo esta linha interpretativa, Descartes está claramente na mesma direção de Galileu, não apenas na crítica à tradição aristotélico-escolástica, mas também ao assumir que o mundo possui uma estrutura matemática, sendo, portanto, a matemática a disciplina mais adequada para penetrar seus mistérios. Além disso, Descartes avança na direção de que a matemática não deve ser vista como um método particular entre outros, mas sim adiciona a essa compreensão um fundamento metafísico que abre a questão do dualismo *res cogitans/res extensa*. A matéria passa a coincidir com algo constituído com base em propriedades geométrico-matemáticas, cuja essência reside na extensão. Esta é a operação cartesiana pela qual a matéria acaba por coincidir com o espaço. No entanto, embora os corpos sejam reduzidos à sua estrutura geométrica, nem a matemática nem a geometria são diretamente dedutíveis da natureza de Deus. Esta fratura entre Deus e o mundo não permite mais qualquer continuidade ou analogia entre criador e criado. O corolário dessa operação nos diz que conhecer a natureza não significa conhecer Deus, pois essências e ideias no homem, colocadas por Deus, podem ser totalmente heterogêneas. Dessa forma, o homem só pode operar de uma determinada maneira, ou seja, geometrizando o mundo, a partir do fato que «Ordem e

---

<sup>293</sup> S. E. Toulmin, *Cosmopolis*, cit., p. 111.

medida constituem o conteúdo da matemática e esgotam completamente o seu objeto»<sup>294</sup>.

No inverno frio de 1619, Descartes, alistado entre as tropas católicas do duque Maximiliano da Baviera, ao retornar de Frankfurt, encontrou-se nas proximidades de Ulm, cidade alemã às margens do Danúbio. Na Europa, a Guerra dos Trinta Anos assolava, momento fundamental de ruptura determinante para toda a evolução da história europeia e mundial. Fernando, rei da Boêmia e da Hungria, havia sido recém-coroadado com o título de imperador, e na noite entre 9 e 10 de novembro, na véspera de São Martinho, Descartes teve um sonho revelador, no qual lhe foi indicado o método que marcaria de forma indelével a história do pensamento. E é justamente lembrando desses dias que o filósofo francês inicia a segunda parte do *Discurso sobre o método*, «estava então na Alemanha, chamado pelas guerras que ainda não terminaram»<sup>295</sup>. As linhas que seguem são provavelmente o mais explicativo possível sobre o que foi a racionalidade moderna, e com ela todo o seu projeto e os seus desenvolvimentos. Entretenendo-se com os seus pensamentos, no célebre quarto com a estufa,

primeiro, considere que frequentemente não há tanta perfeição nas obras compostas de várias partes e feitas pelas mãos de diferentes artífices, quanto naquelas em que trabalhou apenas um. Assim vemos que os edifícios que apenas um arquiteto começou são geralmente mais bonitos e ordenados do que aqueles que muitos tentaram adaptar<sup>296</sup>.

---

<sup>294</sup> E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, I, III, *Descartes*, tradução de Angelo Pasquinelli, il Saggiatore, Milano, 1968, p. 498.

<sup>295</sup> Descartes, *Discurso sul método*, a cura di Lucia Urbani Ulivi, Bompiani, Milano, 2008, p. 107.

<sup>296</sup> *Ibid.*

Essas palavras marcam o distanciamento definitivo de toda a estrutura territorial-jurídica medieval, bem como da fragmentação caótica dos espaços renascentistas, e são claramente direcionadas a uma sensibilidade que vê na estratificação geográfica e arquitetônica, bem como jurídica, uma acumulação caótica de seções e particularismos que não favorecem a clareza construtiva da ordem e, portanto, da beleza. É a nova ótica da praça limpa, ou seja, da necessidade de operar segundo uma eliminação dos particularismos, que produzem não uma convivência harmoniosa, mas uma feia socialidade. Nesse sentido, a transição conceitual do panorama arquitetônico para o político é muito evidente, e já prefigura aquela imagem do soberano que decide os espaços e os ordena, subtraindo-os à confusão empírica das múltiplas pertinências e dos interesses conflitantes, em nome de uma modalidade operacional geométrica.

assim, aquelas velhas cidades, que inicialmente não eram mais do que vilas, e que com o passar do tempo se tornaram grandes cidades, são ordinariamente tão desproporcionadas se comparadas com esses locais regulares que um engenheiro traça na fantasia de um projeto<sup>297</sup>.

Destas palavras surge a ideia de que o projeto consiste, na prática, em organizar o espaço em sua totalidade. Nesse sentido, começa a surgir a noção de que pensar racionalmente significa libertar-se do ser caótico presente nas coisas, e de como a configuração geométrica pressupõe, por sua própria constituição, a suposição de um vazio a partir do qual se deve começar. Agora, a questão reside no fato de que esse vazio não é mais uma mera fantasia meditativa, mas começa a funcionar como uma operação hipotética que implica a necessidade de agir como se todas as artérias que compõem o mundo – e que marcam uma continuidade com o passado –, sejam elas jurídicas, políticas ou

---

<sup>297</sup> Ibid.

até mesmo arquitetônicas, precisem ser zeradas e repensadas do início. De fato, a conclusão da página realiza aquela transição conceitual e prospectiva que as palavras anteriores deixavam entrever,

considerava também que os povos que, tendo sido em tempos semisselvagens, e que se civilizaram pouco a pouco, não fizeram suas leis senão à medida que foram forçados pelas dificuldades provocadas pelos crimes e pelas disputas, não podem chegar a ser tão bem ordenados quanto aqueles que, desde o momento em que se reuniram, seguiram a constituição de algum poderoso legislador<sup>298</sup>.

Neste ponto, tudo está pronto para o próximo passo que será dado por Hobbes, formulando, sobre essa base cartesiana, a estrutura política moderna. A suposta racionalidade do sujeito é agora o ponto de partida capaz de construir um projeto que não tenha a confusão caótica do factual, mas que é alguém capaz, ao contrário, de planejar, que possui a capacidade de esvaziar de conteúdo o que já está presente, revogando em dúvida tudo o que simplesmente se mostra, e refazendo tudo do zero. Reorganizar fazendo o vazio, ou seja, subtraindo o que simplesmente existe de sua força vinculante.

##### 5. Fazer a *tabula rasa*

O mundo que vai da polis grega até todas as teorizações que se situam antes do moderno é um mundo fundamentalmente dominado pela ética aristotélica, cujas esferas do *oikos* e da *polis*, como evidenciado também por Agamben em *Homo sacer*, são distintas, e no centro do qual se coloca a reflexão ética dominada pela preeminência ocupada pelo conceito de virtude (*phronesis*). No momento em que encontramos a reflexão de Thomas Hobbes, vemos que o conceito de *societas* muda completamente de significado. Isso por um motivo

---

<sup>298</sup> Ivi, p. 109.

fundamental, ou seja, no momento em que qualquer homologia ou analogia entre terra e céu é rejeitada, cai também, paralelamente, a ideia de governo e emerge a de soberania. Pode-se governar os homens – segundo a conhecida e bem-sucedida imagem do timoneiro capaz de conduzir um navio dada por Platão –, apenas se o cosmos for capaz de fornecer os pontos de orientação para manter o rumo, apenas se a natureza for uma base paradigmática enorme que permita estabelecer qual caminho seguir. Com Thomas Hobbes, a estrutura objetiva perde sua relevância e coloca o homem em uma condição em que a natureza – não sendo mais entendida como *physis*, ou seja, ordem natural e significativa – se transforma em algo totalmente diferente e estranho.

Platão, no *Sofista*, sustenta que aquele que possui a técnica (a arte) é aquele que corta as questões conforme estão naturalmente dispostas, segundo uma ordem conceitual que se dispõe de maneira exata para quem é capaz de entendê-lo. No moderno, isso não existe mais, o mundo objetivo perde seu papel de cosmos ordenado ao qual corresponder, de modo que a construção do novo mundo responde a lógicas que estão todas inscritas na hipótese da natureza como um lugar natural inabitável do qual fugir para implantar um reino de convivência e paz. Nesse sentido, as sociedades humanas devem pensar a si mesmas a partir da assunção da natureza como um lugar a ser abandonado para dar origem a uma ordem totalmente artificial capaz de assegurar a vida. O mundo moderno, nisso, é a sobreposição de um espaço abstrato, liso e homogêneo, à sinuosidade natural dos *loci*, ou seja, é a assunção de uma razão cartográfica, capaz de partir da ordem do desenho e de sua capacidade de substituir-se, sem reservas, às coisas do mundo.

Hobbes, de fato, ao se deparar com o problema deixado como herança por Descartes sobre a relação entre extensão e *cogito*, o resolve eliminando radicalmente o dualismo que caracteriza a abordagem cartesiana. A *res cogitans* é abandonada, e tudo o que existe é entendido como absolutamente material, e isso vale também para as coisas que parecem pertencer a um reino

diferente, porque tudo não é nada além de uma manifestação da *res extensa*. Lendo sua obra principal, o *Leviatã*, percebe-se como ele, ainda antes de tratar da política propriamente dita, começa pela concepção da matéria, e só posteriormente, em um segundo momento, chega ao específico da política, justamente porque o pressuposto é implantar um materialismo sem reservas. Tudo é matéria em extensão, e tudo obedece às mesmas leis, segundo uma linha de continuidade que vai da física ao Estado. Toda a primeira parte da obra, de fato, se baseia no axioma segundo o qual «toda a vida não é nada mais do que um movimento de membros»<sup>299</sup>, e isso é verdade para Hobbes sem exceções. Assim, chegamos a uma mudança de paradigma: de um tempo renascentista e cético, como presente em Montaigne, a um tempo em que é necessário com certeza tentar combater a desordem natural construindo, a partir do sujeito, uma ordem crível. Ligado a isso, a resposta é então colocada em referência ao agir, que pode ser entendido como atividade de *poiesis* mais do que prática. Ou seja, aqui o ponto é construir algo objetivo, tangível em sua funcionalidade de máquina, e não natural, que liberta da natureza ou pelo menos a contém, e permite viver. Com Hobbes, sai-se, assim, da relação entre naturalismo e ceticismo, e entra-se em uma espécie de construtivismo maquínico, onde é a máquina que garante a vida natural dos homens, contra a própria natureza.

Há em tudo isso uma ontologia materialista radical, na qual os corpos, enquanto resíduo ontológico, significam uma mecanização da filosofia natural, um anti-aristotelismo radical, que substitui o conceito de agente material pelo de causa eficiente, trazendo assim tudo para um horizonte próprio da física. Esta é, portanto, uma descrição que significa exclusivamente uma relação externa entre os corpos, ativa e passiva, ou seja, potência de agir e de sofrer. Partindo disso, em Hobbes, não há nenhum fim universal para o qual a ação se

---

<sup>299</sup> T. Hobbes, *Leviatano*, saggio introduttivo di Carlo Galli e traduzione di Gianni Micheli, BUR, Milano, 2011, p.

orienta, porque nada é por essência inclinado a um fim determinado; na verdade, naturalmente, a vida parece ser contra a vida, ou pelo menos, ao olhar hobbesiano, a natureza parece sempre ameaçar a sua própria continuação. Portanto, Hobbes sustenta que o poder do homem, no estado de natureza, está nos meios de que dispõe no tempo presente para ter não apenas algo imediato, mas também para obter um bem futuro: o homem é um animal de «fome futura faminto». O poder natural reside nas qualidades naturais que uma pessoa possui, e Hobbes cita cinco: beleza, força, nobreza, liberalidade e eloquência. Por meio dessas ou pela sorte, o homem pode adquirir outros, que Hobbes chama de poderes instrumentais: riqueza, reputação e amizades. Agora, segundo Hobbes, o homem não é feito para desfrutar desses bens e estacionar, por assim dizer, em uma aurea *mediocritas*, parafraseando Ariosto, na qual simplesmente quer gozar do que conseguiu e descansar; o homem deseja sem parar, até a morte, é por constituição impulsionado de desejo em desejo, o maior animal inquieto. Somente com a morte o homem interrompe a cadeia de desejos, mas mesmo quem não possui tais qualidades naturais deseja mais do que naturalmente deveria, porque, diz Hobbes, a questão não está no *metron*, como diriam os gregos, na medida, mas na *pleonexia*, ou seja, no excesso, pelo qual cada um quer mais do que lhe caberia. E é justamente essa *pleonexia* que compõe a comunidade humana, como explicitamente escreve no cap. VIII do *Leviatã*. As diferenças entre os homens surgem porque há alguns que querem mais, querem mais poder, ou seja, são animados por uma paixão superior à dos outros, e isso não é eliminável, esta é a antropologia humana. A felicidade é, portanto, um contínuo progresso no desejo que não conhece potencialmente fim, e é a partir desse pressuposto antropológico que, segundo Hobbes, deve-se começar a pensar a política: a modernidade nasce sob o signo de uma antropologia severamente negativa.

## 6. Hobbes e o horror da natureza

Segundo o filósofo de Malmesbury, nossa existência neste mundo é intrinsecamente ameaçadora e, se deixada ao seu estado natural, não seria nada além de uma convivência contínua com o terror dos nossos semelhantes, desprovida de amor e amplamente dominada pelo medo. O homem estaria, em suma, destinado a uma vida solitária, pobre, brutal, de curta duração e continuamente ameaçada pela morte violenta, pela agressão, pelas incursões de qualquer um contra qualquer outro, pela mutilação e pela desconfiança generalizada em relação a qualquer outro homem. É o medo prolongado desses males, insuportáveis a longo prazo, exaustivos, impossíveis de sustentar, que induz os seres humanos a aceitar o mal menor: a convivência com os próprios semelhantes. Nesse sentido, todo o esforço que o homem pode fazer para construir seu próprio mundo não é nada mais do que tentar erguer um artifício capaz de evitar o pior. Tudo o que o homem pode fazer é se defender desse cenário, e, portanto, a grande construção maquínica do Estado não pode ser senão um momento de interrupção do enorme fluxo caótico e destrutivo da existência natural. No estado natural, o homem é livre para ofender qualquer outro, dominado por impulsos generalizados em relação a tudo e impulsionado pelo *ius in omnia*, ou seja, pela vontade natural de desejar qualquer coisa, sem limites. Nesse sentido, o Estado é um artifício que fixa em um ponto o fluxo ingovernável de tudo. A filosofia de Hobbes é, portanto, o horror da natureza e, com ela, da natureza humana. O homem é então lido de uma forma decididamente antiaristotélica e não é de maneira alguma sociável por natureza, pelo contrário; aceita viver com os outros apenas para evitar o *summum malum*, a morte violenta pelas mãos de um semelhante ou de bandos organizados. Parece, em outras palavras, o mundo recentemente descrito por Cormac McCarthy, um grande da literatura americana, no romance *The road*, em que, em um cenário pós-apocalíptico, um pai e um filho vagam por terras

desertas que um dia foram o mundo, tentando sobreviver diariamente, de todas as maneiras, em uma paisagem horrífica e totalmente inóspita, onde cada sombra é uma possibilidade de morte e onde todo vínculo entre os seres humanos parece estar completamente ausente<sup>300</sup>.

Hobbes argumenta que fazer política, agir dentro da sociedade, significa essencialmente gerir o vasto capital do terror e tirar dos homens a capacidade de administrar autonomamente a violência; estamos nos primórdios da visão weberiana, segundo a qual o Estado é o monopólio organizado da violência legítima. Nesse contexto, a política torna-se a arte de manter a paz e a ordem através do medo das consequências da anarquia, que seria a fase em que todos pretendem ser titulares de um *ius naturale* exclusivo, em virtude do qual vale sempre o dito *mors tua vita mea*. O ensinamento que se deriva disso, mutuado também de Tucídides – de quem Hobbes foi leitor atento e tradutor –, é que a estabilidade e a coesão social se baseiam em um delicado equilíbrio de medos e obrigações recíprocas, que impedem os indivíduos de deslizarem para o caos e para a guerra de todos contra todos, como ressoa nas páginas dramáticas da *Guerra do Peloponeso* relativas à peste de Atenas.

O *ius naturale* de que Hobbes fala refere-se ao fato de que cada homem pretende para si, de forma exclusiva, um *ius in omnia*, ou seja, um direito sobre todas as coisas que deseja. Traduzido, significa que cada homem, na natureza, é titular da liberdade de usar seu próprio poder como quiser, como melhor lhe parecer, e pretende direcioná-lo para os fins que considera individualmente mais adequados para si. Esta é a liberdade para Hobbes: ausência de impedimentos externos, assim como a busca dos desejos na ausência de limites, que necessariamente conflitam com os dos outros. Em um cenário desse tipo, a palavra que os homens podem trocar ou prometer vale pouco ou nada, assim como a fidelidade aos pactos, porque, se o único fim é o próprio

---

<sup>300</sup> C. McCarthy, *La strada*, tradução de Martina Testa, Einaudi, Torino, 2007.

benefício individual, a palavra dada vale muito pouco e pode ser retratada um segundo após ter sido jurada.

Em um texto anterior ao *Leviatã*, o *De Cive*, pode-se notar já desde a página de rosto original da obra que Hobbes coloca em nítida oposição o mundo da liberdade – incarnado pela vida brutal dos nativos americanos – e o mundo ordenado da *civitas* mediado pelo *imperium*. Nesse sentido, a liberdade é violência, ou seja, um espaço anárquico marcado por competição, desconfiança e vanglória. As Américas, em tudo isso, oferecem, segundo Hobbes, um testemunho vivo do que é o horror natural, que não permite crescimento, nem progresso nem indústria, mas fixa a vida à sobrevivência e ao conflito contínuo. Essa concepção destaca o quanto a política é aquela ciência que deve, por força das circunstâncias, «desconhecer qualquer hierarquia natural»<sup>301</sup>, e não pode se fiar, para ser eficaz, em nenhum poder tradicional, assim como em nenhuma autoridade de cúpula, mas que opera segundo uma *tabula rasa* e estabelece um plano horizontal que se torna o transcendental da política. Ninguém na terra possui autoridade por natureza, nem muito menos é intérprete de uma transcendência, porque tal plano é negado aos homens, e, portanto, ninguém pode se apresentar como o executor e o intérprete do Bem. Aqui a racionalidade cartográfica torna-se o mundo. Construir o *imperium rationis* significa, de fato, preliminarmente, «assumir absolutamente como *primum* a insensatez do mundo para o homem»<sup>302</sup>. O sentido é estabelecido a partir da operação de superação da natureza, no momento em que a possibilidade da construção racional de ordem coloca completamente de lado a desordem existente, e ergue uma máquina (o Estado) que é de fato a única ordem artificial que permite a vida e a convivência. Este é o motivo pelo qual o filósofo inglês é um filósofo eminentemente político, porque reconhece à política, enquanto ciência, uma esfera completamente autônoma em relação à

---

<sup>301</sup> C. Galli, *All'insegna del Leviatano* in T. Hobbes, *Leviatano*, cit., p. VI.

<sup>302</sup> *Ibid.*

teologia, à religião, à economia e à ética: nenhuma dessas, de fato, é capaz de produzir ordem e convivência, e a nenhuma delas se pode confiar a construção do futuro. Nesse sentido, a aurora da racionalidade moderna é antinobiliária, ou seja, desconhece hipoteticamente que haja um resíduo de articulação que escape à hipótese da natureza como reino da igualdade entre os homens – embora tal igualdade seja pensada na violência e no perigo –, e é precisamente assim que «dessa igualdade de habilidades surge a igualdade na esperança de atingir nossos fins»<sup>303</sup>. Esses fins, porém, nunca são preordenados, nunca são dispostos nem por uma mente divina, nem por inclinações ao bem, o homem não tem lugares próprios, ou seja, não tende a nada, exceto à propagação de seu próprio desejo, de objeto em objeto. Em Hobbes há uma ausência radical daquele *finis ultimus* de que está cheia a tratadística antiga e medieval. Nesse sentido, o homem de Hobbes é um homem aberto, impulsionado adiante na ausência de meta, e, portanto, violento e angustiado, animado por um desejo perpétuo sem paz, contínuo, «que cessa apenas na morte»<sup>304</sup>. A natureza não é nada além disso, e, no fim das contas, é entendida por Hobbes apenas como uma hipótese mental, horrenda, da qual é preciso fugir o mais rápido possível, e assim sua concepção do estado natural «traduz dentro da teoria política a ideia fundamental da ausência de uma ordem moral do mundo»<sup>305</sup>.

## 7. Lobisomens e Cidadãos

Giorgio Agamben, em *Homo Sacer*, no capítulo intitulado *Il bando e il lupo*, concentra-se na figura do lobisomem, *loup garou*, identificando nele a figura decisiva da relação entre política e direito, especialmente pela importância que teve no antigo mundo germânico e escandinavo. A figura do *friedlos*, o sem

---

<sup>303</sup> T. Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 128.

<sup>304</sup> Ivi, p. 101.

<sup>305</sup> T. Magri, *Hobbes*, Editori Laterza, Roma-Bari, 1994, p. 23.

paz, que não era nem homem nem animal, habitava uma zona cinzenta da existência e, por isso, podia ser morto por qualquer um sem relevância penal<sup>306</sup>. O que se mostra importante dentro desse percurso, além das intenções de Agamben, é o fato de que o homem-lobo é uma das chaves de acesso ao discurso que inaugura a modernidade, representando de fato a figura augural por antonomásia. É o verdadeiro arquétipo conceitual com o qual todo o pensamento posterior teve que lidar, para o bem ou para o mal. O grande politólogo francês Jean Bodin, estimado não só por suas competências filosóficas, mas também por ser um notável demonólogo, tratou da questão dos lobisomens em seu trabalho *De la démonomanie des sorciers*, publicado em 1580. Este texto, um dos tratados de demonologia mais influentes da época, explora várias formas de feitiçaria e possessão demoníaca, incluindo o fenômeno da licantropia, que naquela época atraía uma forte atenção transversal a todas as classes sociais. Bodin analisa vários casos históricos e testemunhos da época para sustentar sua tese. Ele acredita firmemente na realidade da transformação física, afirmando que o diabo tem o poder de alterar a forma humana, e esse poder, segundo Bodin, não é apenas uma ilusão, mas uma verdadeira metamorfose do corpo. Para apoiar isso, o filósofo francês cita diversos casos conhecidos de licantropia para corroborar suas teorias, incluindo um dos mais famosos, o de Gilles Garnier, conhecido como “o lobisomem de Dole”, um homem processado e queimado vivo na fogueira em janeiro de 1574 por ter matado e comido crianças, após confessar ter recebido de Satanás a capacidade de se transformar em lobo. A atenção que a cultura dedicou a esse tema provavelmente testemunha o fato de que o homem nutre o medo de que, por trás de cada homem, de cada semelhante, se esconda a besta contrária a toda regra da razão e da convivência, e essa possibilidade é particularmente inquietante.

---

<sup>306</sup> Cfr, G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p.116 e sgg.

Nesse contexto, parece também supérfluo retornar à importância do *homo homini lupus* hobbesiano, ou seja, do homem tomado na dissolução das ordens civis, quando a prática coincide com a elementaridade da fisiologia; o homem é visto como um corpo em movimento, movido por impulsos poderosos capazes de orientá-lo a desejos pelos quais é governado, e em que a razão decai ao papel de pura função estratégica que permite alcançar um fim privado. Esse mundo descrito por Hobbes expõe o materialismo absoluto do autor, segundo o qual toda ação do espírito ou da *res cogitans* é de fato abolida, e em que tudo é ação e reação que corre no plano da matéria. Em contraste com a visão humanística do homem que praticamente dominava o mundo europeu, surge com Hobbes, de maneira prepotente, uma imagem completamente nova, pela qual «a geometria se torna o modelo insuperável de um saber que, a partir de poucos e indiscutíveis axiomas, é capaz, a priori e de modo necessário, de deduzir os caracteres essenciais do mundo da experiência»<sup>307</sup>. Em outras palavras, a geometria euclidiana se torna, juntamente com a nova visão galileana, o novo método capaz de fornecer um saber certo, em que tudo é reduzido a espaço geométrico e corpos em movimento; é um universo em que até a mente humana e todas as suas faculdades são enquadradas como fenômenos físicos, sujeitos às mesmas leis da matéria: os pensamentos não são nada mais do que movimentos mecânicos no cérebro, derivados de estímulos sensoriais, dentro de uma cadeia que não conhece outra coisa senão as leis do movimento. Essa antropologia completamente materialista-mecanicista é desde o início uma modalidade que rejeita, da forma mais radical, o tradicionalismo religioso e com ele toda postura moral que não parte do sistema mais baixo das necessidades, e rejeita, portanto, qualquer posição que tente fazer do homem algo louvavelmente próximo a um criador perfeito, ou inclinado naturaliter ao bem.

---

<sup>307</sup> L. Negri, *Persona e Stato nel pensiero di Hobbes*, Jaca book, Milano, 1997, p. 20

O conceito de *lupus* marca para o homem um status em que tudo é movimento exterior, apetite e aversão, prazer e repulsa, em que a imaginação desempenha um papel decisivo. A posição hobbesiana marca, portanto, a partir da antropologia, uma ruptura epocal, pois estabelece uma epistemologia que produz uma reestruturação geral do mundo a que se dirige, e para a qual, além da inexistência de qualquer *res cogitans*, não existe outra coisa senão a linha de continuidade da matéria, desde a física elementar até o Estado. Hobbes faz tudo começar com o estímulo externo que gera, em termos puramente mecanicistas, um movimento da periferia do corpo para o centro, que para Hobbes pode ser tanto o coração quanto o cérebro; no centro, gera-se outro movimento que se identifica com a sensação, que não possui nada de espiritual, mas que, explica Hobbes, é puramente física e mecânica. A partir disso, o mundo pode ser reduzido ao espaço físico e pode ser pensado nas categorias da ciência, e é justamente nesse movimento que se expressa ao máximo seu materialismo. Ele reproduz nesse ponto a doutrina dos Estóicos, que afirmavam que só o corpo existe, porque só o corpo pode agir ou sofrer uma ação, ou seja, estar dentro da dinâmica do sofrer que mantém todo o ser unido. Nisso tudo, a palavra "incorpóreo" é para o homem desprovida de qualquer significado; mesmo quando é referida a Deus, não expressa um atributo autêntico dele, mas apenas a intenção piedosa de honrá-lo com um atributo que o distingue do que há de mais grosseiro e baixo na natureza. E assim, na polêmica com o bispo Bramhall, Hobbes afirma que até dizer que Deus é incorpóreo equivale a dizer que ele não existe de todo; qualquer coisa, para existir, deve ser corpo, ou seja, estar em uma medida e em uma dimensão. Não há, portanto, nenhuma possibilidade de um plano adicional, em que algo como o espírito possa agir e se manifestar, e tudo é resolvido em uma mecânica movida por desejo e pulsão reativa, pela qual a nova ciência se torna um olhar

absolutamente novo lançado sobre o humano e suas dinâmicas, e é a esse respeito que Hobbes afirma: «eu não disputo, eu calculo»<sup>308</sup>.

A nova ciência política, em outras palavras, simplifica as complexas e inúteis argumentações antigas, em vista do único fim que é a ordem e a paz, que coincide com a superação da existência meramente natural. Agora, para que isso possa ocorrer, é necessário traduzir o lobisomem em cidadão. A filosofia de Hobbes, de fato, não chama em causa a complexidade do homem em sua tridimensionalidade; não é o homem com seu fardo de paixões violentas e ingovernáveis que habitará o reino artificial da razão, mas o cidadão, ou seja, algo muito diferente, que deixa para trás, abandona, a totalidade problemática de seu potencial de lobo, e acessa a relação positiva com seus semelhantes mediada pelo Estado. Nesse sentido, a racionalidade política moderna não se apoia no homem, pelo contrário, coloca de lado a diversidade ingovernável para tratar do cidadão, do animal civilizado, ou seja, daquele que alienou sua liberdade de fazer mal a qualquer um indiscriminadamente e entrou no pacto. Essa dialética homem-cidadão marca uma passagem fundamental, sobre a qual se articulam toda uma série de discursos que se tornarão o alfabeto político do mundo moderno. Em relação a isso, o Estado, como Hobbes o vê, ou seja, como *imperium rationis*, não é um prolongamento natural da existência bruta, nem tampouco é um produto de forças transcendentais que intervêm para tirar os homens da penosa condição de conflito perpétuo.

Já com Hobbes, é o *transcendental* que se torna a questão fundamental, e não mais a *transcendência*, e por isso não é preciso esperar Kant: o transcendental do mapa é a origem, não em jogo, do discurso, não Deus, que é, ao invés, relegado a um reino celestial distante. Nesse sentido, a gênese que conduz do homem-lobo ao cidadão de um Estado não ocorre por intercessão de Deus, nem por um comando que vem do alto: é o homem com seus poucos

---

<sup>308</sup> T. Hobbes, *De Cive*, a cura di Tito Magri, Editori Riuniti, Roma, 2005, p. 14.

recursos disponíveis que dá vida, de baixo, a uma ordem capaz de favorecer a vida e afastar a morte. No estado de natureza, existe de fato um *ius naturale* mas também uma *lex naturalis*, ou seja, além de ser um ser desejante e violento, o homem possui uma frágil possibilidade, dada pela luz natural – não deseja morrer de morte violenta – e, portanto, tem a capacidade de rejeitar a natureza e acessar a civilização.

O poder moderno não é pensado como um presente que o céu dá à terra; nasce de baixo, do pacto entre aqueles lobisomens que escolhem a convivência e decidem limitar seu potencial destrutivo. O pacto de que Hobbes fala, de fato, «consiste no fato de que cada um, simultaneamente a todos os outros, cede seu poder natural de governar a si mesmo [...] a um terceiro»<sup>309</sup>. No entanto, ninguém é obrigado a realizar um pacto desse tipo, que nesse sentido resulta ser totalmente espontâneo e não sujeito a nenhuma coerção. Se as coisas são assim, a natureza, conotada de forma totalmente negativa, possui em si uma única nota positiva, aquela *lex naturalis* que pode fazer com que os homens escolham deixar a própria natureza, salvando-se assim da liberdade problemática que cada homem carrega.

É importante lembrar, no entanto, que, embora feroz e violento, esse quadro geral da vida natural não deve ser entendido como pura bestialidade; o homem enquanto indivíduo já está sempre na razão, mesmo que numa sua declinação individualista e meramente calculista, pobre, voltada para fins privados e incapaz de reciprocidade. Isso significa que a passagem para a *civitas* não implica a adoção da razão em detrimento da ilogicidade total, mas indica uma metamorfose da racionalidade, que passa de um momento privado para um público, mudando assim significativamente de forma qualitativa. Hobbes escreve que: «fora do Estado é o poder das paixões, a guerra, o medo, a miséria, a feiúra, a solidão, a barbárie, a ignorância, a crueldade»<sup>310</sup>, e a razão

---

<sup>309</sup> C. Galli, *All'insegna del Leviatano*, cit., p. XX.

<sup>310</sup> T. Hobbes, *De Cive*, cit., p. 112.

se coloca a serviço disso; no estado civil, tudo se baseia no «vantagem da reciprocidade»<sup>311</sup>.

## 8. O Abandono

Enquanto no estado de natureza a violência e a fraude se revelam virtudes, porque *ubi lex non est ibi omnia licet*, e portanto, na ausência de justiça e jurisdição, tudo é permitido; uma vez que o pacto entre os indivíduos é estabelecido – que é ao mesmo tempo *pactum unionis* e *subjectionis* – os direitos dos indivíduos são imediatamente transferidos a um terceiro, o soberano, capaz de representar a unidade do povo e garantir sua coesão geral. Assim nasce a pessoa civil, o Estado, que em Hobbes não admite qualquer divisão de poderes, pois tal articulação poderia ser problemática e reacender conflitos internos capazes de destruir novamente a máquina estatal. A grande pessoa artificial torna-se, então, juíza na terra do que é bom e do que é mau, retirando essa decisão do arbítrio dos indivíduos, que se tornam, em vez disso, o corpo do Estado. O ponto de partida teórico desse sistema está no fato de que ninguém detém a verdade, e, portanto, ninguém pode se considerar portador da ordem justa que outro ameaça; é a autoridade que faz as leis, não a verdade. Dessa forma, a razão é retirada de todas as partes em conflito; o Estado moderno, como corretamente observou Schmitt, tem uma origem desequilibrada sobre a *voluntas*, da qual a *ratio* é um resultado: é a vontade ordenadora que estrutura uma ordem racional, e não é a partir da verdade absoluta detida por uma das facções em conflito que se edifica o *imperium rationis*, muito menos a lei é uma ordem que apazigua as paixões: «a lei é vontade e comando, não um sábio conselho: ela vigora não em virtude de qualidades morais e lógicas, mas precisamente como comando»<sup>312</sup>. O ponto

---

<sup>311</sup> G. Preterossi, *Autorità*, cit., p. 56.

<sup>312</sup> C. Schmitt, *Dottrina della costituzione*, cit., p. 191.

crítico das guerras civis de religião residia, de fato, na pretensão de todas as partes em conflito de estarem do lado da razão, rebaixando assim o próprio inimigo a inimigo da verdade. Hobbes tenta evitar esse mecanismo, sustentando que ninguém pode alcançar a verdade, que é de fato inacessível aos homens e, portanto, não está em jogo em nenhuma guerra entre os homens: a política não tem a ver com a verdade nem com a razão; nenhum contendente pode dizer que tem *God on his side*: o mundo é um espaço abandonado por Deus, onde sua palavra não ressoa, e, portanto, ninguém pode se apossar dela e usá-la contra outro. É o soberano que decide o que é razão e o que não é, e isso é um ato existencial que determina a unidade de um povo.

Neste sentido, para Hobbes, a morte de Cristo na cruz é tomada literalmente, e a terra é realmente um vale de lágrimas abandonado por Deus, desprovido de ordem e de *philia* natural, onde os homens, deixados a si mesmos, devem se virar. A esse respeito, parece indicativo que Etienne Gilson, uma das vozes mais altas do catolicismo do século XX, em seu texto *Deus e a Filosofia*, não faça menção a Hobbes, não dedicando nem um parágrafo ao seu pensamento, o que prova que, bastante claramente, Deus não está presente na filosofia do pensador inglês. O pressuposto inicial do seu pensamento, de fato incontestável, é que «Hobbes funda a nova filosofia política dentro e nos termos de um quadro metafísico e epistemológico, onde é central a negação da ordem racional e moral do mundo»<sup>313</sup>.

Aqui, nesse ponto, percebe-se o corte que Hobbes realiza entre a terra e o céu. Não existe um paradigma que, através de mediações, desce do reino celeste à terra e, conseqüentemente, não há nenhum pontífice ou intérprete de Deus que traduza sua vontade na terra. O canal de graça – que no mundo cristão vai de Deus ao mundo, passando por uma série de mediações que aproximam a terra ao reino dos céus – é completamente negado por Hobbes; Cristo abandonou o planeta, deixando o homem lidar sozinho com sua

---

<sup>313</sup> T. Magri, *Hobbes*, cit., p. 65.

ausência, com seu vazio. A memória da última ceia torna-se memória de uma ausência, de uma presença que foi, mas que não é mais; por isso, não é possível construir sobre esse vazio qualquer estrutura, se o mundo é o vazio de Deus, então não há nada que possa predispor ao bem, e a transcendência torna-se muda, fecha-se, e nunca mais pode valer para qualquer tipo de legitimação na terra. As ordens não vêm mais de Deus, mas sim do pacto que homens aterrorizados fazem em nome da própria salvação, confiando na unidade política que determina uma unidade existencial que encerra o estado de natureza. Se a transcendência não existe mais, o que age é o transcendental do mapa e sua racionalidade geométrica, que assim funciona como modelo para a construção ordenada das ordens civis de acordo com modos que são espaciais, porque, nesse sentido, é a espacialidade que freia o caos. É o corte do soberano que ordena, e, portanto, é apenas a partir da imanência que se configura uma transcendência, ou seja, um retorno a um "além" em relação ao mundo: a soberania não desce do alto, mas surge de baixo, do plano das necessidades, para depois se desprender desse plano e estabelecer uma ordem, criando uma verticalidade do olhar, que é a condição do homem não pensado como pura animalidade necessitada e desejante, mas que é capaz de estabelecer uma unidade existencial.

Em relação a essa ordem do discurso, Carl Schmitt propôs, em seu texto *O Conceito do Político*, na edição de 1963, uma leitura da relação transcendência-imanência presente na obra do filósofo inglês, segundo a famosa imagem do cristal de Hobbes<sup>314</sup>. Schmitt sustenta que o sistema de Hobbes «deixa aberta a porta para a transcendência»<sup>315</sup>, e isso significa que o modelo político hobbesiano pode ter duas direções de leitura: de cima para

---

<sup>314</sup> Em C. Schmitt, *Il concetto di politico* em Id., *Le categorie del politico*, cit., pp. 150-152. Para uma análise exaustiva dessa leitura schmittiana, consulte G. A. Di Marco, *Thomas Hobbes nel decisionismo giuridico di Carl Schmitt*, Guida, Napoli, 1999.

<sup>315</sup> C. Schmitt, *Il concetto di politico*, cit., p.150.

baixo ou de baixo para cima. Em outras palavras, o nexó de proteção e obediência, que sanciona o nascimento da soberania moderna, pode ser lido ou a partir da transcendência, segundo a qual *Jesus is the Christ*, ou do plano das necessidades imanentes, ligadas ao necessidade material de proteção que os indivíduos têm. Agora, ao desenvolver seu discurso, o próprio Schmitt se depara com uma questão que deixa em suspenso, decidindo não aprofundar. Esse modelo de cristal que ele mesmo propõe, se lido de cima para baixo – ou como Schmitt diz, a partir da abertura para a transcendência – não encontra uma substância que deve então ser traduzida no plano da realidade, mas encontra o que poderíamos definir como um princípio de neutralização, que no caso específico de *Jesus is the Christ* serve como ponto de partida capaz de pacificar os contrastes dentro das diferentes confissões cristãs, mas que por si só não basta, pois imediatamente a questão fundamental se torna: quem interpreta a vontade de Deus? Quem decide o que significa que Jesus é o Cristo? Do pressuposto *Jesus is the Christ* não decorre naturalmente nenhuma ordem, nenhuma; é necessário que alguém, ou seja, o soberano, construa essa verdade na terra, sem qualquer garantia de sucesso. A transcendência, em outras palavras, não é uma substância que serve de fundamento. A de Hobbes, de fato, não é uma teologia política rica em substância; não é o teológico que preenche a política, muito pelo contrário: o teológico esvazia o político, porque é a partir do vazio de Deus que se pode entender a ordem moderna como a falta de fundamento das ordens. O Estado não tem um terreno sobre o qual se apoiar; e Cristo não é a base sobre a qual o Estado se ergue e se gloria. A racionalidade moderna nasce como um plano porque é o sujeito que deve imprimir ao mundo uma racionalidade, e essa racionalidade está na gestão dos espaços a partir de uma espacialidade geométrica, que deve ser sobreposta ao desordem natural.

Agora, porém, a pergunta que Schmitt mesmo coloca está relacionada à «permuta ou não permuta da máxima»<sup>316</sup>; em outras palavras, *Jesus is the Christ* parece não representar de forma alguma um conteúdo indisponível para o homem. Em relação a isso, de fato, a pergunta se torna esta: posso trocar essa máxima *Jesus é o Cristo* por *Alá é grande*, ou por *a cada um segundo suas necessidades, cada um é livre*, ou por qualquer outro culto público, mesmo que fosse *aqui não vale nenhuma lei*? Do rigor do discurso hobbesiano, além de suas convicções pessoais, eu acredito que isso seja perfeitamente possível. *Jesus é o Cristo* é um princípio inderrogável do culto público, mas por si só não significa nada, é necessário alguém que o interprete; e não é uma verdade absoluta que força o mundo a aceitá-la inderrogavelmente; como notou com perspicácia Blumenberg, a transcendência em Hobbes parece algo lacônico, que tem a ver com a «necessidade de pano de fundo e de *pathos*»<sup>317</sup>. Qualquer outra máxima pode servir como transcendência em relação a uma imanência; mesmo adotar como culto público *aqui não vale nenhuma transcendência* é uma maneira de imprimir uma estrutura existencial a um grupo humano que excede o mero plano das necessidades e dos desejos: transcendência não significa Deus ou hierarquia, significa excedência do humano em relação ao plano da mera sobrevivência animal.

Ambas as direções de leitura que Schmitt propõe do cristal de Hobbes – de cima para baixo, assim como de baixo para cima – referem-se, a meu ver, à necessidade de proteção que garante a vida; tudo remete ao *summum malum* da morte violenta, e não há nenhuma palavra de Deus que deve ser realizada nesta terra. Nesse sentido, a soberania hobbesiana é algo fechado em si mesmo, mas que tenta remeter a outro, e isso qualquer estrutura faz, mesmo que tal movimento a recuse. Deve, de fato, haver algo que organize um grupo humano,

---

<sup>316</sup> Ivi, p. 151.

<sup>317</sup> H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, traduzione di C. Marelli, Marietti 1820, 1992, p. 99.

deve necessariamente haver uma máxima do culto público, mesmo que seja a negação de qualquer culto. Se de fato surgisse um Estado em que a máxima seja *Não existe nenhum Deus, ou não é pensável nenhuma transcendência*, isso não afetaria a abordagem hobbesiana, ou seja, a necessidade de um «algo mais que faça de um grupo de homens algo que possa ser dito nós somos isso»<sup>318</sup>. Em Hobbes, portanto, não há nenhuma fundação do poder do alto, o de Hobbes é um puro materialismo intrinsecamente voltado para a imanência, em que, porém, nem tudo pode ser furiosamente reduzido à necessidade ou aos desejos, mesmo que tudo parta deles. Se falamos de imanência em relação à filosofia de Espinosa, segundo a qual Deus não é transcendente, mas é *sive natura*, ou seja, está em toda parte, isso não parece tão diferente de quem diz que, no fundo, Deus não está em lugar nenhum, a questão se torna a de uma excedência em relação à mera sobrevivência.

A soberania hobbesiana, portanto, parte de uma imediatidade, é colocada em prática por um ato livre dos indivíduos, e tal ato não é realizado em nome da verdade, mas em nome da paz e da vida nesta terra. E não há nada que não esteja à disposição deles, não há nenhuma substância que escape, nenhuma estrutura ideal que deva necessariamente ser traduzida em vida e que o homem não possa reconhecer como superior a si mesmo. A única palavra de Cristo capaz de oferecer a esperança de sucesso do projeto político é aquela presente no Evangelho de João, «deixo-vos a paz, dou-vos a minha paz» (Jo 14, 27). O que, no entanto, não testemunha nenhuma certeza, mas tem exclusivamente um valor indicativo, capaz de estender a mão aos homens na esperança de uma convivência baseada na reciprocidade e não na violência, sem criar nenhuma obrigação ou vínculo ou certeza de sucesso de uma ordem pacífica e racional. Nesse sentido, buscar a paz torna-se para Hobbes algo possível para o homem, e é de fato o único frágil elo que liga a terra à palavra de Cristo que deixou o mundo: *pax quaerenda est*.

---

<sup>318</sup> C. Schmitt, *Il concetto di politico*, cit., p.

## 9. Lógica cartográfica, meta-modelo e racionalidade política moderna

Em seu *Die Provinz des Menschen*, Elias Canetti escreveu que «do além restou o nada, sua herança mais perigosa», e essa frase, com sua icástica *brevitas*, é incomparável ao nos deixar uma porta aberta para o que é a era moderna<sup>319</sup>.

A tradição que chamamos de modernidade, inaugurada por Hobbes, estabelece um novo plano, que é de fato imanente, e não vem de cima, mas surge das necessidades e a partir delas encontra sua estruturação. Se adotarmos a ideia de que a racionalidade política moderna deriva sua gramática conceitual da imagem cartográfica, então devemos reconhecer que o «plano de imanência» é exatamente a mesa sobre a qual se imprime a imagem cartográfica; e esse plano é fruto de uma operação projetiva – ou seja, um ato que traduz o globo em uma tabela – e um ato desse tipo não pertence ao plano de imanência em si, mas é um momento transcendente que prevê um sujeito titular da ação. Cada modelo necessita de um meta-modelo: de um transcendental que não permite que a imanência se feche sobre si mesma, em nenhum caso, nem mesmo se essa clausura for pretendida. No mundo moderno, é o sujeito revolucionário que estabelece a “mesa”, que corta o mundo reduzindo-o à Terra, ou seja, à horizontalidade de sua *voluntas*.

Em um texto conhecido de 2000, *Empire*, Hardt e Negri pretendem que existiram duas modernidades, uma referível a Hobbes e outra a Spinoza, uma que reafirma a transcendência e outra diretamente herdeira do espírito humanista e renascentista: uma contrarrevolucionária e outra revolucionária<sup>320</sup>.

---

<sup>319</sup> E. Canetti, *La provincia dell'uomo. (Quaderni di appunti 1942-1972)*, traduzione di F. Jesi, Adelphi, Milano, 1978, [Kindle].

<sup>320</sup> Sobre isto veja-se: M. Hardt - A. Negri, *Impero*, traduzione di A. Pandolfi, RCS, Milano, 2003, pp. 80 e sgg.

No entanto, o monismo spinoziano move-se precisamente na linha hobbesiana, em que a realidade não exige mais uma referência transcendente. Em Spinoza, Deus é imanente à natureza; em Hobbes, a política e a ordem social são construídas sem necessidade de uma legitimação divina. Essa passagem elimina a ideia de uma ordem moral ou divina preexistente, substituindo-a por uma ordem construída humanamente e racionalmente, que inaugura o conceito revolucionário de energia política como povo capaz de traduzir sua força em realidade efetiva. A visão dos dois filósofos – Hobbes e Spinoza – pode, em certo ponto, divergir, mas ambos partem do mesmo plano, do mesmo transcendental do mapa, como bem destacado por Farinelli, que observou como todos aqueles que se pretendem imanentistas radicais, entre eles Deleuze, Guattari e Negri – e que remontam tal tradição a Spinoza como um alter moderno – são, no fundo, os mais ptolemaicos de todos<sup>321</sup>. Nesse sentido, a modernidade é uma e não duas. Inscrever Hobbes entre os contrarrevolucionários é um non sense histórico, pelo menos como os eventos históricos realmente ocorreram: primeiro porque a lógica cartográfica opera apagando as representações simbólicas e míticas pré-modernas, permitindo abandonar a ideia de uma ordem moral ou divina preexistente; segundo porque o corpo do Estado não é pensado como uma jaula, mas como a única possibilidade de imprimir uma vontade política em uma situação histórica concreta, e esse era o sentido da representação, como conceito extremamente barroco. Hobbes é um admirador e continuador da ciência moderna, não seu opositor, e não há nele qualquer vontade de tornar vãos os progressos da ciência, pelo contrário. Toda a abordagem geométrica-matemática é estendida às questões humanas, e a política que se constitui como ciência provém justamente dessa adesão que o filósofo inglês faz de toda a renovada atmosfera cultural anti-tradicional. A repercussão prática desse discurso é que, com

---

<sup>321</sup> Cfr, F. Farinelli, *La crisi della ragione cartografica*, cit., p. 98.

Hobbes, o conceito de *auctoritas* entra radicalmente em crise, sendo duramente questionado.

## 10. Auctoritas

Um dos conceitos mais marcantes de toda a história política ocidental é o de *auctoritas*<sup>322</sup>. Derivado do verbo latino *augeo*, que por sua vez tem origem grega, significa aumentar em número ou poder, ampliar, crescer. Na língua grega, era usado, por exemplo, para indicar o aumento da força de uma cidade, enquanto do latino *augeo* derivou-se o adjetivo *augustus*, que significa santo e sagrado, e que inicialmente era utilizado principalmente para locais, quando se referia, por exemplo, a uma cidade consagrada: «*Eleusis sancta illa et augusta*». Poderia indicar tudo o que fosse relacionado à esfera religiosa ou ao que se considerava sagrado. Os latinos também usavam como substantivo *augurium*, do verbo *auguror* (vaticinar), de onde vinha *augurium salutis*, que era um presságio buscado em tempos de paz para saber se era possível rezar a uma divindade pelo bem da república. Esse presságio era obtido pelo augure, ou seja, pelo intérprete da vontade dos deuses, de cujo colégio também existia um, o dos augures. Daí vem o adjetivo *augustus*, que significa santo e

---

<sup>322</sup> Sobre o conceito de *auctoritas* já se escreveu muito, tanto em referência ao mundo romano quanto em suas várias declinações modernas. Aqui, limito-me a remeter a alguns textos consultados sobre o assunto: M. T. Cicerone, *La repubblica. Le leggi*, A cura di G. Bellardi, UTET, 2006; F. Millar, *The Roman Republic in Political Thought*, University press of New England, Hanover and London, 2002; A. Lintott, *The Constitution of the Roman Republic*, Oxford University Press, Oxford, 1999; H. Arendt, *Che cos'è l'autorità in Tra passato e futuro*, traduzione di Tania Gargiulo, Garzanti, Milano, 1991; G. Capograssi, *Riflessioni sull'autorità e la sua crisi*, Giuffrè, Milano, 1977; F. Viola, *Autorità e ordine del diritto*, Giappichelli, Torino, 1984; G. Preterossi, *Autorità*, cit.; H. Popitz, *Fenomenologia del potere. Autorità, dominio, violenza, tecnica*, a cura di Sergio Cremaschi, il Mulino, Bologna, 1990; P. Schiera, *Lo Stato moderno. Origini e degenerazioni*, CLUEB, Bologna, 2004; E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, vol. secondo, *Potere, diritto, religione*, a cura di Mariantonia Liborio, Einaudi, Torino, 2001; A. Del Noce, *Autorità* in *Enciclopedia del Novecento*, vol. I, Istituto dell'Enciclopedia italiana Treccani, Roma, 1975.

venerável. Esse termo passou a ser um atributo da pessoa de Otaviano, imperador conhecido como Augusto.

Na experiência jurídica romana, *auctoritas* indicava a atividade pela qual um sujeito ou órgão institucional integrava os efeitos da atividade de outro, por si só incapaz de produzi-los em sua plenitude e eficácia. Por exemplo, especificamente, o conceito de autoridade indicava o ato pelo qual os membros patrícios do senado consentiam com uma deliberação aprovada pelos comícios populares, segundo um princípio que considerava o povo incapaz de tomar decisões que tivessem força autônoma, necessitando, portanto, da força da *auctoritas* para serem traduzidas em prática. A *auctoritas* era, portanto, algo destinado a aumentar a força de um ato ou até mesmo a força contratual de um sujeito, como no caso de menores ou mulheres. Já nas XII tábuas, solicitadas pela plebe, entre 451 e 450 a.C., a obra jurídica mais antiga de toda a história de Roma, está presente o conceito de *auctoritas*, com o significado de defesa e integração de outra vontade, destinada a aumentar seu poder. Como atestado no *De Legibus* de Cícero, a arcaica *auctoritas patrum* do *pater familias* se institucionaliza, durante os séculos da república, na *auctoritas senatus*. Toda essa tradição, apesar da virada imperial, preserva para um órgão do estado romano, o senado, um papel determinante, que não permite a concentração de todo o poder na figura do *princeps*. A ascensão de Septímio Severo, no final do século II d.C., constitui um momento de virada na história romana; ele é considerado o iniciador da noção de *dominato*, que marca o fim da antiga estrutura institucional. Ainda durante o principado, de fato, o imperador era visto como um gestor privado do império em nome do Senado, em uma espécie de *diarquia* em que a autoridade imperial (*auctoritas*) era equilibrada pelo prestígio e pelo poder decisório do próprio Senado, que mantinha um canal legitimador ligado à tradição dos pais. Esse equilíbrio, embora precário e muitas vezes favorável ao imperador, garantia certo grau de colegialidade e compartilhamento de poder, capaz de fornecer estabilidade ao inquieto mundo

político romano. No principado, o Senado representava um corpo essencial para a legitimidade do poder imperial, que sozinho não poderia encontrar qualquer autolegitimação. A *auctoritas* senatorial não era apenas uma herança da República, mas um elemento vital que conferia legitimidade às decisões e ações do imperador, em nome da sagrada continuidade da glória de Roma. Tácito, em seus *Anais*, ainda destaca como os imperadores buscavam a aprovação do Senado para manter ao menos uma fachada de continuidade com as tradições republicanas<sup>323</sup>. O *dominato* foi, de fato, a última forma institucional assumida pelo império romano antes de sua dissolução e mistura com os reinos bárbaros.

Como notou Carl Schmitt em *O nomos da terra*, a dissolução do mundo antigo está precisamente na sua renúncia à articulação vital entre *auctoritas* e *potestas* em nome de uma «divinização tardo-antiga, oriental e helenística, do detentor do poder político e militar»<sup>324</sup>. Em outras palavras, tentou-se resumir na figura do imperador poderes que pertenciam a âmbitos separados, produzindo aquela típica divinização do poder própria do mundo oriental, em que em uma só pessoa se concentram os atributos da sacralidade e da potestade, na forma do imperador-deus. Uma vez encerrada a história do Império Romano do Ocidente, o conceito de *auctoritas* renasce nos anos entre o II e o III século da era cristã, com Tertuliano, sob a forma de *depositum fidei* — sobre o qual se funda a posição católica ligada à correta interpretação que a Igreja de Roma faz das escrituras, em virtude do excedente, por sua natureza mesmo autoritativo, que pertence àqueles que herdaram por direito o conhecimento correto que os apóstolos aprenderam diretamente de Cristo — ou seja, aquele conjunto de conhecimentos que Jesus revelou aos apóstolos e que estes transmitiram depois aos bispos e seus sucessores. Isso faz com que a Igreja seja, historicamente, a guardiã do saber que de Cristo desce, ao longo

---

<sup>323</sup> Tácito, *Annales*, I, 2.

<sup>324</sup> C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., p. 45.

dos milênios, através dos sucessores de Pedro, e que encontra sua formalização no conceito de *auctoritas apostolica*.

A expressão paulina «*non est potestas nisi a Deo*»<sup>325</sup> inaugura, precisamente neste contexto, toda a história ocidental ligada à articulação ou dualismo entre uma *auctoritas* de que é titular a Igreja, e uma *potestas* de que é titular o poder temporal, na qual a *auctoritas* está mais alta e de que a *potestas* deve levar em conta. Nesse sentido, a tradição cristã fratura o conceito de poder, indicando como nenhum poder terreno basta a si mesmo, e nenhum poder pode ser pensado como auto-imposto, porque em vez disso sua legitimação vem de outra parte. Em outras palavras, o poder na terra pode existir enquanto responde a uma ordem cósmica em relação de graça com Deus, caso contrário é tirania. A esse respeito, são indicativas as palavras de Cristo dirigidas a Pilatos, segundo as quais «*regnum meum non est de hoc mundo*», que claramente remetem a algo que não é imediatamente o plano temporal, mas que se coloca em uma relação problemática com ele. De qual reino, afinal, Cristo é rei? Claramente de nenhum reino nesta terra, mas sua resposta quer lembrar que a terra não é tudo, e que há algo mais, um reino celestial que não é o mundo, que não coincide com ele, mas que tem com ele uma relação. Essas palavras de Cristo marcam o ato de nascimento de todo o alfabeto político europeu, e de toda a sua complexa história de separação ou articulação dos poderes e das funções. De qualquer forma, a concepção cristã se funda na relação problemática mas indispensável entre *auctoritas* e *potestas*, *imperium* e *sacerdotium*, o que serve de limitação para o poder, porque ele não pode tudo, mas tem plena legitimidade apenas se conforme a um bem transcendente.

Não é claramente possível resumir aqui toda a complicada história da relação entre autoridade e potestade, que desde o primeiro mundo cristão, de Leão I, chega até Hobbes, mas basta dizer que em Hobbes essa articulação cai, porque o moderno nasce precisamente como questionamento do conceito de

---

<sup>325</sup> San Paolo, *Epistola ai romani*, XXIII, 1.

*auctoritas*, pelo menos nas suas modalidades clássicas. Toda a estrutura hobbesiana, de fato, busca fechar o poder sobre si mesmo, segundo uma visão que faz surgir a legitimidade da capacidade do soberano de pôr fim ao conflito entre os homens e garantir a vida criando uma ordem racional, bidimensional, que funda a si mesma na capacidade de proteger e orientar a vida pública. Assim nasce o tempo das revoluções políticas modernas, sob o signo do novo que não precisa mais respeitar qualquer estrutura tradicional ou territorial. O elo central de obediência e proteção em Hobbes torna-se o fato central que deve ser lido a partir da revolução espacial abrangente, da redução do mundo a um plano racional, e, portanto, o elo protetor deve ser sempre e apenas lido em relação à pacificação de um corpo político específico reconduzido à unidade do representante: o Estado.

Nesse sentido, é preciso dar um passo adiante. O primeiro grande crítico do conceito de *auctoritas* foi Martinho Lutero, para quem não é possível pensar em qualquer mediação entre o mundo transcendente e a sociedade humana<sup>326</sup>. Tal mediação é rejeitada em nome da interioridade espiritual que, em relação à exterioridade mundana e pública, é enquadrada a partir de uma diferença radical. O homem cristão é para Lutero absolutamente livre e possui com Deus uma relação imediata, que não necessita de qualquer mediação social, e, portanto, o papel histórico e salvífico da Igreja de Roma como mediadora da graça cai, uma vez que, segundo a teologia católica, a graça segue um canal que vai do céu à terra segundo uma hierarquia precisa e articulada. Lutero representa, nesse sentido, o retorno ao palco da história da eterna revolta do mundo germânico contra Roma, pelo qual a estrutura romanista é completamente rejeitada em nome da liberdade que cada indivíduo tem de encontrar Deus em seu coração, na ausência de qualquer mediação pública. Nesse sentido, para Lutero, a esfera espiritual não necessita de autoridade,

---

<sup>326</sup> Para os escritos políticos de Lutero, consulte: M. Lutero, *Scritti politici*, a cura di Giuseppina Panzieri Saija, UTET, Torino, 1949.

enquanto na esfera política a autoridade é o próprio poder. O teólogo alemão, em suma, elimina a escala hierárquica do ser, ordenada segundo graus de proximidade a Deus, e toda a comunidade humana é conduzida ao mesmo plano, como massa de indivíduos que podem estar em imediata relação com Deus. Se lermos seu *Apelo à nobreza cristã da nação alemã*, de 1520, encontramos claramente como a sociedade é vista como uma esfera totalmente autônoma, e toda a estrutura cristã apoiada na arquitrave da mediação – o próprio Cristo como verdadeiro Deus e verdadeiro homem é literalmente a mediação entre dois mundos – cai, produzindo uma superação radical da *auctoritas*. A autoridade é a consciência dos indivíduos, e, portanto, nunca se dá como hierarquia visível do ser. O teólogo protestante propaga uma «pregação feroz de desprezo, ódio, intolerância contra a Igreja de Roma, sua autoridade, suas hierarquias, seus dogmas, seus cânones: a palavra que mais ressoa é 'liberdade', a proclamada liberdade total do cristão na esfera espiritual, limitada apenas pela lei de Deus»<sup>327</sup>.

O poder político torna-se, portanto, ao mesmo tempo absolutamente ilegítimo e necessário, e é nessa contradição que desenvolve seu discurso: ilegítimo porque não tem nada por trás de si, necessário porque é uma consequência da condição de pecado dos homens. A ideia central de Lutero era, de fato, a de uma igreja invisível, que nunca se torna corpo social, elemento público que informa o político, limita-o ou serve de legitimação. No escrito *Sobre a Guerra dos camponeses*, de 1525, Lutero se defende das acusações de que as revoltas desencadeadas por sua pregação possam, em última análise, ser atribuídas a ele, «incentivei e admoestei os súditos à obediência e ao respeito»<sup>328</sup>. Mais adiante, no mesmo texto, Lutero escreve que: «a autoridade não deve se opor ao que cada um quer ensinar ou acreditar, seja Evangelho ou

---

<sup>327</sup> L. Firpo, *Introduzione* in M. Lutero, *Scritti politici*, cit., p. 12.

<sup>328</sup> M. Lutero, *Scritti politici*, cit., p. 448.

mentira; é suficiente que se impeça de ensinar revolta e sedição»<sup>329</sup>. Aqui, nessas palavras, surge claramente uma ambiguidade problemática, porque, de fato, os dois discursos não podem ser mantidos tão distintos, visto que o próprio Evangelho pode ser interpretado como sedicioso, como de fato ocorreu historicamente. E é exatamente esse ponto que será abordado por Hobbes, que, diante da situação concreta na Europa, os dois discursos estavam entrelaçados, e a pregação não podia ser considerada completamente desvinculada de qualquer relação com a questão do poder temporal. Foi o próprio teólogo alemão que disse, após o desencadeamento de uma violência e brutalidade incontroláveis e inaceitáveis: «quem puder, fuja dos camponeses como do próprio demônio»<sup>330</sup>, mas, entretanto, o mecanismo já havia sido acionado. Nasce, portanto, com Lutero a luta contra Roma de que também fala Carl Schmitt, e que se tornará o momento a partir do qual a estrutura antiga desmoronará definitivamente, segundo modalidades que, como escreve Luigi Firpo, marcarão uma ferida profunda e nunca curada, para a qual

a autoridade secular transborda para além de todas as barreiras que a contiveram por séculos: caem as grandes baluartes medievais, a Igreja universal, a supremacia pontifícia, as congregações monásticas, as imunidades do clero, o direito canônico; a distinta separação entre espiritual e secular, entre sujeição mundana e liberdade em Cristo<sup>331</sup>.

Sobre o significado do luteranismo, Walter Benjamin, em *Origem do Drama Barroco Alemão*, escreveu páginas de grande acuidade, especialmente em relação à obra de dramaturgos como Gryphius e Lohenstein, que transferiam para suas obras a atitude antinômica do pregador da Reforma, que de um lado

---

<sup>329</sup> Ivi, p. 450.

<sup>330</sup> Ivi, p. 490.

<sup>331</sup> Ivi, p. 19.

exalta a virtude e, de outro, esvazia o mundo de significado; a esse mundo vazio faz contraponto o destino, como no antigo paganismo germânico.

Em virtude disso, escreve Benjamin, o novo mundo que nasce do Barroco é um mundo melancólico, preso em uma antinomia sem dialética: por um lado, a afirmação exterior e sensível da vida, e por outro, essa despersonalização e hostilidade em relação ao mundano e à existência, «ambivalência entre vida ativa (prática, mas também materialidade) e vida contemplativa (a meditação absorta diante do grandioso espetáculo dos eventos mundanos)»<sup>332</sup>. O teatro, a grande cena do mundo, que reduz o homem a espectador, encontra sua primeira figura no grande atlas de Ortelius, o *Theatrum Orbis Terrarum*, em que o homem se torna observador do globo e de sua representação. Como escrito por Wolf Lepenies em *Melancolia e sociedade*, a grande utopia do século XVII de Robert Burton é uma utopia soberana, uma utopia da ordem, na qual ao espetáculo de uma desordem se substitui a total planificação, em que ao homem «é restituído tudo aquilo que nesta terra lhe é tirado»<sup>333</sup>. Jean Starobinski escreve que «a imaginação utópica escolhe, em toda liberdade, reordenar o mundo que, provocando indignação e riso satírico, se revelou aos nossos olhos como reino da desordem»<sup>334</sup>. O objetivo da utopia está, portanto, em assegurar o homem contra os ataques de um universo caótico, razão pela qual um governo estável e justo é considerado essencial para prevenir a melancolia entre os súditos, assim como para evitar a doença de todo o corpo social, semelhante a uma depressão coletiva: «o mundo de cabeça para baixo pede a si mesmo para ser colocado em ordem. Aqui começa a tomar forma a

---

<sup>332</sup> *Costellazioni. Le parole di Walter Benjamin*, a cura di Andrea Pinotti, Einaudi, Torino, p. 108.

<sup>333</sup> W. Lepenies, *Melancolia e società*, traduzione di F. P. Porzio, Guida, Napoli, 1985, p. 33.

<sup>334</sup> J. Starobinski, *Democrito parla. (L'utopia malinconica di Robert Burton)*, in R. Burton, *Anatomia della malinconia*, a cura di J. Starobinski, Marsilio, Venezia, 2003, p. 37.

tentação utópica, como se a energia acusatória tivesse se transformado em fantasia planejadora»<sup>335</sup>. No final, o terremoto dos novos conhecimentos coloca o homem de cultura, o erudito, diante da consciência de que a doença não é apenas a ordem alterada dos corpos, em relação à qual intervém a arte médica, mas é também a doença dos corpos políticos. Assim, em 1621, aquele que se define como um *Democritus junior* nascido sob Saturno, pergunta a si mesmo:

o que é o mundo? Um grande caos, uma confusão de modos, instável quanto o ar, domicilium insanorum [um manicômio], uma turba turbulenta cheia de impurezas, um mercado de diabretes, de espíritos malignos, teatro da hipocrisia, loja de patifaria e adulação, um semeador de maldades, a cena das fofocas, a escola das frivolidades, a academia do vício; uma guerra, ubi veli noli pugnandum, aut vincas aut succumbas [onde você deve lutar, queira ou não, e vencer ou ser derrotado], em que você deve matar ou ser morto; onde cada um está por si mesmo, para seus próprios objetivos privados e está em alerta<sup>336</sup>.

Todo esse discurso luterano e pré-moderno, ligado à reforma e às respostas católicas — que abre e acompanha a temporada da longuíssima guerra civil europeia — é teoricamente resolvido por Hobbes na construção hipotética de uma ordem totalmente nova, na qual a *potestas* absorve a *auctoritas*.

Assim nasce a tão sonhada geometria política de Burton, uma utopia de ordem e paz. Nesse sentido, o poder não precisa de nada por trás de si; ao contrário, é justamente o vazio de ordem que legitima a necessidade de um poder para organizar e trazer paz aos assuntos humanos. Como escreve Preterossi, com Hobbes, «a política moderna pode se constituir sem e contra a autoridade tradicional»<sup>337</sup> e pode fazê-lo agora com plena legitimidade. O Estado não tem nada por trás de si que possa legitimá-lo e autorizá-lo e,

---

<sup>335</sup> Ivi, p. 36.

<sup>336</sup> R. Burton, *Anatomia della malinconia*, cit., p. 104.

<sup>337</sup> G. Preterossi, *Autorità*, Il Mulino, Bologna, 2002, p. 56.

portanto, é verdadeiramente livre, pois a única autorização para sua formação é dada pelos indivíduos que «através da sua autoridade natural original»<sup>338</sup> decidem, com um pacto, renunciar à sua própria liberdade. Mais precisamente, Hobbes, partindo do pessimismo antropológico, que também foi de Maquiavel – pois o homem, por sua natureza, tem um desejo desmedido pelas coisas do mundo, mas não tem os meios necessários porque encontra um limite que está inerente na própria natureza humana – considera o poder como um ato de cessão irrevogável por parte dos indivíduos ao soberano. Com as palavras de Hobbes:

o poder de um homem (se tomarmos o termo em sentido universal) consiste nos seus meios presentes para obter um bem aparente futuro e pode ser original ou instrumental. A natureza do poder é, de fato, a este respeito, semelhante à da fama, que se espalhando, se aumenta; ou ao movimento dos corpos pesados, que, quanto mais procedem, tanto mais aceleram. O maior dos poderes humanos é aquele que se compõe dos poderes de muitos homens, unidos por consenso em uma pessoa natural ou civil<sup>339</sup>.

Essa visão refere-se ao fato de que «a ordem política é produzida pelos homens através da sua autoridade natural original, que pertence a todos»<sup>340</sup>. Essa mudança radical, que rompe completamente com a tradição clássica, desloca totalmente o eixo do raciocínio político, porque afirma que «o fundamento último de legitimação da nova ordem moderna é uma *auctoritas* autorizante individualista»<sup>341</sup>. O pacto de que fala Hobbes, na verdade, não é um pacto entre os indivíduos e o soberano; envolve apenas os indivíduos, que simultaneamente decidem renunciar, um por um, ao direito sobre todas as

---

<sup>338</sup> Ibid.

<sup>339</sup> T. Hobbes, *Leviatano*, p.

<sup>340</sup> G. Preterossi, *Autorità*, p. 56.

<sup>341</sup> Ibid.

coisas. Isso significa que a natureza de tal escolha não é um contrato, pois não há dois contratantes que estabelecem mutuamente condições; os indivíduos dão vida a uma unidade política que, como pessoa artificial, se ergue no lugar da multidão, e dessa forma a unidade do representante torna-se a homogeneidade do representado: povo e não *plethos*,

uma multidão de homens se torna uma pessoa quando é representada por um homem ou por uma pessoa, de modo que se torne tal com o consentimento de cada componente particular da multidão. De fato, é a unidade do representante, não a unidade do representado, que faz uma pessoa<sup>342</sup>.

É clara a total horizontalidade inicial da concepção hobbesiana, segundo um processo pelo qual a partir da autoridade natural dos indivíduos surge a *summa potestas* do Estado que não precisa de mais nada para exercer seu poder. Nesse sentido, pode-se dizer que a origem do poder moderno é absolutamente democrática, porque prevê uma decisão dos muitos pela soberania, e parte de baixo, surge de uma situação concreta anormal (o estado de natureza) e encontra na constituição do Estado uma resposta ordenadora.

#### 11. Contra os poderes indiretos

Na longa tradição cristã, Deus se faz mediação enquanto Cristo, que se rebaixa ao nível do mundo e, nesse sentido, é um instrumento da transcendência que torna a religião cristã aquela que mais aproxima o céu da terra por meio do evento da encarnação. A longa escala do ser é, de fato, uma enorme máquina voltada para a mediação entre os dois mundos, que funciona como um enorme canal aberto que vai do reino celeste até os abismos. Do discurso conduzido, emerge como o moderno, e com ele todo o seu aparato

---

<sup>342</sup> T. Hobbes, *Leviatano*, p. 172.

argumentativo, seja uma espécie de lâmina que teologicamente implica o fim da relação entre os dois mundos e politicamente marca o fim da *auctoritas* pontifícia em nome de mediações de outra natureza. Nesse sentido, a relação entre *auctoritas* e *potestas* torna-se cada vez mais problemática, pois ninguém pode representar Deus na terra e ninguém pode veicular sua palavra; não há uma ordem dada da qual alguém possa ser guardião. O nascimento do Estado, enquanto deus mortal, marca a passagem para uma atividade mediadora que ocorre através da ação ordenadora de um soberano que, enquanto sujeito, constrói na plena imanência a sua legitimidade. Nesse quadro, a *auctoritas* clássica torna-se uma perigosa *potestas indirecta*, ou seja, um poder que possui veleidades de organizar as coisas humanas sem oferecer proteção. A *auctoritas* é, de fato, algo que por definição não recorre ao uso da força para afirmar sua capacidade, pois, do contrário, alteraria sua própria substância, que reside na força persuasiva ligada a uma dignidade particular que não necessita de coerção. Agora, negar à Igreja autoridade significa vê-la como um poder indireto que tenta condicionar as questões públicas sem assumir o ônus do político, ou seja, da defesa e proteção da população, o que Hobbes considera inaceitável. Em relação a isso, na última parte do *Leviatã*, intitulada *Do reino das trevas*, está presente um ataque frontal a toda a tradição da Igreja romana, sobre a qual o filósofo inglês pergunta retoricamente:

o que são todas as lendas de milagres fictícios nas vidas dos santos e todas as histórias de aparições e espectros apresentadas pelos doutores da Igreja romana para validar suas doutrinas do inferno e do purgatório, o poder de exorcismo e outras doutrinas que não têm garantia nem na razão nem nas Escrituras, e assim também todas aquelas tradições que chamam de palavra não escrita de Deus, senão contos de velhas?<sup>343</sup>

---

<sup>343</sup> Ivi, pp. 724-725.

A questão é que não se deve conceder a esses poderes indiretos a administração de medos que possam contrastar com a ordem racional do Estado, pois o monopólio do medo deve estar ligado ao medo do estado de natureza, e não à existência de demônios, inferno, milagres e coisas desse tipo. O que se deve ou não acreditar cabe ao soberano, o resto é usurpação, «pois qualquer poder que os eclesiásticos assumam (em qualquer lugar onde estão sujeitos ao Estado) como seu direito, embora o chamem de direito de Deus, não é senão usurpação»<sup>344</sup>. Essa autonomia do poder de que fala Hobbes, portanto, constitui uma diferença fundamental que marca a diferença profunda entre a relação entre Império e Igreja na Idade Média e aquela entre Estado e Igreja na era moderna.

Na Idade Média, o Império e a Igreja coexistiam em um sistema de dualismo político-religioso em que a autoridade política e a religiosa eram interconectadas, e nunca a posição do imperador foi tão absoluta quanto a dos soberanos modernos. O Império recebia legitimidade da Igreja e vice-versa, criando um equilíbrio de poderes que se reforçavam mutuamente e que, mesmo juridicamente, tinham relações híbridas, nunca pautadas pela autonomia. A Igreja detinha uma enorme influência sobre as questões políticas, e os soberanos frequentemente buscavam a aprovação papal para suas decisões, como demonstram os compromissos relacionados aos títulos jurídicos para as cruzadas. Hobbes representa teoricamente uma ruptura clara com esse modelo. Em seu pensamento, o soberano não necessita de uma legitimação externa; ele assume o ônus de criar ordem do nada, e é através desse ato de vontade coletiva que o soberano obtém sua legitimidade, evidenciando que o alvorecer da modernidade se manifesta justamente nessa assunção direta do risco político pelo soberano. A fonte legitimante do poder não reside mais em uma autoridade divina ou em uma verdade transcendente, mas nos indivíduos que compõem o corpo político e que nele são completamente absorvidos. Essa

---

<sup>344</sup> Ivi, p. 726.

concepção revoluciona o relacionamento entre política e religião desde suas bases. Não é mais a religião que informa e justifica a política; ao contrário, é o momento político que absorve a esfera religiosa. Nesse novo ordenamento, cabe ao soberano determinar no que se deve acreditar e no que não, e a religião se torna um instrumento nas mãos do poder público, usada para manter a ordem e a coesão social, sem que esta possa inquietar a ordem ou avançar posições discordantes das decisões soberanas. O soberano, de fato, tem a autoridade de decidir sobre todas as questões que podem ter força pública, incluindo os aspectos religiosos e tudo o que se refere direta ou indiretamente ao culto público. Isso é evidente nas leis e decretos que regulam o próprio culto público e o ensino religioso. Como escreve Carl Schmitt:

Hobbes combate a fratura, tipicamente judaico-cristã, da unidade política originária. Segundo Hobbes, a distinção entre os dois poderes, o temporal e o espiritual, era estranha aos pagãos, para os quais a religião era parte da política; os judeus, no entanto, produziam a unidade a partir do lado religioso. Somente a Igreja papista de Roma e as igrejas ou seitas presbiterianas, ávidas por domínio, vivem da separação – destrutiva para o Estado – entre poder espiritual e temporal<sup>345</sup>.

Esse modelo de soberania absoluta encontra ressonância no conceito de poder soberano, onde o soberano é o único detentor do poder legítimo e tem a autoridade suprema sobre todas as questões, tanto temporais quanto espirituais. Hobbes, portanto, não apenas redefine o conceito de soberania, mas também o papel da religião no Estado. A religião se torna uma componente subordinada ao poder político, utilizada para apoiar a autoridade do soberano e manter a coesão social. Como escreve Galli, «Hobbes não se opõe apenas à objetividade católica e às pretensões de sua hierarquia à *potestas indirecta*, mas também critica o extremismo subjetivista dos sectários protestantes [...] na medida em

---

<sup>345</sup> C. Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, cit., p. 71.

que estes pretendem resistir ao soberano em nome da divindade»<sup>346</sup>. Essa abordagem reflete uma visão materialista e realista da política, em que a ordem e a segurança são prioritárias e a legitimidade deriva da capacidade do soberano de garantir tais condições, sem interferências. Nesse sentido, «se para Platão a ordem urbana era reflexo da justiça, para Hobbes a ordem urbana vale como justiça»<sup>347</sup>. Para o filósofo inglês, então, é «evidente que a justiça (substância) está para a jurisdição (forma) na mesma medida em que a cidade entendida como conjunto de relações entre habitantes está para a cidade reduzida ao seu esqueleto cartográfico»<sup>348</sup>.

## 12. Utopias soberanas

Com Hobbes, formaliza-se a concepção de que toda a constituição estamental não é nada mais que um sistema de privilégios que oculta e desconhece a igualdade natural entre todos os homens, e, portanto, deve ser abolido em nome da tabula rasa a partir da qual opera o soberano. Essa posição teórica não se realiza de repente; não há uma substituição repentina do sistema estamental por uma constituição liberal, exceto quase um século e meio após a publicação do *Leviatã*. Nesse sentido, a história das ideias e a realidade factual não caminharam em sincronia, porque o nascimento do estado de direito com um princípio de soberania claro e reconhecível emerge apenas a partir da Revolução Francesa de 1789, e não antes. De qualquer forma, as sementes do pensamento revolucionário estão presentes na reflexão hobbesiana, em sua força de repensar *ex novo* toda a estrutura pública, lançando as bases da gramática política moderna a partir dos conceitos de soberano, de um lado, e de

---

<sup>346</sup> C. Galli, *All'insegna del Leviatano*, cit., p. XXXI.

<sup>347</sup> F. Farinelli, *La crisi della ragione cartografica*, cit., p. 35.

<sup>348</sup> Ibid.

indivíduos a serem protegidos, do outro<sup>349</sup>. O modelo de Hobbes, porém, permanece uma utopia política – obviamente de natureza muito diferente das várias cidades ideais renascentistas –, mas, em última análise, representa um ideal de racionalidade completa, plenamente à disposição do sujeito político, que representou uma narrativa poderosíssima, mas que nunca, no entanto, se concretizou na história. O sonho de substituir o mundo com a racionalidade do mapa, embora tenha representado o ideal fundacional da racionalidade política moderna, nunca foi capaz de se traduzir internamente em realidade histórico-concreta. Como escreve Maurizio Fioravanti:

o processo de construção do Estado moderno europeu não pode ser descrito exclusivamente em termos de competição entre 'centro' e 'periferia', de conformação do segundo ao primeiro, de demolição progressiva do papel e do peso dos sujeitos presentes no território, dessa forma projetados já para a condenação revolucionária, já assimilados à dimensão do 'privilégio', ou do 'particularismo', dos inimigos da unidade representada na vontade geral. Ao contrário, o Estado moderno europeu, em toda a sua primeira fase de vida, anterior à Revolução Francesa, não pode ser plenamente compreendido sem levar em consideração o papel desempenhado por esses sujeitos no governo dos territórios, em uma relação com os senhores territoriais, e com as próprias monarquias, que não é, portanto, apenas de oposição ou resistência, de defesa dos antigos privilégios e dos direitos particulares, mas também de colaboração e participação no governo, através das assembleias representativas nascentes, mediante a definição cada vez mais frequente de regras escritas compartilhadas<sup>350</sup>.

O *ordo rationis* construído a partir da capacidade racional do soberano nunca foi, *de facto*, o plano absoluto teorizado por Hobbes que se concretiza nas sociedades humanas. Nesse sentido, as realidades concretas, ainda

---

<sup>349</sup> Cfr, M. Fioravanti, *Lo Stato moderno in Europa. Istituzioni e diritto*, Laterza, Roma-Bari, 2018, pp. 24 e sgg.

<sup>350</sup> Ivi, pp. 21-22.

estamentais, presentes nos territórios, nunca foram completamente eliminadas, e, sob essa ótica, a tabula rasa não conseguiu funcionar sem falhas e resíduos. Por isso, o Estado imediatamente pós-westfaliano não é aquele sonhado por Hobbes – ao qual o Estado pós-revolucionário se aproximará muito mais – porque os poderes locais ainda terão um papel decisivo na gestão e na constituição dos novos arranjos públicos. A partir disso, pode-se ler a tão discutida e contestada posição hobbesiana em relação à negação do direito de resistência, que representa uma chave de leitura fundamental para compreender o nascimento de uma nova sensibilidade revolucionária, a qual – embora inicialmente apenas embrionária em suas manifestações teóricas e políticas –, encontrará plena realização com a Revolução Francesa. No pensamento hobbesiano, o direito de resistência é categoricamente excluído, conforme expressamente manifestado no *Leviatã*, onde Hobbes argumenta que, uma vez que os indivíduos transferiram seus direitos naturais ao soberano através do pacto social, eles não podem mais de forma alguma reivindicar o direito de se opor à autoridade constituída, mas devem se conformar ao que a soberania estabelece como lei.

A soberania absoluta e indivisível do *Leviatã*, símbolo da paz civil e da ordem, se baseia justamente na ausência do direito de resistência: o poder do soberano deve ser capaz de impor leis e decisões sem ser desestabilizado pelas oposições internas, sob pena de retorno à desordem e à guerra civil. Esse rejeição da legitimidade da resistência é um elemento central que marca um claro distanciamento do pensamento medieval e renascentista, onde tal direito era sempre contemplado e estava relacionado às pretensões de poder injustas e ilegítimas; era reconhecido, portanto, pelo menos em teoria, como uma forma de proteção contra o abuso de poder e seus piores árbitros. No entanto, com o sistema de Hobbes, qualquer forma de resistência é vista como uma ameaça à coesão social e à estabilidade política. A negação hobbesiana do direito de resistência torna-se, assim, uma lente através da qual se observa o crescimento

de uma sensibilidade revolucionária que, alimentada pelas reflexões subsequentes do século XVIII, levaria à Revolução Francesa e a todo o seu carregamento de ideias universalistas, que viam qualquer resquício do passado como privilégio e, portanto, eram inteiramente críticas em relação a qualquer sobrevivência feudal e de estamento. De fato, se é necessário construir um mundo diferente, é preciso que essa racionalidade informe totalmente o espaço do soberano, sem que ninguém possa se eximir ou escapar dele. Nesse sentido, o pensamento revolucionário, em seu momento auroral e de máxima energia, não pode contemplar resistências à sua eficácia e à sua força de reescrever completamente a vida associada. Este é o motivo pelo qual o direito à resistência será, ao contrário, reivindicado pelas forças reacionárias ou contra-revolucionárias, como no caso clássico da Vendéia<sup>351</sup>.

Com pensadores como John Locke e Jean-Jacques Rousseau, o direito de resistência reaparece como um elemento crucial do pensamento político, invertendo o pressuposto hobbesiano, mas já estamos em uma fase que encerra a energia máxima anti-tradicionista das origens, pois após a constituição do Estado começam a surgir questões relativas, em maior medida, à proteção dos indivíduos contra a ingerência do próprio Estado. Locke, por exemplo, argumenta que os súditos têm o direito de derrubar um governo que não protege seus direitos naturais, e Rousseau insiste no fato de que a soberania pertence ao povo e que este pode legitimamente resistir a qualquer autoridade que traia o contrato social. A Revolução Francesa, posteriormente, com sua dramática explosão de violência e renovação política, representa o ápice dessas tensões epocais, soldando problemáticamente os dois discursos.

---

<sup>351</sup> Sobre a questão da Vendéia veja-se: R. Secher, *La Vendée-Vengé: Le génocide franco-français*, Perrin, Parigi, 1986; J.C. Martin, *La Vendée et la France*, Seuil, Parigi, 1987; T. Tackett, *When the King Took Flight*, Harvard University Press, Cambridge, 2003; F. Furet, *Penser la Révolution française*, Gallimard, Parigi, 1978; H. Gough, *The Terror in the French Revolution*, Palgrave Macmillan, Londra, 1998; A. Gérard, *Vendée. 1793-1794*, Centre vendéen de recherches historiques, La Roche-sur-Yon, 1987.

O povo francês, de fato, em sua ação revolucionária, afirma o direito de revolucionar inteiramente o velho mundo, sem que este, de qualquer forma, possa resistir em espaços refratários à ação soberana do poder legítimo, e ao mesmo tempo protegendo os direitos inderrogáveis dos indivíduos. Mas mesmo neste caso, a utopia soberana, como pensada por Hobbes na relação de defesa do direito à vida dos indivíduos e de *summa potestas* não conseguiu nunca exercer-se nos termos de sua integralidade; o ímpeto revolucionário – embora tivesse na potência irresistível da soberania popular sua matriz, na luta contra os antigos privilégios e poderes territoriais o coração de sua crítica radical, na abolição da autoridade pontifícia um de seus baluartes, e na autoridade natural dos indivíduos sua origem –,

não se afirmou de modo integral logo após a revolução, e mesmo posteriormente se produziu na realidade sempre de maneira mediada e diversificada, dentro dos Estados nacionais individuais do século XIX. E, no entanto, naquele "tipo" está indubitavelmente contida a linha de fundo que caracteriza a experiência europeia da revolução até as primeiras décadas do século XX: a centralidade da lei como manifestação de soberania, e ao mesmo tempo como principal instrumento de garantia dos direitos e o recurso aos Tribunais constitucionais para estabelecer formas de governo moderadas não absolutistas estáveis e ordenadas<sup>352</sup>.

### 13. O Atlas e o Estado

Niklas Luhmann escreveu que o Estado moderno hobbesiano é um subproduto dos atlas, pois acaba por perceber-se como aquilo que é simplesmente visível num atlas<sup>353</sup>. Esse nexos, que vê na cartografia – ou seja,

---

<sup>352</sup> M, Fioravanti, *Lo Stato moderno in Europa*, cit., p. 28.

<sup>353</sup> N. Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modern Gesellschaft*, Band 3, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989, p. 109.

na potência performativa da imagem, e especificamente do mapa – um dos elementos-chave para a construção da racionalidade política moderna, se explicita de modo exemplar na construção teórica de Hobbes e seu *Leviatã* ou Deus mortal. O Estado é, de fato, uma estrutura espacial que insiste num vazio de natureza, ou seja, na hipótese de que é totalmente diferente daquilo que o precede. O Estado é visto como um corte no espaço que orienta a convivência para a ordem e, para fazer isso, deve literalmente tornar planas todas as diferenças e as disformidades que caracterizam tal lugar. O Estado parte da hipótese do espaço geométrico desprovido de qualidade, e não poderia ser diferente, pois a sua constituição significa a substituição da racionalidade do mapa pelas asperezas da geografia e da tradição, visto que a vida natural dos homens não é senão morte e violência. Não por acaso, o termo inglês *plan* (mapa) é o mesmo que *plane* (plano), ao qual depois se ligará o termo *planning* (planejamento). Nesse contexto, o pensamento de Luhmann encontra uma conexão com o conceito de espaço liso e espaço estriado desenvolvido posteriormente por Gilles Deleuze e Félix Guattari em *Mille plateaux*, em âmbitos teóricos completamente diferentes. Segundo os dois autores franceses, o espaço liso é caracterizado por uma lógica nômade e desprovida de fronteiras rígidas, enquanto o espaço estriado é organizado e definido por estruturas e segmentações que estabelecem os seus limites, mas tal discurso em relação à assunção da lógica cartográfica que aqui assumo resulta ser derivado e posterior<sup>354</sup>.

Nesse sentido, o Estado moderno, em sua função de planejador e regulador, estria o espaço liso originário, impondo uma geometria racional que anula as heterogeneidades locais e culturais e trabalhando para que a estriatura se torne, num segundo momento, política e não mais imediatamente natural. Esse processo de estriatura transforma o espaço natural articulado num território administrado e controlado, exemplificando a lógica hobbesiana da transição do

---

<sup>354</sup> G. Deleuze - F. Guattari, *Mille Plateaux*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1980.

estado de natureza para um estado civil regulado pela soberania. Se nos mantemos nessa diretriz, o ato de mapear, portanto, não é apenas um processo de representação, mas também um ato performativo que cria a realidade política e a requalifica completamente. O mapa, de fato, obviamente não se limita a descrever o território, mas o produz, tornando-o compreensível e governável, e subtraindo-o da sua realidade natural indecifrável; em outras palavras, a modernidade coloca a construção do Estado como um processo racional de construção de ordem.

Michel Foucault, em sua análise sobre poder e biopolítica, destaca como as tecnologias de governo, incluindo a cartografia, são instrumentos fundamentais para o exercício do poder soberano. O mapa torna-se, assim, um dispositivo de saber-poder, através do qual o Estado exerce seu controle, disciplinando o espaço e os corpos que nele habitam. A geometrização do espaço operada pelo Estado moderno, além disso, não teria sido possível sem a posição cartesiana, segundo a qual a realidade é concebida como uma série de objetos estendidos no espaço, mensuráveis e quantificáveis. Descartes, com sua distinção entre *res cogitans* e *res extensa*, estabeleceu as bases para uma concepção do mundo em que o espaço é visto como uma entidade uniforme e homogênea, pronta para ser dominada pela razão humana. Este paradigma encontra-se na filosofia política de Hobbes, que, uma vez subtraída a *res cogitans* – e reduzido tudo a extensão –, pode pensar o Estado como um fator ordenante que domina e organiza o espaço social, transformando o caos natural em ordem política. O mapa, enquanto instrumento de representação e controle, torna-se, portanto, um símbolo poderoso da capacidade do Estado de impor uma visão de mundo que privilegia a ordem e o planejamento, anulando as diferenças e as complexidades do real em favor de um modelo abstrato e funcional de convivência civil.

Como observou Carlo Galli em *Spazi politici*, o espaço hobbesiano do Estado supera o espaço maquiavélico do município e, dessa forma, dos

conflitos da cidade passa-se para a ordem do Estado, segundo uma trajetória que deixa emergir uma nova lógica, aquela segundo a qual a cidade torna-se função, no máximo capital, mas se dissolve em uma moldura mais ampla que dispõe as questões segundo um princípio de neutralização dos conflitos<sup>355</sup>. Carl Schmitt sustentou a tese segundo a qual o Estado, enquanto máquina artificial de resolução de conflitos, não é o fundamento da política, mas, ao contrário, o Estado surge como resposta histórico-concreta ao político, ou seja, à possibilidade sempre viva de agregação do povo em facções contrapostas. O Estado hobbesiano, portanto, mitiga os conflitos produzindo uma ordem legal autossuficiente, que não precisa de nada além de si mesmo, e que não tem nada por trás de si, exceto a hipótese da necessidade de superar o estado caótico de natureza. O Estado nasce, portanto, como uma porção de espaço bidimensional que, literalmente, deve pensar a partir da igualdade, ou seja, anulando as diferenças, e realizando «a máxima igualdade de todos os indivíduos»<sup>356</sup>, tornando inoperantes as qualidades geográficas, territoriais e de casta que compõem e articulam uma comunidade. Literalmente, o Estado nasce marcado pela centralização e pelo planejamento, embora esses termos devam ser entendidos como processos e não como realização histórica imediata.

Agora, tanto a centralização quanto o planejamento remetem a uma ordem que exclui a transcendência, ligada imediatamente às órbitas planetárias e ao mapa. Aqui não está presente uma ideia de vértice, como no sistema político medieval, mas de um lado um centro de gravidade ao redor do qual se move um Estado, e do outro o nivelamento de ordens e jurisdições territoriais específicas. Se pensarmos na França de Luís XIV, e no apelido !rei Sol”, notamos como já daí é o modelo cosmológico que funciona como esquema, e não mais a pirâmide social medieval. Em certo sentido, portanto, o plano

---

<sup>355</sup> C. Galli, *Spazi politici*, cit., p. 40.

<sup>356</sup> G. Preterossi, *Autorità*, cit., p. 56.

apresenta diferentes intensidades de peso, mas não um alto e um baixo. O modelo cosmológico torna-se um paradigma de organização e controle social através de sua capacidade de fornecer uma metáfora poderosa e convincente para a estrutura e a gestão do Estado. Este modelo – derivado das teorias heliocêntricas de Copérnico e das leis do movimento planetário de Kepler – oferece uma imagem de ordem e estabilidade que pode ser facilmente transposta para a esfera política organizada em torno de um centro, e não mais a partir de um vértice. A adoção dessa metáfora espacial sugere uma mudança de paradigma que leva a uma concepção diferente da soberania e do poder, estruturando-se em torno de figuras fundamentalmente muito diferentes das presentes na ordem medieval, quando a sociedade era concebida como uma pirâmide, com o poder divino no vértice, distribuído através de uma hierarquia rigidamente estruturada e descendente. O império carolíngio e os reinos medievais subsequentes baseavam-se, de fato, em uma divisão das terras e dos poderes que refletia essa concepção vertical do poder, e em que cada camada da sociedade tinha um papel específico e uma posição determinada, com o monarca visto como o vigário de Deus na terra, ou seja, como aquele que defende a paz – que vem diretamente de Deus – como ainda nas teorias de Marsílio de Pádua<sup>357</sup>. Este modelo implicava uma rígida compartimentação das funções sociais e políticas, e pressupunha o Bem como uma questão não disponível aos homens, mas posta e resolvida por Deus de uma vez por todas. Com o advento da modernidade, no entanto, o centro de gravidade torna-se a metáfora dominante, com o soberano assumindo o papel do sol em um sistema de órbitas políticas e sociais. Isso implica não apenas uma centralização do poder, mas também uma nova modalidade de interação entre as diferentes partes do Estado. A França de Luís XIV é o exemplo emblemático dessa transformação: o rei não é mais apenas o primeiro entre iguais em uma nobreza

---

<sup>357</sup> Marsilio da Padova, *Il difensore della pace*, introduzione di Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri, BUR, Milano, 2009.

de classe, mas o fulcro em torno do qual tudo gira, e assim a corte de Versalhes torna-se o símbolo dessa nova ordem, onde a distância do centro determina o grau de influência e proximidade ao poder. Além disso, essa centralização não significa uniformidade total, mas sim uma organização que admite vários níveis de intensidade gravitacional, onde, por exemplo, as províncias francesas, embora sujeitas ao controle central, mantêm especificidades locais, que são, no entanto, harmonizadas em um sistema geral que responde ao princípio da órbita. Em tudo isso, a nobreza, embora reduzida em sua autonomia política, encontra novos papéis e funções dentro da corte, contribuindo para a estabilidade do sistema. Essa visão cosmológica do poder representa também uma transformação epistemológica, onde o espaço político é visto através das lentes da ciência e da matemática; a geometria euclidiana e a mecânica celeste tornam-se ferramentas para compreender e gerir o Estado, marcando um afastamento das concepções mais tradicionais e teológicas da política. Nesta nova ordem que lentamente se delineia, a legitimidade do poder não deriva mais diretamente do direito divino, mas da capacidade do soberano de manter o equilíbrio e a harmonia, assim como o sol determina o equilíbrio do sistema mantendo os planetas em órbita ao seu redor. Mas antes que tudo isso tivesse ocorrido historicamente, foi necessário pensar e fazer a *tabula rasa*, começar do zero, zerar tudo e dar vida ao grande espaço artificial plano, a partir do qual a máquina do Estado pode funcionar com as mesmas leis do grande relógio do céu.

#### 14. Mecanismos não românticos

O Estado em Hobbes, o Leviatã, é o deus mortal, ou o grande homem ou ainda uma máquina, um enorme artifício, o que significa que, primeiramente, ao contrário do Deus imortal, devemos a ele a existência concreta da paz e da segurança. Isso porque o mundo moderno nasce, com Hobbes, adotando a ideia

de que a ordem racional deve ser criada, pois o homem não a encontra já no mundo. Não existe algo preordenado que precisa ser efetivado, mas sim a criação do homem, o artifício que se ergue sobre o caos natural como a máxima expressão das capacidades criativas do homem. Considerar esse aspecto é fundamental para compreender qual foi a ideia autêntica que motivou Hobbes na criação de sua imagem do poder e do Estado. Carl Schmitt, em um de seus textos mais conhecidos sobre o pensamento do filósofo inglês – extraído de duas conferências realizadas em 1938 – *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes*, observa como com «a concepção do Estado como produto artificial do cálculo humano é dado o passo decisivo»<sup>358</sup>. Hobbes pensa a máquina como a mais alta atividade criadora do homem: é, de todos os modos, uma obra de arte. Não estamos diante da ideia do mecanismo como algo desprovido de alma e coativamente orientado a um objetivo; a ideia de Hobbes é a de um mecanismo animado, se o Estado pode ser pensado como uma máquina, então sua alma é a soberania. Segundo Schmitt, a posição de Hobbes está nos antípodas da de Schelling e de todo o pensamento filho da abordagem idealista e romântica. Segundo Carl Schmitt, é a partir da obra do filósofo do Leviatã que começa o desenvolvimento de vários mecanismos que acompanham e seguem o progresso técnico e científico, chegando até as inovações da máquina a vapor e do motor elétrico. Nesse sentido, Hobbes representa um ponto de inflexão crucial para compreender todo o percurso intelectual que atravessa o *Homme-Machine* de La Mettrie e chega até as modernas teorias das máquinas desejantes e além. Schmitt esclarece, porém, que em Hobbes o conceito de máquina é radicalmente diferente daquele que emergirá com o romantismo e com a filosofia kantiana da *Crítica do Juízo*, obra a partir da qual nasce a distinção entre organismo e mecanismo mantida por todo o pensamento subsequente. O pensamento romântico, de fato,

---

<sup>358</sup> C. Schmitt, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes* in *Scritti su Thomas Hobbes*, cit., p. 89.

raciocina na ótica dicotômica de «coisa viva e coisa morta»<sup>359</sup>. Em Hobbes, porém, a máquina não é uma simples entidade desprovida de vida, nem um instrumento puramente mecânico orientado a um objetivo predeterminado. A distinção entre organismo e mecanismo, que é fundamental na *Crítica do Juízo* de Kant, marca uma mudança de paradigma que se difunde no pensamento filosófico e científico subsequente e tal distinção torna-se o fundamento para uma visão dicotômica que caracteriza o pensamento romântico e pós-romântico, onde se contrapõem a “coisa viva” e a “coisa morta” como dois reinos separados e antitéticos. Essa dicotomia será então retomada e desenvolvida por pensadores da técnica como Max Weber, Ernst Troeltsch e Max Scheler, que veem a técnica como uma entidade desprovida de espírito, um verdadeiro “nada espiritual”. A interpretação deles da técnica reflete uma percepção da máquina como algo intrinsecamente diferente da vida orgânica, uma visão que sente profundamente a influência romântica, ou seja, de todo aquele peso de desconfiança em relação ao frio produto do intelecto como puro cálculo. Em nítido contraste com isso – segundo Schmitt – Hobbes não possui essa visão dicotômica, pois tal separação ainda não foi formalizada. Para Hobbes, a máquina representa a mais alta forma de criatividade humana, uma obra de arte em todos os aspectos; a máquina, portanto, em sua visão, não é desprovida de alma, nem é simplesmente um instrumento coercitivo destinado a um fim específico. Pelo contrário, é um símbolo da capacidade humana de criar ordem e funcionalidade a partir do caos, e essa abordagem reflete uma concepção da técnica e da mecanização que não as vê como uma negação da vida ou da criatividade, mas sim como uma sua expressão elevada e completa. Carl Schmitt ressalta como essa posição de Hobbes é diametralmente oposta à de Schelling, que influenciou profundamente a cultura europeia com sua distinção, difundindo culturalmente a ideia de uma divisão radical «entre o

---

<sup>359</sup> Ivi, p. 90.

mecanismo morto e a obra de arte cheia de vida, no sentido de uma produtividade estética»<sup>360</sup>. Schelling vê a máquina como algo inerte, um mero mecanismo sem vitalidade, em nítido contraste com a obra de arte, que é vista como uma manifestação da criatividade viva, do espírito como o momento culminante do humano. Essa visão romântica da máquina como uma entidade desprovida de vida foi difundida e enraizada no pensamento europeu, contraposta à visão animista das religiões antigas que viam em cada coisa uma forma de vida e espírito. O pensamento romântico, de fato, raciocina na ótica dicotômica de «coisa viva e coisa morta»<sup>361</sup>. A interpretação hobbesiana da máquina se aproxima, em vez disso, da do físico austríaco Ernst Mach, que sustentava que era possível conceber uma mitologia da máquina em contraste com a mitologia animista das religiões antigas. A esse respeito, a expressão de Mach – segundo a qual é possível uma mitologia da máquina – funciona perfeitamente com a posição hobbesiana<sup>362</sup>. Essa concepção de Hobbes será então retomada por Spinoza – apesar de hoje, em algumas linhas interpretativas, tenderem a fazer dos dois filósofos duas formas opostas de interpretar os fenômenos – seria bom lembrar que «termos como hobbista, spinozista, ateu, libertino funcionam frequentemente, na cultura do final do século XVII e início do século XVIII, até mesmo como sinônimos»<sup>363</sup>. Spinoza, de fato, negou, na esteira do pensamento de Hobbes, a distinção entre o mundo material e a imaterialidade de Deus, e «viu no universo uma máquina eterna, desprovida de sentido e de propósitos, que é expressão de uma causalidade necessária e imanente»<sup>364</sup>, ligando assim o máximo da vida à ideia de uma máquina que opera na ausência de propósitos precisos. Em última

---

<sup>360</sup> Ivi, p. 91.

<sup>361</sup> Ivi, p. 90.

<sup>362</sup> Cfr, *ibid.*

<sup>363</sup> P. Rossi, *La nascita della scienza moderna in Europa*, cit., p. 204.

<sup>364</sup> *Ibid.*

análise, Schmitt observa como a posição de Hobbes em relação às máquinas e à técnica se distingue nitidamente das concepções românticas e pós-românticas, com as quais não deve ser confundida, porque se situa aquém de todas as filosofias do espírito. Para Hobbes, a máquina é um testemunho da grandeza e da criatividade humana, da *imitatio Dei*, que reflete a capacidade do homem de impor ordem e significado ao mundo.

Fica claro, desta forma, que a questão do Estado como mecanismo, para Hobbes, não é assimilável à concepção que pode ter um homem formado com base nas filosofias do espírito do século XIX, as quais contêm, sempre segundo Schmitt, resíduos de “lamentos românticos” em seu interior, que são totalmente estranhos à posição de Hobbes, pois pertencem, de fato, a um contexto cultural completamente diferente daquele do século XVII. O ponto central do discurso de Schmitt sobre Hobbes está em seu esforço de tirar o pensador inglês do espírito niilista do século XX, que faz da história moderna um desencadear do aquém contra Deus, e que encontra seu cumprimento em Nietzsche e em todas as filosofias do século XX que se referem ao filósofo do *Zarathustra*; em Hobbes restaria um quid que vê em Deus pelo menos algo a ser imitado, tentando construir à sua imagem um determinado modelo do mundo, sem eliminá-lo completamente. Aqui Schmitt está lutando por sua própria concepção teológico-política, segundo a qual, apesar de tudo, o moderno filho de Hobbes nunca é um fechamento completo em si mesmo, nunca é capaz de se autofundar plenamente; é algo produzido a partir do teológico, mesmo que de forma invertida, ou seja, em nome de uma impossibilidade de Deus de governar as coisas do mundo, algo que o homem deve suportar. Se é verdade que entre a ideia e o mundo há uma desconexão que não permite qualquer tradução indolor da justiça na terra, essa consciência, em Hobbes, segundo Schmitt, ainda permite um funcionamento analógico de teologia e política e

não uma plena legitimidade do moderno como pensa Blumenberg<sup>365</sup>. O ponto que me interessa aqui não é confutar ou não esta tese, nem muito menos expressar-me sobre a autonomia ou não da modernidade em relação ao mundo pré-moderno; O modo, de fato, como Hobbes pensou a *machina machinarum* – espaço racional tornado plano e gerido pelo soberano, ordenado porque bidimensional – opera a partir da projeção originária, do dispositivo cartográfico que esvazia o mundo de sentido e relevância para substituí-lo com sua imagem desprovida de ambiguidades;

se se prescinde da oposição (no fundo apenas relativa) entre organismo e mecanismo, demonstra-se aqui a plena atualidade da teorização do Estado operada por Hobbes, que com maravilhosa clareza pensou, já no século XVII, a teoria de uma entidade estatal construída pela inteligência dos indivíduos humanos<sup>366</sup>.

Tomando a leitura de Schmitt, pode-se dizer que o cerne do pensamento político de Hobbes está no fato de que ele transfere a concepção do homem de Descartes como "mecanismo animado" para o Estado, e mesmo que isso não tivesse no pensador inglês uma natureza propriamente técnico-niilista, foi essa a parábola que ele inaugurou,

o resultado, como se demonstrou, foi que até a alma do grande homem se transformou depois em uma parte da máquina. Depois que, desta forma, o

---

<sup>365</sup> Sobre a relação entre Carl Schmitt e Hans Blumenberg, é essencial considerar o carteggio entre eles quanto análises críticas que exploram as interseções e divergências em seus pensamentos. Sobre isto se refere a: H. Blumenberg; C. Schmitt, *Briefwechsel 1971-1978*, Herausgegeben von Alexander Schmitz und Marcel Lepper, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2007; J. Trabant, "Tradition und Subversion: Hans Blumenberg als Leser von Carl Schmitt" in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 82. Jahrgang, 2008, Heft 3, pp. 423-448; S. Tagliagambe, "Le due vie della percezione: Hans Blumenberg e Carl Schmitt", In: *Rivista di Filosofia*, 102, no. 3 (2011), pp. 375-394; C. Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, cit.

<sup>366</sup> C. Schmitt, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes*, cit., p. 89.

grande homem, com seu corpo e sua alma, tornou-se máquina, também foi possível o processo inverso, e assim até o pequeno homem, o indivíduo, pôde tornar-se «*homme-machine*». Apenas a mecanização da ideia de Estado fez com que chegasse a termo a mecanização da imagem antropológica do homem<sup>367</sup>.

Portanto, o processo que tem início com o mecanismo não deve ser entendido no sentido «clássico-humanitário» mas técnico-mecanizado; não é obra de arte, mas autômato e engenho; hoje diríamos dispositivo, que porém tem por trás o ato subjetivo da projeção do real no sistema racional do mapa.

## 15. O terror dos espaços infinitos

A desordem da natureza, e portanto sua imagem caótica, dispersiva, desprovida de sentido e razão, reduzida a um evento de matéria cega e abissal que se renova por inércia, na escuridão de um universo incompreensível e sem significado, mas potencialmente infinito e vazio, sujeito a catástrofes cósmicas de dimensões inusitadas, animou a imaginação de Blaise Pascal até aterrorizá-lo. A outra face do programa hobbesiano, de fato, é a desconexão radical homem-mundo que se torna terror, paralisia do homem diante do incomensurável, do abismo do infinitamente grande assim como do infinitamente pequeno, entendidos como espaços matemáticos estendíveis ao infinito, que não são mais capazes de oferecer ao homem um lugar, mas apenas inquietação e estranheza. «Se espaço e movimento constituem o mundo, o universo de Descartes é a geometria realizada»<sup>368</sup>, e que mundo nos deixa então o filósofo francês do *cogito*? Nos eixos cartesianos é possível identificar pontos em um sistema bidimensional, e cada relação entre eles é apenas e exclusivamente mensurável como distância. Se tal procedimento e consciência

---

<sup>367</sup> Ivi, p. 90.

<sup>368</sup> P. Rossi, *La nascita della scienza moderna in Europa*, Laterza, Roma-Bari, 2021, p. 157.

se traduzem em vida, então a solidão do homem é a única coisa de que se pode ter certeza, é a única quantidade de que realmente se pode ter conhecimento, em um espaço indiferente potencialmente sem fim. «O homem, retornado a si mesmo, considere o que é em comparação com o que existe. Veja-se como perdido neste remoto canto da natureza; e desta prisão estreita onde se encontra, quero dizer, o universo, aprenda a avaliar corretamente a terra»<sup>369</sup>, significa tomar distância de uma natureza que não é mais proporcional ao homem, mas se abre como uma «dupla infinidade»<sup>370</sup> que não permite nenhum desenho, nem nenhum controle sobre ela. Pascal revela uma angústia existencial profunda derivada da contemplação do infinito, ambiente anormal que marca para o homem uma condição de fragilidade diante do vazio da criação, para o qual cada homem está «submerso na imensidão infinita dos espaços que ignoro e que me ignoram»<sup>371</sup>. Fazer da natureza um lugar de vazio de ordem e de sentido, se por um lado impulsiona à ação revolucionária que tudo transforma e tudo reescreve – como em Hobbes – por outro se torna também trágica consciência, inação, como no *Livro da Sabedoria*, «lembrança do hóspede de um dia, que logo passa»<sup>372</sup>. Não por acaso foi ele o primeiro a dar prova da existência do vazio na natureza, intervindo na disputa sobre os espaços torricelianos, disputa na qual também entrou Hobbes negando categoricamente a possibilidade da existência na natureza de um espaço vazio<sup>373</sup>. Para Pascal, o infinito em que estamos não é mais uma mera abstração matemática, mas uma realidade concreta que evidencia a fragilidade e a

---

<sup>369</sup> B. Pascal, *Pensieri*, Traduzione, introduzione e note di Paolo Serini, Einaudi, Torino, 1962, p. 104.

<sup>370</sup> Ivi, p. 106.

<sup>371</sup> Ivi, p. 100.

<sup>372</sup> Ibid.

<sup>373</sup> Sobre este tema se refere a: S. Shapin - S. Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*, Princeton University Press, Princeton (New Jersey), 1985.

pequenez do homem, e o expõe à desproporção, a uma existência marcada pelo terror da ausência de proximidade, onde nada mais está à medida do homem.

A frágil condição pensante dos seres humanos amplifica a angústia diante da imensidão do universo, porque a capacidade de refletir e compreender torna o homem apenas consciente de sua própria insignificância e marginalidade cósmica, nada mais. Nesse contexto, o infinito torna-se o lugar de uma experiência terrível e radical, um abismo que o homem pode apenas perceber, mas não dominar. Portanto, também em Pascal, obviamente, a concepção do homem – como ser perdido e impotente – é profundamente influenciada pela revolução científica de seu tempo, que abalou as antigas certezas cosmológicas e produziu uma fratura sem precedentes entre *cosmos* e *polis*; com a descoberta de que a Terra não é o centro de nada, mas apenas um minúsculo planeta orbitando ao redor de uma estrela entre bilhões de outras, o ordenamento cósmico se desfaz completamente, e o vazio que antes eram os céus não é mais paradigma de nada. Mas essa descentralização do homem no universo físico corresponde, portanto, à sua marginalização na ordem ontológica e valorativa, conduzindo Pascal a uma visão trágica da existência humana, e a uma impotência radical em relação à possibilidade de gerar uma mudança substancial, e não conduzindo a uma liberdade reencontrada de estruturar a existência em outras bases, mais justas e solidárias. Em relação a Hobbes, a consideração que ele tem pela ciência é diametralmente oposta, e ele não a considera capaz de servir como método ou fundamento para qualquer novo saber; pelo contrário, toda a sua filosofia repousa sobre uma divisão originária entre o que ele chama de «espírito de geometria e espírito de fineza»<sup>374</sup>. As ciências não servem para fundamentar conhecimentos certos, mas simplesmente demonstram, e no fim das contas Descartes permanece um pensador «inútil e incerto»<sup>375</sup>. Isso o coloca nos antípodas da reflexão de

---

<sup>374</sup> B. Pascal, *Pensieri*, cit., p. 5.

<sup>375</sup> Ivi, p. 23.

Hobbes, e ainda assim, em algumas de suas reflexões, pode-se notar uma forte intonação hobbesiana, como quando, por exemplo, escreve que: «todos os homens se odeiam por natureza, procurou-se, o melhor que se pôde, fazer com que a concupiscência servisse ao bem comum. Mas é apenas uma ficção, e uma falsa imagem da caridade: porque, no fundo, é sempre ódio»<sup>376</sup>. A antropologia radicalmente negativa permanece a mesma, embora sentida e declinada de maneira totalmente diferente. Nesse sentido, ao revolucionário Hobbes, contrapõe-se o espírito contrarrevolucionário de Pascal, que compreendeu que o homem revolucionário cavalga a ideia da perda de peso e substância de todas as categorias tradicionais, e segue na direção da criação de um mundo à medida do próprio homem, mas contra o qual se ergue o desprezo do filósofo jansenista: «sobre o que fundamentará o homem a economia do mundo que pretende governar? Sobre o capricho do indivíduo? Que confusão! Sobre a justiça? Ele a ignora»<sup>377</sup>. Pascal está, portanto, perfeitamente ciente de que as ordenações são fictícias, e não se sustentam em nenhuma qualidade substancial inerente à natureza, nem na ordem ontológica da criação, e, portanto, substancialmente, reconhece o princípio da soberania como realista, na medida em que é a possibilidade do homem de produzir normas totalmente novas, sem ser condicionado por nada; as vicissitudes humanas se sustentam em ordens fictícias e mutáveis, e isso permanece uma trágica facticidade, um fato bruto incontestável. Em outras palavras, como Hobbes, Pascal parte do pressuposto de que as ordens são contingentes e não têm em si qualquer necessidade<sup>378</sup>. A respeito disso, ou seja, em relação à ideia revolucionária de que as novas ordens podem escapar de lógicas violentas e injustas e dar vida a ordens sociais

---

<sup>376</sup> Ivi, p. 127.

<sup>377</sup> Ivi, p. 142.

<sup>378</sup> Sobre essa questão, ou seja, sobre o papel da contingência no pensamento político dos modernos, remete-se a C. Galli, *Contingenza e necessità nella ragione politica moderna*, Laterza, Roma-Bari, 2009.

mais justas, Pascal fala de ilusão, porque, como notou Hans Blumenberg, a questão do mecanismo abre uma concepção segundo a qual:

o homem, depois de reivindicar sua liberdade no !renoncement”, torna-se sujeito a um mecanismo inevitável: na impossibilidade de recuperar a normatividade perdida de uma ordem essencial, ele se encontra, no entanto, confrontado com a necessidade de se submeter a uma ordem em geral, se não quiser ser aniquilado no caos da ausência de direito. Assim, emerge um primeiro princípio de qualquer possível doutrina da sociedade em Pascal: o princípio da facticidade [Faktizität] de todas as ordens sociais<sup>379</sup>.

Isso significa que, em sua ideia, é muito clara a natureza totalmente contingente das ordens, de modo que, quando se quer ir ao cerne da questão das instituições humanas e do poder, «quem quiser examinar o fundamento delas, descobrirá que é tão fraco e fútil»<sup>380</sup>, e que se apoia construtivamente sobre um nada. No entanto, isso não é considerado por Pascal como um argumento válido para ridicularizar os poderes desta terra. A ordem social, por mais ilusória que seja, é a última máscara antes do abismo, e os sublevamentos da ordem são ilusões, porque «pesado naquela balança, nada será justo»<sup>381</sup>. Em relação a essa questão, «a aparência de ordens pacíficas e racionais não é senão uma falsa e maligna imagem da caridade»<sup>382</sup>, definitivamente utilizada pelos demagogos que, em nome dos desejos, aspiram a subverter as relações de força, reatualizando novas injustiças. O demagogo, o personagem apaixonado pelo mundo, só pode circular falsas esperanças, destinadas ao fracasso e à traição; tentando impor seus próprios desejos, revela a ilusão de toda ordem,

---

<sup>379</sup> Citado em L. Battista, *Hans Blumenberg e l'autodistruzione del cristianesimo. La genesi del suo pensiero: da Agostino a Nietzsche*, Viella, Roma, 2021, p. 43.

<sup>380</sup> B. Pascal, *Pensieri*, cit., p. 142.

<sup>381</sup> Ibid.

<sup>382</sup> L. Battista, *Hans Blumenberg e l'autodistruzione del cristianesimo*, cit., p. 53.

desencadeando o caos, mas deve, fatalmente, ceder à criação de outras ordens injustas e parciais, ilusórias e infundadas, mesmo que vença sua batalha. Em relação a isso,

torna-se mais claro como Pascal compreende a dimensão subtraída da ordem originária; não é tanto a impossibilidade de reconhecer ainda essa ordem ou pelo menos algo dela, mas sim a falta, por parte desse conhecimento, de evidência convincente e universalmente válida, com a conseqüente impotência da verdade, que subtrai ao seu primado a nossa realidade. O resultado é uma inversão da relação entre força e justiça: se a justiça perdeu sua força, então é necessário tentar justificar a força fática. [...] Segundo essa visão, perdem peso as questões controversas sobre a forma da força vigente em cada momento: a força sempre carrega o signo da solução de emergência, da saída da ameaça do desordem. A situação insuperável do homem justifica a necessidade da força em geral<sup>383</sup>.

Nasce, portanto, com o moderno, juntamente com o mito da subjetividade política e da soberania, a ideia de que toda ordem é, no fundo, uma mistificação, um véu sobre o nada, uma pátina lançada sobre a ausência de ordem que habita o coração da realidade; é o barroco, de que a moderna racionalidade política é filha. O rosto que domina o imaginário do século XVII é o da caveira que se apresenta sob os véus: é o nada ao qual é preciso opor uma representação, uma cena, que seja capaz de cobrir o fato de que o verdadeiro dono do universo é agora o fim no vazio de todas as coisas.

## 16. O retorno da natureza e de suas leis

A fratura tão radical e insanável entre o mundo natural e o mundo racional do homem não durou muito tempo. Uma desconexão de tal magnitude entre os dois planos representou uma exceção que funcionou por algumas décadas e,

---

<sup>383</sup> Citado em *ivi*, p. 46.

pelo menos no plano teórico, foi o foco principal do debate na Europa que tentava sair do tumulto representado pelas guerras religiosas da cristandade. A separação entre os dois mundos, que não permitia nenhuma mediação, de fato, não durou muito, pois logo se buscou uma nova naturalização que permitisse repensar um plano de homogeneidade ou pelo menos de proporção entre o universo e a cidade humana. Toulmin intitula um parágrafo de seu trabalho mais conhecido como *1660-1720: Newton e a nova cosmopolis* e faz questão de precisar o quanto, após a reflexão hobbesiana e após a redução da natureza a caos informal – discurso em parte continuado por Pascal e sua renúncia à ciência para se dedicar às verdades autênticas que nada têm a ver com ela – a estabilização do aparato público como um todo e a renovada confiança na capacidade do Estado de organizar a vida pública colocavam o mundo da cultura diante do fato de ter que consolidar, de alguma forma, além das divisões territoriais, um espaço comum de entendimento que pudesse funcionar como um denominador comum compartilhado. Toulmin fala da necessidade de reconectar um papel para a natureza menos alienado, e, a esse respeito, a figura de Isaac Newton se torna central, pois, com seu trabalho, culminado na publicação dos *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica* em 1687, marcou uma virada fundamental na história da ciência e do mundo cultural no sentido mais amplo possível<sup>384</sup>. Nesse tratado, de fato, Newton formulou as leis do movimento e a lei da gravitação universal, que, juntas, fornecem uma descrição matemática precisa do movimento dos corpos celestes e terrestres; portanto, a essa altura, o cosmos recuperava sua inteligibilidade e sua estrutura ordenada e regular, e não era mais um vazio abissal. Antes de Newton, a ciência do início do século XVII era em grande parte caracterizada por uma visão do universo como um lugar irregular e imprevisível: Galileu havia introduzido o conceito de inércia e demonstrado que a matemática podia descrever os movimentos dos corpos, enquanto Kepler havia formulado as leis

---

<sup>384</sup> Cfr, S. E. Toulmin, *Comopolis*, cit., p. 147 e sgg.

que governam as órbitas planetárias, mas ainda faltava uma teoria unificada que pudesse explicar essas observações em termos de princípios fundamentais, e que, portanto, fosse capaz de oferecer estabilidade à imagem geral do cosmos. Descartes, por sua vez, havia proposto um modelo mecanicista do universo, mas sua filosofia permanecia, em muitos aspectos, especulativa e não completamente fundamentada na evidência empírica, «no 1590 os cétricos ainda duvidavam da possibilidade de que os homens encontrassem regularidades universais na natureza; em 1640 a natureza estava em decadência irreprimível; em 1700 a transição para a visão de um cosmo estável governado por leis já estava completa»<sup>385</sup>. Como observam Koyré e Paolo Rossi, o universo de Newton é muito diferente do de Descartes, e a diferença não é pequena; enquanto para o filósofo francês o mundo físico era, de fato, composto por dois elementos: extensão e movimento, Newton introduz novidades que são capazes de deslocar completamente as questões para um plano diferente. Os elementos tornam-se três: matéria, movimento e espaço infinito<sup>386</sup>.

Newton resolveu as questões deixadas em aberto pelos cientistas anteriores, preenchendo as lacunas que não permitiam uma formalização e generalização coerente dos novos conhecimentos, introduzindo um sistema de leis científicas que poderiam ser aplicadas universalmente, sem todo o peso de exceções ou irregularidades assustadoras que sobrecarregavam os conhecimentos do século XVII. Sua primeira lei do movimento, ou lei da inércia, afirma que um corpo permanece em estado de repouso ou de movimento retilíneo uniforme a menos que seja sujeito a uma força externa, e isso já deixa cair a diferença qualitativa entre o que se move e o que está parado, fazendo com que se perdesse para sempre a superioridade de um “motor imóvel” em sentido aristotélico. Já

---

<sup>385</sup> Ivi, p. 153.

<sup>386</sup> Sobre isto: A. Koyré, *Newtonian Studies*, Harvard University Press, Cambridge, 1965; P. Rossi, *La nascita della scienza moderna*, cit., p. 319.

Galileo Galilei tinha intuitivamente compreendido o conceito de inércia décadas antes, mas foi Newton quem o formulou de forma precisa e lhe deu um rigor matemático. A segunda lei do movimento, que introduz o conceito de força como o produto da massa de um corpo e sua aceleração ( $F = ma$ ), fornece uma estrutura quantitativa para analisar o movimento. Essa lei implica que, para uma massa constante, a aceleração de um corpo é diretamente proporcional à força aplicada sobre ele e inversamente proporcional à sua massa; em outras palavras, quanto maior for a força aplicada, maior será a aceleração, mas para uma força dada, um objeto mais pesado acelerará menos em comparação com um mais leve. Essa lei teve uma importância enorme na arte militar, pois está na base do cálculo das trajetórias e das forças na física e engenharia, e teve notável importância na projeção de armas e projéteis para prever suas trajetórias. Além disso, a fórmula  $F=ma$  é fundamental para compreender como várias forças influenciam o movimento dos objetos, e é aplicável em inúmeros contextos, hoje diríamos desde partículas subatômicas até corpos celestes, o que obviamente cria um senso de homogeneidade entre o âmbito cósmico e o humano, que voltam a responder a lógicas de proximidade, se não de total uniformidade. A terceira lei do movimento, que estabelece que para cada ação há uma reação igual e contrária, descreve as interações entre corpos; se um corpo A exerce uma força sobre um corpo B, então o corpo B exerce uma força de igual intensidade e direção oposta sobre o corpo A. Esse princípio destaca a natureza interativa das forças e explica como os objetos se influenciam mutuamente, o que tem uma relação fortíssima com a tentativa de construir uma nova sociedade europeia em que cada Estado não é um corpo isolado, mas está inserido em um contexto relacional em que há uma correspondência entre as várias entidades soberanas. A isso se liga então a lei da gravitação universal, talvez a mais famosa de suas descobertas, a qual afirma que cada partícula de matéria no universo atrai cada outra partícula com uma força diretamente proporcional ao produto de suas massas e inversamente

proporcional ao quadrado da distância entre elas. A importância dessa lei está no fato de ter permitido explicar fenômenos aparentemente heterogêneos como as órbitas elípticas dos planetas ao redor do sol, a queda dos objetos na Terra e as marés, com uma única teoria unificada. As leis científicas, para serem consideradas válidas no contexto da ciência moderna, devem possuir características de universalidade e aplicabilidade geral, o que significa que essas leis devem ser capazes de descrever e prever os fenômenos naturais independentemente do contexto específico em que são observados, pois devem valer universalmente.

A universalidade das leis de Newton implica que essas leis sejam válidas em todo o universo, não apenas na Terra. Essa concepção revolucionária permitiu superar a ideia anterior de que as leis da natureza poderiam variar de um lugar para outro, sendo, portanto, sujeitas a territorialidades parciais, ou que fossem diferentes para os corpos celestes em relação aos objetos terrestres. A lei da gravitação universal, contra isso, é um exemplo claro dessa universalidade. Esta lei não só explica o movimento dos planetas ao redor do sol, mas também o movimento das luas ao redor dos planetas, as marés na Terra e até mesmo a interação entre partículas subatômicas. Uma das inovações mais significativas da teoria newtoniana é o conceito de "lei científica" como uma descrição universal e matemática dos fenômenos naturais. Newton demonstrou que o universo não é um lugar caótico e desordenado, mas um sistema regulado por leis precisas e previsíveis, que expressam «a simplicidade e uniformidade da natureza»<sup>387</sup>. Por outro lado, a lei da gravitação universal de Newton foi crucial para explicar os movimentos celestes, abrindo caminho para a astronomia moderna. Antes de Newton, os movimentos dos planetas eram descritos pelas leis empíricas de Kepler, que, no entanto, não tinham uma justificativa teórica universal. Newton demonstrou que as mesmas leis que governam os

---

<sup>387</sup> *Storia della Filosofia moderna e contemporanea*, a cura di Nicolao Merker, Editori Riuniti, Roma, 1997, p. 127.

movimentos dos objetos na Terra se aplicam também aos corpos celestes, unificando assim a física terrestre e celeste sob uma única teoria coerente, capaz de fornecer um esquema geral de funcionamento de tudo, sem desconexões radicais entre o universo e o mundo dos homens.

Isso tem implicações profundas não apenas para a ciência, mas também para a filosofia e a teologia, porque a partir de Newton se afirma a ideia – substancialmente contrária a toda a cultura barroca do século XVII – de que «no momento da criação, Deus combinou os objetos naturais em sistemas estáveis», e essa posição reconecta a relação entre cosmos e sociedade humana, em prol de uma nova naturalidade das coisas humanas. O exemplo mais convincente desse vínculo recomposto é visível na lei da gravidade, em que o modelo do sistema solar, onde o Sol determina de forma estável as órbitas dos planetas, torna-se a metáfora dos sistemas políticos europeus, e cujo exemplo clássico torna-se a França de Luís XIV.

Isso tem implicações profundas não só para a ciência, mas também para a filosofia e a teologia, porque a partir de Newton se afirma a ideia – substancialmente contrária a toda a cultura barroca do século XVII – de que «no momento da criação, Deus combinou os objetos naturais em sistemas estáveis», e essa posição reconecta a relação entre cosmos e sociedade humana, em prol de uma nova naturalidade das coisas humanas. O exemplo mais convincente desse vínculo recomposto é visível na lei da gravidade, em que o modelo do sistema solar, onde o Sol determina de forma estável as órbitas dos planetas, torna-se a metáfora dos sistemas políticos europeus, e cujo exemplo clássico torna-se a França de Luís XIV. Nesse sentido, o sistema político global, pensado à semelhança do modelo cosmológico, reencontra sua própria ordem substancial, e a sociedade humana volta a se assemelhar ao céu, mesmo com a mudança geral de sua imagem. Assim, novamente, como no céu, assim na terra, porque:

isso era verdadeiro no reino da natureza, onde os seres vivos e pensantes influenciavam o movimento dos objetos materiais, e no âmbito da sociedade, onde as diferenças de status determinam evidentemente quem tem a autoridade de controlar as ações dos outros<sup>388</sup>.

O sistema planetário torna-se assim o modelo das sociedades humanas. Luís XIV transferiu a corte real para Versalhes em 1682, de modo a fazer do palácio o centro do poder político, cultural e social da França, estabelecendo lá toda a corte, que literalmente orbitava em torno de um centro, que funcionava como o foco geométrico para a organização geral da geometria política francesa. A nobreza, convidada a viver em Versalhes, foi mantida sob estrito controle e distraída com cerimônias, festas e competições pelo favor real, de modo a afastá-la de seus locais de jurisdição naturais, preparando assim a centralização do poder, acompanhada pela reestruturação radical de uma nova espacialidade organizacional. Para administrar as províncias, de fato, Luís XIV instituiu os intendentess, funcionários reais que respondiam diretamente ao rei, e portanto estavam em relação com a nova centralidade do poder, que começava a assimilar todas as regiões periféricas. Os intendentess supervisionavam a coleta de impostos, a justiça e a ordem pública, reduzindo a autonomia das autoridades locais e legitimando a figura do soberano como centro indiscutível do Estado. Luís XIV adotou o símbolo do sol precisamente para representar seu papel como soberano absoluto, que irradia poder e luz sobre todo o reino, que, como matéria de menor importância, é capturado na órbita de algo mais pesado e relevante. Assim como o sol é o centro do sistema solar, em torno do qual todos os planetas orbitam, Luís XIV se via como o centro da França, em torno do qual tudo girava; assim como o sistema solar de Newton representa ordem e estabilidade no cosmos, o reino de Luís XIV visava representar ordem e estabilidade na política francesa, onde cada elemento do governo e da

---

<sup>388</sup> S. E. Toulmin, *Cosmopolis*, cit., p. 156.

sociedade deveria encontrar seu lugar e seu papel sob a orientação de seu máximo representante, criando um sistema harmonioso e bem regulado, dependente da centralidade do poder. A nova soberania que está nascendo redefine assim o espaço segundo lógicas que não são mais universalistas – no sentido do império – mas se tornam espaço determinado, delimitado; existir como corpo coletivo significa de fato fazer valer uma vontade específica e, portanto, a questão da ordem fechada assume uma relevância particular. Todo o sistema de Versalhes mostra como historicamente, a origem da soberania reside em seu poder de despolitizar os corpos plurais territoriais existentes na era pré-moderna. Nesse sentido, o centro exerce uma atração gravitacional que reduz o peso político dos outros centros, exatamente como o modelo do sistema solar. Em referência a isso,

embora o outono da Idade Média tenha coincidido com o surgimento do Estado territorial e com a gradual afirmação de sua soberania indivisível, o novo protagonista não entrou em cena na forma de um sujeito intencionado e juridicamente unitário. Pelo menos até um século XVIII muito avançado, sua vocação era mais a de funcionar como um recipiente ordenante de todos aqueles outros sujeitos menores (cidades, comunidades rurais, feudos, entidades eclesiásticas, guildas, fraternidades, corpos cetuais e assim por diante) que a fantasia institucional da Idade Média havia produzido em abundância e que, nos últimos séculos da era intermediária, descobriram uma crescente dificuldade de se gerir em regime de total independência. Muito mais *societas* do que *universitas* (ou seja, muito mais semelhante a uma associação de partes distintas do que a uma pessoa jurídica individual)<sup>389</sup>.

De fato, durante a longa fase de transição que vai do rei à formação da soberania, assiste-se à progressiva despolitização da nobreza e à contemporânea aquisição de importância da burguesia. A formação da nobreza

---

<sup>389</sup> L. Mannori - B. Sordi, *Giustizia e amministrazione*, in *Lo Stato moderno in Europa*, cit., pp. 63-64.

de toga, neste contexto da França de Luís XIV, é um fenômeno que reflete a evolução da estrutura social e política do reino durante o período do absolutismo e permite observar melhor suas dinâmicas. Esta classe de nobreza, distinta da nobreza de espada tradicional, surgiu através de um processo complexo ligado às necessidades financeiras do Estado, às políticas de centralização do poder, às despesas militares e às estratégias pessoais do rei. Durante o reinado de Luís XIV (1643-1715), a França se encontrou frequentemente em situações de guerra custosas que exigiam financiamentos significativos para manter o exército e sustentar as atividades da corte; a crescente necessidade de recursos financeiros levou o rei e seus ministros a encontrar maneiras de aumentar as receitas estatais sem alienar completamente a nobreza tradicional, embora num quadro geral de retirada de prestígio e peso político. A nobreza de toga, neste contexto, constituía uma nova elite administrativa, que detinha poder e influência graças aos cargos e à estreita proximidade e dependência do rei, e em última análise representavam uma força de modernização e centralização do Estado, muitas vezes em conflito com a nobreza tradicional que resistia a perder seus privilégios, mas que se tornava cada vez menos influente na medida em que se tornava mais dependente de uma organização central.

#### 17. A nova equidistância

A longa transição para a nova forma de organização do poder político na Europa não foi isenta de sofrimento e conflitos, e não é possível lê-la de maneira linear e progressiva. As guerras religiosas que dilaceraram o continente nos séculos XVI e XVII representam o terreno fértil, ou pelo menos a passagem necessária, para o surgimento desse novo modelo de poder que, conforme escrito anteriormente, não se afirma de imediato e está envolvido em processos complexos e multifatoriais. Nesse contexto, de fato, a realidade

factual nunca deve ser confundida com as teorizações mais ou menos radicais e inovadoras dos novos pensadores que gradualmente surgiam na cena. A dramaticidade dessa gênese é ainda mais acentuada pelo fato de que o conflito religioso encontrou, especialmente na França, uma solução não no triunfo de uma fé sobre a outra, mas no superamento de qualquer pretensão de fundar o poder em uma fé religiosa específica capaz de servir, de forma absoluta, como legitimidade irrevogável. Nesse contexto, embora as facções opostas se dividissem, principalmente, entre aqueles que queriam preservar os restos do policentrismo do poder baseado nas antigas liberdades feudais – prestes a se transformar nos modernos direitos inatos – e aqueles que defendiam a afirmação rigorosa do poder monocrático do soberano, baseado em fundamentos divinos e pessoais; no final prevaleceu uma visão técnica do poder que, considerando seu objetivo a construção da ordem, visava à integração e reunificação do próprio poder na pessoa do príncipe, apoiado por um aparato administrativo eficiente e funcional.

Essa evolução se resume na crescente necessidade de unificar o país sob a autoridade do soberano, por meio de processos progressivos de centralização e homogeneização, e segundo um esquema jurídico no qual os comandos do soberano são a lei suprema, e a soberania se transforma em uma instância neutra, terceira, colocada acima dos partidos e dos súditos. Um soberano desse tipo era visto como a única força capaz de garantir paz e segurança. Ao mesmo tempo, a política não precisava mais da religião como fonte externa de legitimidade para o poder político; este, de fato, agora deveria caminhar com suas próprias pernas e encontrar por si mesmo a força para se justificar autonomamente e funcionar em vista de fins que não tinham outro referente senão questões terrenas, e que respondiam a lógicas concretas que emergiam da urgência material da existência, tais como, mais que todas, a ordem, a paz, o bem-estar e a resolução dos conflitos sociais. Como escreve Pierangelo Schiera, desde sua origem, o Estado se apresenta como uma rede conectiva das

relações e dos conflitos sociais e econômicos. No entanto, é apenas com a fundação política do poder no final do século XVII, após as guerras religiosas, que os novos atributos do Estado –mundanidade, finalidade e racionalidade – se fundem para dar vida à imagem moderna do Estado. Este Estado é concebido como uma estrutura unitária e organizativa formal da vida associada, operando segundo procedimentos cada vez mais claros e definidos<sup>390</sup>. Além disso, a razão de ser do Estado reside em um propósito concreto: a paz interna do país, a eliminação do conflito social e o monopólio da violência, em virtude do qual o soberano estabelece onde reside o direito.

A transição para esse modelo de Estado moderno não foi uma simples adaptação, mas uma transformação profunda da concepção de poder e da sua legitimidade. A soberania, agora vista como neutra e suprema, tornou-se a garantia da paz e da ordem, desvinculada de qualquer justificação religiosa, segundo uma trajetória identificada por Carl Schmitt na neutralização e despolitização. No contexto das guerras de religião, a França, sob a liderança de monarcas como Henrique IV e Luís XIV, desenvolveu uma forma de absolutismo que incorporava esses princípios. O Edito de Nantes de 1598, embora garantisse certa tolerância religiosa, já refletia essa tendência de subordinar as questões religiosas à autoridade soberana, sob a necessidade de um repensamento radical da questão do poder, fato já presente no pensamento dos *politiques*, embora com pesadas influências pré-modernas. Com Luís XIV, essa evolução tornou-se claramente visível. Ele consolidou o poder real, reduzindo as autonomias locais e as influências feudais, e promovendo uma burocracia que avançava na direção da centralização com uma estrutura gravitacional. Tudo isso foi obviamente possível dentro de um quadro geral que se modificava juntamente com toda a reflexão científica sobre o universo e a natureza, que havia marcado a passagem da estrutura hierárquico-piramidal da Idade Média para um esvaziamento e desvalorização da natureza com

---

<sup>390</sup> Cfr, P. Schiera, *Lo Stato moderno origini e degenerazioni*, cit., p. 74.

Hobbes, para depois chegar a uma visão cósmica mais restrita e regulada: o sistema solar, onde as leis se tornavam fixas, estáveis e validas de modo incontrovertível para todo o campo de influência: seja ele o sol em relação aos planetas orbitantes, ou o soberano em relação aos corpos sociais.

A formação do Estado moderno na França, com sua ênfase na centralização e na neutralidade do poder soberano, representa uma transformação radical da concepção de poder político. As guerras de religião, longe de serem simples conflitos de fé, foram o catalisador violento dessa evolução, levando ao surgimento de um Estado que, livre de legitimações religiosas, podia justificar seu poder através da ordem, da paz e do bem-estar material de seus súditos.

No ano de 1789, a França se encontrava em uma crise profunda, envolta em uma atmosfera de tensão e esperança. O reinado de Luís XVI, um monarca de modos incertos e pouco resolutos, enfrentava problemas financeiros e sociais que pareciam insolúveis. Os cofres do Estado estavam vazios, esgotados por anos de guerras caras e pela manutenção de uma corte opulenta em Versalhes. A pobreza e a fome se espalhavam entre as classes inferiores, enquanto a aristocracia e o clero continuavam a gozar de seus privilégios seculares, isentos dos pesados impostos que recaíam sobre o Terceiro Estado. Foi nesse contexto que Luís XVI, pressionado pela urgência de resolver a crise financeira e acalmar o descontentamento popular, tomou uma decisão histórica: convocar os Estados Gerais. Era uma assembleia que não se reunia há 175 anos, um antigo corpo legislativo composto pelos representantes dos três ordens da sociedade francesa: o clero, a nobreza e o Terceiro Estado, que representava a burguesia e o povo. A convocação dos Estados Gerais foi anunciada para 5 de maio de 1789. A expectativa era febril. As esperanças de reforma eram altas, alimentadas pelas ideias iluministas que haviam ganhado força nas últimas décadas, semeando o desejo de uma mudança radical. Os *Cahiers de Doléances*, cadernos de queixas em que cada comunidade expressava seus problemas e desejos de reforma, eram redigidos por todo o país. As aspirações

do Terceiro Estado eram claras: queriam um sistema fiscal mais justo, o fim dos privilégios aristocráticos e uma maior representação política. Quando os Estados Gerais finalmente se reuniram, o entusiasmo e as tensões eram palpáveis, a grande questão que se perfilava no horizonte era a do método de votação, visto que, tradicionalmente, cada estado votava separadamente, expressando um único voto geral. Isso significava que o clero e a nobreza, apesar de representarem uma minoria da população, podiam sempre prevalecer sobre o Terceiro Estado.

Contudo, o Terceiro Estado, que representava a esmagadora maioria da população, exigia que os votos fossem contados por cabeça, não por ordem. Isso lhes daria uma clara maioria e a possibilidade de levar adiante as reformas que tanto esperavam. O debate sobre essa questão foi acalorado e divisivo, as reuniões estavam cheias de discursos inflamados e confrontos verbais, que eram a manifestação direta da unidade perdida do país. Os representantes do Terceiro Estado, liderados por figuras carismáticas como Honoré Gabriel Riqueti, conde de Mirabeau, e o abade Emmanuel Joseph Sieyès, insistiam na necessidade de uma nova forma de voto. Sieyès, em particular, tornou-se famoso por seu panfleto «O que é o Terceiro Estado?», no qual sustentava que o Terceiro Estado era «tudo», enquanto os outros dois ordens o consideravam «nada»<sup>391</sup>. Em 17 de junho de 1789, após semanas de impasse, o Terceiro Estado tomou uma decisão revolucionária, autoproclamando-se Assembleia Nacional, e afirmando o direito de representar toda a nação. Este movimento foi um claro ato de desafio contra a autoridade real e as estruturas tradicionais do poder, ligadas ao Ancien Régime. Dois dias depois, o clero, sentindo o vento da mudança, juntou-se à Assembleia Nacional, e o rei, na tentativa de reafirmar sua autoridade, fechou a sala de reuniões dos Estados Gerais, mas em

---

<sup>391</sup> Sobre isto: E.-J. Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers État ?*, Éditions des archives contemporaines, Paris, 1988; M. Viroli, *Per amore della patria: Patriottismo e nazionalismo nella storia*, Il Mulino, Bologna, 1995.

resposta a essa decisão os delegados do Terceiro Estado se transferiram para uma sala de jogo nas proximidades, onde em 20 de junho fizeram o famoso Juramento do Jogo da Péla, prometendo não se separar até que tivessem dado à França uma nova constituição.

Entre 1791 e 1792, o pintor francês Jacques-Louis David se dedicou a uma obra que, porém, permaneceu inacabada: *Le Serment du Jeu de Paume*, atualmente exposta no museu do palácio de Versalhes. Esta tela de grande ambição estava destinada a imortalizar o evento histórico ocorrido na sala do Jogo da Péla em Versalhes, que marcou de fato o ato de ruptura pelo qual começou a capitulação do velho mundo. A composição de David é monumental, com as figuras dos deputados erguendo-se orgulhosas e determinadas, enfatizando a extraordinária unicidade do momento. David utiliza uma perspectiva dinâmica para criar um senso de movimento e urgência, onde parece que as dinâmicas históricas tumultuadas se projetam sobre os personagens, retratados como se carregassem em seus corpos a mesma aceleração que os eventos imprimiram no mundo. Suas mãos se elevam em unísono para o céu, símbolo de sua solene promessa e do desejo de liberdade e justiça, e tudo se desenrola em uma luz dramática, com fortes contrastes que exaltam os rostos resolutos e as expressões determinadas dos presentes que convergem para o foco central: onde, no centro da cena, dominando a assembleia, está Jean-Sylvain Bailly, que proclama o estatuto, mantendo a mão levantada em um ato de solene juramento. Em contraste com as figuras animadas e dinâmicas, destaca-se a sala, quadrangular, cênica, desprovida de qualidades e aproximadamente comparável a um recipiente neutro, cuja assepticidade é interrompida apenas pelo movimento de uma cortina acima, à esquerda do observador. A enorme agitação da cena parece ocorrer no vazio de um espaço abstratamente geométrico. Em um parágrafo muito significativo de seu trabalho *La crisi della regione cartografica*, Franco Farinelli, a propósito

da França revolucionária, fala de *liberté égalité géométricité*<sup>392</sup>. Farinelli propõe uma argumentação geral segundo a qual a cartografia não é simplesmente uma técnica de representação do espaço, mas uma forma de pensamento que moldou a modernidade e, de fato, a fundou. Segundo o geógrafo italiano, a cartografia influenciou profundamente nossa compreensão do mundo e contribuiu para definir os limites entre o conhecido e o desconhecido, entre a ordem e o caos. Mas não é só isso, pois os mapas, ainda segundo Farinelli, não são apenas instrumentos práticos, mas poderosos dispositivos nos quais estamos historicamente imersos, e a partir dos quais a modernidade construiu a realidade. O mapa opera segundo reduções progressivas capazes de reduzir a complexidade do mundo a um conjunto de pontos, linhas e superfícies, permitindo assim exercer um controle e uma gestão mais eficaz do espaço, produzindo, porém, ao mesmo tempo, a ideia de que o espaço é plenamente e totalmente controlável. Agora todo esse aparato se torna plenamente operante, de forma evidente, nas lógicas que nascem e seguem os dias revolucionários na França, em 1789.

Seguindo seu discurso, pode-se notar como o modelo planetário, central para quase todo o século XVIII, perde força em relação a um súbito aumento da pureza geométrica, que caracteriza o espírito revolucionário e toda a reorganização do Estado francês. Toda a metáfora, tanto espacial quanto linguística, que distingue o *ancien régime* até os dias anteriores à Declaração da Sala do Jogo da Péla é marcada por uma espacialidade ainda de matriz feudal. Nos Estados Gerais, a nobreza da corte estava sentada à direita do rei, assim como Cristo à direita do Pai; o terceiro estado estava, ao contrário, à esquerda, de acordo com uma disposição que indicava uma pertença canhota, reservada àqueles que estão mais distantes de Deus. Desde a sua primeira convocação, em 1302, por vontade de Filipe IV, e nas sessões subsequentes, os três estados estavam dispostos separadamente e deliberavam

---

<sup>392</sup> F. Farinelli, *La crisi della ragione cartografica*, cit., p. 192.

independentemente uns dos outros. «Em 5 de maio de 1789, precisamente em Versalhes, o rei estava no trono em posição elevada, abaixo dele (e da rainha ao seu lado) a corte e os dois primeiros ordens»<sup>393</sup>, enquanto o terceiro estado estava sentado ao fundo, mais longe da fonte do Estado, o rei, que, como um planeta remoto, orbitava distante e, de fato, tinha menos peso dentro do sistema estatal e social. Esse esquema cosmológico-planetário cessa com a reunião da Assembleia na Sala do Jogo da Péla, onde toda qualificação do espaço é anulada em nome da igualdade, pois o local que escolhem para se reunir é «um lugar completamente vazio, mas, por isso mesmo, reino da medida abstrata, portanto do espaço, onde todos estão em pé»<sup>394</sup>. Neste ponto, seria interessante observar como, depois de quase um século, o modelo de referência não é mais o sistema solar newtoniano, mas sua concepção de espaço homogêneo e isotrópico. A homogeneidade significa que cada ponto no espaço é equivalente a qualquer outro ponto, sem características intrínsecas que o distingam; a isotropia implica que as propriedades do espaço são as mesmas em todas as direções, de modo que, no espaço absoluto, não há porções privilegiadas. O espaço torna-se um recipiente passivo dentro do qual ocorrem os eventos físicos, e não é influenciado pelo que contém, mas fornece o fundo sobre o qual os fenômenos se desenrolam. Esta ideia de espaço como recipiente passivo é um elemento fundamental da mecânica clássica, mas como observa Farinelli, esse discurso se liga às lógicas do mapa, como se vê nas palavras de Sieyès, quando ele diz para imaginar a Lei no centro de um imenso globo e que todos os cidadãos estão equidistantes em sua circunferência; porque o globo aqui é pensado imediatamente como um círculo, caso contrário, a equidistância seria impensável, visto que a tridimensionalidade não permitiria visualizar um modelo tão simplificado com distâncias lineares simples<sup>395</sup>. O mundo é injusto

---

<sup>393</sup> *Ibid.*

<sup>394</sup> *Ibid.*

<sup>395</sup> Cfr. *ivi*, pp. 192-193.

e deve ser zerado, e o maior aliado disso é a nova espacialidade geométrica, abstrata, em que as articulações do mundo devem ser substituídas pelo plano horizontal, imagem da nova sociedade.

## 18. Razão e Nação: Sieyès

Emmanuel-Joseph Sieyès<sup>396</sup>, mais conhecido como o Abade Sieyès, nasceu em 3 de maio de 1748 em Fréjus, uma pequena cidade na Provença, na França. Filho de um humilde funcionário real, Sieyès destacou-se cedo por sua inteligência e determinação, qualidades que o levaram a estudar no seminário de Saint-Sulpice, em Paris. No entanto, apesar de sua formação eclesiástica, Sieyès nunca mostrou uma profunda vocação religiosa, nem se interessou verdadeiramente pelas questões mais estritamente teológicas; ele foi atraído pelas ideias iluministas que circulavam com cada vez mais insistência no ambiente intelectual parisiense. Na segunda metade do século XVIII, a França era um caldeirão de fermento político e social, a monarquia absoluta de Luís XVI vacilava sob o peso das crises financeiras, das fomes e das crescentes tensões entre as classes sociais às quais não se conseguia encontrar uma solução capaz de satisfazer o país. Neste contexto turbulento, Sieyès emerge como uma figura-chave por suas ideias que contribuiriam para redefinir profundamente a estrutura da sociedade francesa. Sua obra mais célebre, *Que é o Terceiro Estado?*, publicada em janeiro de 1789, foi uma verdadeira bomba intelectual, que marcou um divisor de águas cultural de proporções épicas. O Terceiro Estado, composto por camponeses, burgueses, artesãos e trabalhadores, representava a esmagadora maioria da população francesa, no

---

<sup>396</sup> No que diz respeito ao papel de Sieyès na Revolução Francesa e ao seu pensamento, remete-se a: F. Furet, *Penser la Révolution française*, Gallimard, Paris, 1978; S. Rials, *Sièyes et son temps*, Librairie générale de droit et de jurisprudence, Paris, 1989; A. Bobba, *Emmanuel Joseph Sieyès e la rivoluzione francese*, Il Mulino, Bologna, 2006; B. Ribotta, *L'abate Sieyès e la nascita della nazione*, Giappichelli, Torino, 2004.

entanto, era relegado às margens do poder político, em relação ao qual tinha pouquíssimo peso, enquanto o clero e a nobreza, uma minoria privilegiada, dominavam a cena. Sieyès denunciou essa injustiça com vigor, argumentando que o Terceiro Estado era a verdadeira essência da nação e sua verdadeira riqueza e deveria ser reconhecido como tal. Suas palavras ressoaram profundamente entre os franceses, e quando Luís XVI convocou os Estados Gerais em maio de 1789, pela primeira vez desde 1614, ficou claro que algo extraordinário estava para acontecer, e que provavelmente nada seria como antes.

Quando os Estados Gerais se reuniram, a questão central tornou-se rapidamente o modo como as decisões seriam votadas: por ordem social ou por cabeça; Sieyès argumentou que o voto por cabeça seria a única maneira justa e democrática de decidir as questões, pois o Terceiro Estado representava a maioria do povo francês e não podia, portanto, ser esmagado com um único voto coletivo, sendo necessário que cada participante da Assembleia votasse expressando seu próprio voto. Agora, além do fato de que aqui o indivíduo é pensado como um ponto geométrico e não como parte de um corpo natural maior - questão que introduziu a votação por cabeça, um feito extraordinário e decisivamente inovador - e, portanto, a lógica cartográfica começa realmente a operar em pleno regime; há, porém, outra questão que se liga a esta e a complica: o nascimento do conceito de nação. A nação era muito mais do que um simples agregado de pessoas ou uma definição geográfica. Ela representava um corpo coletivo, uma entidade moral e política que transcendia as antigas estruturas feudais e as divisões de classe. Em uma época em que o poder ainda estava fortemente ligado à nobreza e ao clero, Sieyès propôs uma visão radical: a nação era o conjunto de todos os cidadãos que, unidos pela vontade comum, formavam o verdadeiro e único soberano legítimo. Essa concepção da nação implicava uma virada épica, na qual a soberania não residia mais no monarca por direito divino, mas na coletividade dos cidadãos, como corpo vivo, como

alma da França. Essa transferência do poder soberano do rei para a nação significava que apenas o povo, através de seus representantes, tinha o direito de constituir leis e governar a si mesmo, e era uma declaração que minava claramente as fundações do Ancien Régime e estabelecia as bases para uma nova forma de governo representativo em outras bases. Portanto, além do afortunado panfleto sobre o Terceiro Estado, o pensador é fundamental porque em sua obra aparecem conceitos essenciais que entram no léxico básico da nova racionalidade política: a distinção entre poder constituinte e poder constituído, o problema da representação e o da nação. O que funda e articula a nação não são as tradições ou a geografia, mas a vontade política entendida como produto de uma sociedade naturalizada e não aridamente contratualista<sup>397</sup>.

Em sua reflexão, é estabelecida a ligação entre nação e constituição, na qual funciona um dispositivo que pode ser definido como hobbesiano, segundo o qual o nascimento de uma nova ordem não leva em consideração as tradições históricas ou os títulos de conquista familiar, mas nasce de uma desconexão entre passado e futuro, porque todo o passado é rejeitado como indisponível para construir um futuro diferente. Com um ato de audaciosa autodeterminação, os representantes do Terceiro Estado afirmaram seu direito de governar em nome da nação, e esse gesto simbólico e político foi o primeiro passo para a construção de uma nova França, uma França onde o poder emanava do povo e não da articulação da antiga sociedade feudal, nem da organização baseada no direito divino dos reis. A visão de Sieyès da nação como detentora do poder constituinte não apenas catalisou a mudança durante a Revolução Francesa, mas também lançou as bases para os modernos conceitos

---

<sup>397</sup> Sobre o conceito de nação se refere a: A. Campi, *Nazione*, Il Mulino, Bologna, 2004; E. Hobsbawm, *Nazioni e nazionalismo dal 1780. Programma, mito, realtà*, Einaudi, Torino, 2014; E. Renan, *Che cos'è una nazione?*, Donzelli, Roma, 1993; P. Rosanvallon, *La Rivoluzione dell'uguaglianza. Storia della filosofia politica francese 1789-1914*, Il Mulino, Bologna, 1991; C. Schmitt, *Dottrina della costituzione*, a cura di Antonio Caracciolo, Giuffè, Milano, 1984.

de democracia e soberania popular que seriam desenvolvidos posteriormente. Nesse sentido, seu pensamento impactou profundamente os desenvolvimentos políticos e constitucionais subsequentes na Europa e além, dando forma a um novo conceito de representação em que o direito dos povos à autodeterminação, como expressão de uma nação viva e operante, tornava-se um princípio fundamental. A noção de nação nasce como um conceito polêmico e possui, portanto, um valor imediatamente anti-tradicionalista, funcionando como uma «renaturalização do espaço político moderno»<sup>398</sup>, no qual às divisões de nascimento, de classe e econômicas é contraposta uma democracia nacional, baseada na ideia de que os cidadãos são um corpo natural, uma substância comum «não afetada [...] pela divisão do trabalho, que ele mesmo reconhece»<sup>399</sup>. Não é por acaso que Carl Schmitt em *Doutrina da Constituição*, coloca Sieyès como a figura central de toda a formalização do novo conceito de constituição. Porque é precisamente neste momento – ou seja, com o nascimento de um corpo natural nacional que funciona como energia política – que o povo pode realmente se tornar político. Na concepção medieval, o *potestas constituens* só poderia ser referido a Deus. De fato, quando São Paulo na Carta aos Romanos escreve «non est potestas nisi a Deo», quer dizer, no alfabeto político, que Deus é o único titular do poder constituinte, e por isso o poder temporal está vinculado a realizar a sua vontade, não a do soberano ou do povo. Nesse sentido, Deus é a energia política, mediada por uma *auctoritas* que orienta a ação dos reis. Com a Revolução Francesa, no entanto, o poder constituinte passa para o povo, mas não para ele entendido abstratamente, porque

nação e povo são frequentemente tratados como conceitos com igual significado, contudo a palavra "nação" é mais pregnante e menos equívoca. Ela

---

<sup>398</sup> C. Galli, *Spazi politici*, cit., p. 100.

<sup>399</sup> *Ibid.*

indica o povo como unidade capaz de agir politicamente com a consciência de sua peculiaridade política e com a vontade de uma existência política, enquanto o povo que não existe como nação é apenas uma união qualquer de homens etnicamente ou culturalmente afins, mas que não necessariamente existe politicamente<sup>400</sup>.

O poder constituinte, portanto, não é visto como sujeito a procedimentos e mediações subsequentes, porque «se apresenta sempre no estado de natureza», e nesse sentido identificado por Sieyès, segundo Schmitt: o povo, a nação, permanece a causa primeira de todo acontecimento político, a fonte de toda força»<sup>401</sup>. Eis que, neste ponto, o ponto máximo de enraizamento, que segue lógicas de racionalidade geométrica cartográfica, abre potencialmente ao seu oposto; a nação como corpo enraizado em um espaço é, ao mesmo tempo, o que define o próprio espaço, sendo também «o máximo de indeterminação, de movimento potencialmente revolucionário»<sup>402</sup>. Foi Carl Schmitt quem identificou esse movimento duplo, ao destacar como está presente em Sieyès uma analogia entre poder constituinte e poder constituído com a *natura naturans* e a *natura naturata* da teoria de Spinoza<sup>403</sup>. A conexão está em considerar o poder constituinte como uma «causa primeira inesgotável de todas as formas», que por sua vez não pode ser encerrada ou vinculada a nenhuma forma e que, portanto, é capaz de criar «de maneira informal todas as formas»<sup>404</sup>. O poder constituinte pressupõe a existência do povo como energia

---

<sup>400</sup> C. Schmitt, *Dottrina della costituzione*, cit., p. 114.

<sup>401</sup> Ivi, p. 115.

<sup>402</sup> C. Galli, *Spazi politici*, cit., p. 101.

<sup>403</sup> C. Schmitt, *Dottrina della costituzione*, cit., p. 115.

<sup>404</sup> Na verdade, após estabelecer essa analogia entre a posição de Sieyès e a de Spinoza, Schmitt faz questão de destacar diferenças substanciais entre as duas concepções, escrevendo que «é necessário distinguir da metafísica panteísta a teoria positiva do poder constituinte, que faz parte de toda doutrina da constituição; as duas coisas não são de modo algum idênticas entre si. A metafísica da *potestas constituens* como caso análogo da *natura naturans* faz parte da teoria da teologia política». Ibid.

política, e nesse sentido, para Sieyès, a nação indica precisamente o povo como «capaz de agir, despertando para a consciência política»<sup>405</sup>. Isso significa que o conceito de «povo», a partir de agora, indica aquele sujeito capaz de determinar por si mesmo «o próprio destino político»<sup>406</sup>, ou seja, que é capaz de decidir soberanamente o que ser e o que não ser, imprimindo, portanto, uma energia existencial ao seu viver associado. Nesse sentido, a unidade político-existencial do povo francês sanciona, apesar de sua matriz burguesa, uma unidade e indivisibilidade da força política do Estado, anti-tradicional, estabelecendo uma absolutosidade capaz de conter o príncipe absoluto, colocando-se em seu lugar «de maneira igualmente absoluta»<sup>407</sup>.

#### 19. Neutralização e neutralidade

A Revolução Francesa, evento esperado e desejado, desencadeia uma relação complexa entre a ideia de revolução como libertação do homem – e, portanto, da humanidade em geral – de uma condição de sujeição e minoridade não mais aceitável, e a consciência de que essa libertação ocorre através do corpo vivo da nação, como energia capaz de imprimir à história sua *voluntas* soberana. Com os ideais revolucionários, surge uma concepção que considera uma parte da nação aliada da razão, contra outra parte aliada ao obscurantismo tradicionalista e reacionário. Libertar a humanidade significa, portanto, aderir à revolução, enquanto posicionar-se contra ela é, em todos os aspectos, um ato contra a razão e contra o progresso histórico. As duas posições são, enfim, percebidas como desiguais e incomensuráveis. Nesse ponto, aquele que se declara inimigo da razão não tem mais fronteiras dentro das quais ser rechaçado, razão pela qual não pode deixar de se tornar objeto de

---

<sup>405</sup> Ivi, p. 76.

<sup>406</sup> Ibid.

<sup>407</sup> Ivi.

discriminação existencial: não tem pátria no futuro e, portanto, deve ser aniquilado. Isso faz com que o aparato moderno comece efetivamente a ser colocado em crise, porque as fraturas espaciais não garantem mais âmbitos de pertinência e divisão; em outras palavras, não garantem mais ordem, pois a guerra se torna “guerra sem quartel”, na qual o inimigo deve ser encontrado onde quer que esteja e exterminado. O inimigo não deve ter lugar no mundo, porque de fato não há lugar para ele; no novo reino da razão e da humanidade, haverá apenas amigos. Em outras palavras, afirma-se o princípio de que quem é inimigo da revolução torna-se *sic et simpliciter* inimigo da humanidade. Daqui surge o terror jacobino e a ideia de que não se pode mais ser neutro: ou se é amigo da revolução ou se é deslegitimado ao nível de criminoso comum a ser eliminado. Nesse sentido preciso, a nova espacialidade soberana não admite nenhum lugar não assimilado; o plano do soberano deve mobilizar e envolver literalmente todos, sem excluir ninguém e sem admitir o menor direito de resistência. Nesse sentido, é o próprio Estado que ultrapassa seus próprios limites, excede as convenções, tornando-se efetivamente terrorista em nome da homogeneidade interna. Neutralizar a sociedade significa, portanto, não admitir nenhuma neutralidade, estabelecendo assim uma homogeneidade existencial do povo que serve de base para o novo Estado.

O fervor revolucionário claramente também investe na ordem internacional e suas lógicas. Com a introdução da *levée en masse*, o povo se torna exército, uma massa armada que se ergue compactamente contra os inimigos da nação, e de fato marca o fim da "guerra em forma" moderna, pois introduz maciçamente o elemento discriminatório, que não conhece fronteiras, e isso não apenas nas práticas de guerra – que sofreram um aumento de crueldade completamente inédito –, mas também porque as tropas revolucionárias, não reconhecendo qualquer fronteira em relação ao conceito de humanidade, tentam desestabilizar qualquer povo de qualquer Estado, em nome de um ideal que rapidamente se transforma em imperialismo francês contra as outras nações.

Nesse sentido, é o próprio Estado que ultrapassa seus próprios limites, excede as convenções, tornando-se efetivamente terrorista em nome da homogeneidade interna, e não respeita nenhuma soberania alheia, movendo-se contra eles com guerras regulares, ações de propaganda contra os governos, infiltrando sabotadores e tentando de todas as maneiras acender no povo a febre revolucionária para direcioná-la contra seu próprio Estado. Assim terminam as guerras travadas por alguns quilômetros quadrados de território e começam as guerras ideológicas, nas quais se luta em nome de princípios abstratos, pela humanidade, que por definição não tem pátria. Como aponta Carl Schmitt em *Teoria del partigiano*, é precisamente da oposição às guerras francesas e revolucionárias conduzidas por Napoleão que nasce na Espanha, em 1808, a primeira forma de partigiano (*guerrillero*), um tipo de combatente irregular que primeiro resiste a um exército regular – que terá enorme sucesso no século XX – e que existe em simbiose com o solo que defende, e que, portanto, de fato, reproporciona lógicas telúricas contra formas de imperialismo que negam fronteiras. Nenhum partigiano, de fato, faz sentido fora de seu próprio território. O fato é que agora a guerra perde sua natureza de representação – nas guerras modernas e pré-modernas, nunca esteve em jogo a própria sobrevivência de um dos dois grupos combatentes – e os conflitos começam a se tornar questões de vida ou morte, onde a crueldade e a intensidade são empurradas ao máximo grau possível de intensidade por ambos os lados, porque o que está em jogo é a própria sobrevivência de uma ordem<sup>408</sup>.

---

<sup>408</sup> Cfr., C. Schmitt, *Teoria del partigiano. Integrazione al concetto del politico*, traduzione di Antonio De Martinis, Adelphi, Milano, 2012, pp. 15-16.

## Capítulo IV

### Medidas e Desmedidas do Mundo

#### 1. Tudo com a mesma medida

Maurice de Talleyrand-Périgord, mais conhecido como Charles Maurice de Talleyrand, foi uma figura emblemática do período revolucionário e napoleônico, atravessando as décadas mais turbulentas da história europeia como um funâmbulo; descendente de uma nobre família de antiga estirpe, filho mais velho, tornou-se manco após um acidente doméstico na infância, o que o destinou à carreira eclesiástica, impedindo-o de seguir a carreira militar. Educado nos melhores colégios e universidades, destacou-se cedo por sua inteligência e habilidade oratória, qualidades que o levaram a ser um dos homens mais influentes de sua época, da qual, como escreve Roberto Calasso, «teve cedo a percepção de que as disputas pelo poder não se dariam mais em um tabuleiro onde os movimentos se sucedem com cerimonial lentidão, mas dentro de uma corrente muito mais forte do que tudo o que arrastava»<sup>409</sup>. A Revolução Francesa representou para Talleyrand não apenas um período de grande perigo, mas também uma oportunidade sem precedentes, e depois de ser ordenado bispo de Autun, participou dos Estados Gerais de 1789, onde se tornou uma figura de destaque entre aqueles que pediam reformas radicais. É nesse contexto que ele emerge como um dos autores da Constituição Civil do Clero, um documento que redefinía radicalmente as relações entre a Igreja e o Estado na França, alinhando-as aos ideais revolucionários de igualdade e

---

<sup>409</sup> R. Calasso, *La rovina di Kasch*, Adelphi, Milano, 1994.

laicidade. Mas uma de suas contribuições mais significativas está ligada à Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, adotada em 26 de agosto de 1789, que estabelecia os direitos universais e os princípios democráticos que deveriam guiar a nova sociedade francesa. A Talleyrand é creditada a redação e promoção do artigo provavelmente mais conhecido, o VI, que proclama: «A lei é igual para todos»<sup>410</sup>, verdadeiro e próprio manifesto da nova era, que encarna o princípio da igualdade perante a lei, um conceito que rompe com toda a tradição do *Ancien Régime*, onde privilégios e imunidades eram distribuídos com base hereditária e social. É a adoção da abstração que deseja que cada homem seja colocado, perante a lei, à mesma distância, mas isso ainda não era considerado suficiente. Como escreve Witold Kula, nos *Cahiers de doléances* todos manifestavam a necessidade de reformar completamente o sistema de pesos e medidas: «essa unificação é desejada por todos». Mas a ambição de Talleyrand ia além, pois seu objetivo era criar uma medida completamente nova, e isso gerou enormes debates na comunidade científica da época sobre qual deveria ser o método para calcular essa unidade de medida; as hipóteses eram duas: confiar em um pêndulo – e na medida da oscilação completa que realiza em dois segundos – ou utilizar uma fração da linha imaginária do meridiano terrestre. Após os estudos de Newton, estava claro para todos que a Terra não poderia ser uma esfera perfeita, mas era achatada nos polos, e isso implicava que a oscilação do pêndulo resultaria igual apenas em uma certa latitude, não podendo ser igual em todas as partes do globo. Assim, no tumultuado panorama da Revolução Francesa, enquanto Paris fervilhava de agitação política e social, dois homens embarcaram em uma aventura científica que deixaria uma marca permanente na história da humanidade. Jean-Baptiste Joseph Delambre e Pierre-François-André Méchain, dois astrônomos de grande renome, foram encarregados de uma tarefa titânica: estabelecer uma medida

---

<sup>410</sup> W. Kula, *Le misure e gli uomini dall'antichità a oggi*, tradução de A. Salmon Vivanti, Laterza, Bari, 1987, p. 202.

universal e inalterável para o metro<sup>411</sup>. Em 1792, de fato, a Assembleia Nacional Francesa deliberou que a antiga confusão das medidas deveria ser eliminada, e para isso decidiu-se medir o arco meridiano entre Dunquerque e Barcelona, uma distância que cobria cerca de 1/4.000.000 do meridiano terrestre. A empreitada levou sete anos, e o método escolhido para as medições foi o da triangulação, que exigia criar uma série de triângulos consecutivos ao longo do meridiano; cada vértice deveria ser observado com precisão e os lados dos triângulos calculados com extrema exatidão. Delambre foi designado para a parte norte, de Dunquerque a Rodez, enquanto Méchain cobriria a parte sul, de Rodez a Barcelona. Para ambos não foi nada simples; além dos obstáculos naturais, tiveram que se mover entre revoltas, guerras civis e a grande desconfiança das populações locais e a hostilidade das forças armadas. A nova medida do metro foi adotada oficialmente na França em 1799 e representou uma virada épica. O metro, baseado em uma fração do meridiano terrestre, não apenas uniformizou de uma vez por todas as medidas, mas, ao mesmo tempo, simbolizou o ideal de uma humanidade unida sob uma medida comum e racional; esse novo padrão, fundado em levantamentos extremamente rigorosos, demonstrou que a irregularidade terrestre, o tapete triangular de medições com o qual os dois cientistas revestiram a terra, de fato, mostrou que a superfície do planeta era irregular e deformada, e, portanto, muito distante do ideal de espaço liso que se imaginava. Mas, afinal, «a cerimônia de apresentação dos novos protótipos ocorreu em 22 de junho de 1799, quando a barra de platina com um metro de comprimento (a partir daquele momento o metro por definição) [...] foi colocada na câmara legislativa»<sup>412</sup>. A essa altura, a nação francesa, o corpo vivo dos cidadãos, alma da França, composta por todos os cidadãos – colocados de maneira equidistante em relação ao poder e ao seu exercício, bem como em relação à lei –, encontrou a medida padrão com a qual medir, todos da mesma maneira, as coisas e as distâncias do mundo. Nesse

---

411

412 J. Vincent, *Oltre misura*, cit., p. 162.

sentido, o universal abrange, em geral, o sentido total das coisas, e essa regulamentação do mundo inspiraria também a imaginação de Condorcet, que falou da utopia de organizar minuciosamente todas as coisas do mundo em categorias padronizadas, de modo a eliminar para sempre a ambiguidade da terra; o sonho da racionalização cartográfica do real continuava, por outros meios, a relegar à irracionalidade e à arbitrariedade tudo o que se opunha ao seu avanço. Em janeiro de 1820, Giacomo Leopardi escreve uma *canzone* para Angelo Mai, jesuíta, cardeal e filólogo, que havia encontrado e traduzido os primeiros livros do *De Republica* de Cícero; a composição, de forte cunho classicista, pertencente aos seus chamados escritos civis, pretendia ser um elogio à possibilidade de que o espírito imaginativo dos autores clássicos ainda pudesse, de alguma forma, voltar a animar seus contemporâneos, e que, portanto, sua redescoberta fosse um evento excepcional, digno de ser sublinhado em toda a sua magnitude. Como em outras de suas obras, o poeta de Recanati coloca em oposição o verdadeiro e a imaginação, onde o «*apparir del vero*» marca a vitória e a imposição de um severo princípio de realidade, que assinala o reconhecimento da condição humana como intrinsecamente dolorosa, caracterizada por desejos insatisfeitos, ilusões quebradas e a consciência da morte inevitável. Em contraste com o "verdadeiro" e seu peso de realismo violento, está a "imaginação", que para Leopardi representa uma espécie de refúgio da dor existencial e, portanto, é uma faculdade decisiva, que deveria ser preservada, pois permite ao homem criar mundos de beleza e sonho, uma evasão necessária da realidade opressiva, que não deve se impor à nossa consciência com toda a sua brutalidade e absolutismo, mas deve ser mitigada e acompanhada. Mesmo em seus *Canti* mais conhecidos, Leopardi explora frequentemente essa dicotomia, celebrando a imaginação como fonte de consolo e prazer estético; essa relação entre verdade e imaginação, no entanto, se examinada com mais cuidado, poderia ser configurada de maneira dialética, porque a consciência do "verdadeiro" não anula a importância fundamental da imaginação, mas, ao contrário, a torna ainda mais preciosa

como instrumento de evasão e criação estética, capaz de dialetizar o poder excessivo de uma verdade que cada vez mais coincide com a exatidão da medição das coisas. Em relação a isso, são particularmente indicativos os versos 91-100 da *canzone Ad Angelo Mai*, nos quais fica visível como o verdadeiro de que fala Leopardi é a extensão da lógica cartográfica ao mundo:

nostri sogni leggiadri ove son giti  
dell'ignoto ricetta  
d'ignoti abitatori, o del diurno  
degli astri albergo, e del rimoto letto  
della giovane Aurora, e del notturno  
occulto sonno del maggior pianeta?  
Ecco svanire a un punto,  
e figurato è il mondo in breve carta;  
ecco tutto è simile, e discoprendo,  
solo il nulla s'accresce<sup>413</sup>.

Nestes versos, Leopardi lamenta a perda da imaginação e do encanto que outrora caracterizavam a visão do mundo, onde os «sogni leggiadri» representam as visões ingênuas, mas ao mesmo tempo cheias de força, poéticas e mitológicas que um dia povoaram o imaginário humano, conferindo ao mundo um sentido de mistério e beleza, quando não era apenas a verdade como exatidão que determinava a relação do homem com o mundo e com a vida. Com o progresso da ciência e da cartografia, simbolizado pela «breve carta» (o mapa), o mundo foi reduzido a um conjunto de dados e medidas precisas, de nomes equivalentes, de signos desprovidos de ambiguidade cuja árida superficialidade assume cada vez mais as feições de uma mesa de necrotério. Este processo de descoberta científica, que tornou tudo «semelhante», eliminou as diferenças que outrora permeavam a visão do cosmos, habitado por

---

<sup>413</sup> G. Leopardi, *Canti*, introduzione note e commenti di Fernando Bandini, Garzanti, Milano, 1999, p. 32.

personagens extraordinários, em lugares inimagináveis e desconhecidos. Os «ignoti abitatori» e o «diurno degli astri albergo» são agora apenas conceitos ingênuos e desprovidos de sentido, que a exatidão da razão cartográfica apagou para sempre da face da terra. A consciência leopardiana do poder do mapa e de suas lógicas é claramente evidente, porque – a todos os efeitos e mesmo que hoje possa parecer misterioso – o cosmos está comprimido no poder da imagem que não permite o desenrolar de uma imaginação narrativa sobre o mundo, mas apenas autoriza a pensar na tétrica similitude de todos os lugares reduzidos a pontos geométricos no mapa. Aqui a questão não está unicamente no fato de que o desconhecido reduzido ao status de conhecido se torna um nada de imaginação; o ponto é que todo desconhecido não pode senão ser assimilado à lógica do mapa, não pode ser senão outro ponto indiferente no vazio geral do espaço que possui unicamente as características geométricas do plano de extensão. A referência explícita à «breve carta» não indica tanto a pequenez física que qualquer mapa pode ter, mas, antes, essa brevidade refere-se ao modo apressado que o signo gráfico calibrado na equivalência impõe, que na prática não permite mais do que a superfície, privando o homem do olhar tridimensional que o globo, com sua circularidade e ricorsividade, com suas profundidades e seus picos, possibilita.

Poucas décadas antes, Goethe, em 1780, durante uma estadia do poeta em Ilmenau, na Turíngia, escreveu *Wanderers Nachtlied*, uma de suas poesias mais breves e célebres, que mais tarde seria musicada por Schubert e Schumann. O poeta alemão gravou os versos em uma parede de sua cabana de caça, localizada no topo do Kickelhahn, uma montanha próxima a Ilmenau,

Über allen Gipfeln  
Ist Ruh,  
In allen Wipfeln  
Spürest Du  
Kaum einen Hauch;

Die Vögelein schweigen im Walde.  
Warte nur, Balde  
Ruhest du auch<sup>414</sup>.

Neste breve poema, Goethe, com uma delicadeza etérea, descreve a observação da noite por parte de um viajante, um momento suspenso de tranquilidade em que a natureza, envolta no silêncio, transmite ao coração do viajante um senso de fraternidade, totalmente construído sobre uma correspondência entre a alma de quem escreve e uma suposta harmonia do cosmos, que já deixa entrever toda a fase Romântica ligada à paisagem, como uma outra relação com o mundo que não é nem puro espaço nem lugar pré-moderno. Mas, além dessa questão específica, emerge neste breve canto algo que marca uma diferença irreparável com o mundo de Leopardi, algumas décadas depois: a relação entre montanha e planície. Em 1780, ainda antes da revolução, era possível pensar a Montanha como um lugar específico, isento de planejamento, o que significava tanto o plano liso da racionalidade estatal quanto, sob um perfil econômico, a centralidade da planície, porque nela as mercadorias se movem com mais facilidade e rapidez. Para o mundo burguês que se segue à Revolução Francesa, a montanha torna-se aquilo que deve ser nivelado, transforma-se em um problema geográfico a ser submetido à geometria racional do plano. Goethe ainda pode dizer que nas montanhas está a paz, mas, depois de alguns anos, isso não será mais possível; a montanha torna-se o lugar ultrapassado pela história, onde se atrasam populações cada vez mais pobres e alheias ao mundo, retiradas da força motriz da civilização que só pode existir nas superfícies planas. No máximo, na montanha viverão os analfabetos, afastados da educação estatal, ou irão para lá os rebeldes, ou seja, sujeitos que desafiam o poder planejador do soberano e elegem a montanha como o lugar do disforme, de tudo o que não se “explica” à luz das lógicas geométricas do

---

<sup>414</sup> J. W. von Goethe, *Gedichte*, Reclam, Stuttgart, 2001 [Kindle].

mapa, ou ainda será exaltada pelos reacionários, como disciplina do Espírito contra a banalidade burguesa dos vales. As estrias naturais das montanhas, de fato, são o que há de mais refratário em relação à nova racionalização do mundo. Mas os versos de Goethe precedem tudo isso, não estão ainda na relação de incômodo que o mundo burguês mantém com a orografia, antecedem a eleição da cidade plana como o lugar privilegiado para a história; pertencem a um tempo em que as lógicas da planície ainda não submeteram completamente as dos relevos e das alturas. Em outro sentido, porém, o poeta alemão antecipa algo que virá depois, quando surgirá uma necessidade compensatória de viver os lugares como pura estética, paisagem mesmo, ou seja, como potência extática do subjetivo que invade o mundo, e, portanto, a montanha se tornará um encontro Romântico com o extremo, um desafio subjetivo, olhos que consomem uma imagem, até se transformar na escalada esportiva e na insignificância do turismo de massa. O canto de Leopardi marca, por outro lado, um tempo póstumo, onde nos montes não há mais nada, tudo é reduzido a pontos geométricos, a «breve carta» e à vacuidade generalizada da medição.

## 2. A neutralização e o espaço inquieto

Dentro do espaço geometrizado pelo soberano, onde a superfície se torna a imagem caracterizante, acredita-se, inicialmente, que é possível neutralizar a sociedade, ou seja, pensa-se que o Estado pode manter as dinâmicas internas protegidas dos conflitos, sem que o espaço da sociedade possa, em vez disso, gerar processos de reativação do conflito, que seriam desestabilizadores e, em última análise, destrutivos. Nesse sentido, a modernidade nasce como uma tentativa de incorporar a sociedade no Estado. O conceito de neutralização é fundamental na reflexão de Carl Schmitt sobre a *ratio* da modernidade, que, segundo o jurista alemão, funciona de acordo com uma modalidade que pode

ser descrita como a tentativa desesperada de tornar os homens inofensivos e de produzir convivências pacíficas, desarmando o potencial conflituoso que agita a sociedade. Já ao se observar a leitura que Schmitt faz da gênese do Estado moderno, percebe-se como esse processo é, de fato, um processo que obedece à necessidade de produzir ordem, segundo o esquema hobbesiano que une proteção e obrigação em um vínculo estreito, dentro de um espaço desconfitualizado e liso. Para melhor ilustrar essa relação estreita que o espírito europeu experimentou como uma necessidade específica de responder a necessidades histórico-concretas, Schmitt reconstrói a trajetória política e existencial do continente europeu por meio de um percurso em etapas que vai do teológico ao metafísico e, desses, do moral ao econômico. Cada um desses momentos representa o centro de sentido em torno do qual se estrutura cada fase ou passagem do caminho da Europa, em sua contínua necessidade de se libertar dos conflitos e da violência generalizada. Se se segue o percurso indicado por Schmitt através desses *Zentralgebieten*, compreende-se como o eixo europeu se moveu progressivamente em uma direção de subtração da centralidade do Estado, no sonho de uma autorregulação pacificada das sociedades, emancipada da necessidade do *imperium*. Nesse sentido, para Schmitt, tal percurso marca uma perda substancial e contínua de concretude – ainda que acreditando conquistá-la ao se libertar do Estado como um mal universal – e se expondo, assim, a um pensamento abstrato, caótico e desprovido de determinações. Nesse sentido, dentro do mundo do sistema de Estados, formam-se tensões, forças políticas, científicas, acadêmicas, econômicas, culturais, pertencentes a correntes mais ou menos heterogêneas: liberalismo, individualismo, universalismo ético ou economicismo, seja ele capitalista ou comunista, que se veem como portadoras de lógicas opositoras e superiores ao ordenamento racional estatal. Surge, enfim, a ideia de que a sociedade está acima do Estado.

Ao ler *O Conceito do Político* na edição de 1932, ao final, encontra-se um capítulo de título eloquente, *A Era das Neutralizações e das Despolitizações*, em que se evidencia como a trajetória europeia foi marcada por uma busca por algo, a paz, que se articulou em quatro momentos: teológico, metafísico, moral e econômico. O ato desencadeante dessa busca, para Schmitt, deve ser encontrado na anomia histórico-concreta radical que se deu com o desencadeamento das guerras civis religiosas na Europa. A longa e dolorosa gestação – passada por toda a sua dramática evolução – produziu o Estado moderno europeu e a ordem global dele derivada: o *Jus publicum europaeum*. O ato de nascimento da modernidade seria, portanto, para Schmitt, uma resposta ao caos concreto, à guerra, e teria sua razão na «desteologização da vida pública e na neutralização dos conflitos ligados às guerras civis de religião»<sup>415</sup>. A uma Europa fundada no elemento teológico, segue-se outra que organiza a si mesma a partir de um centro metafísico, capaz de oferecer um núcleo conceitual e teórico em torno do qual estabelecer linhas de amizade mais orientadoras, visto que o elemento teológico – após a pregação luterana e com as guerras religiosas – havia mostrado seu lado voltado para a desorganização e o conflito generalizado. O ponto crucial é que o Estado, sendo um mecanismo que opera a partir de um vazio, de uma desconexão originária – e, portanto, não possui qualquer fundamentação –, deve, de tempos em tempos, reposicionar-se em relação a uma sociedade que o inquieta, e que produz, gradualmente, aglomerados conceituais em torno dos quais tenta organizar formas de alguma maneira alternativas, às quais o Estado, por sua vez, tenta oferecer uma estabilidade neutralizando os novos fatores de luta presentes na sociedade. Paralelamente a isso, no entanto, cada novo reposicionamento abre novos conflitos, pois cada novo centro organizador do sentido geral, aparentemente cada vez mais inclusivo e neutro, é, em última análise, sempre polemogênico, ou seja, sempre é vetor de novos conflitos. A

---

<sup>415</sup> C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., p.

trajetória da sociedade europeia, enfim, para Schmitt, ataca a força concreta e ordenadora com questões que possuem lógicas desespacializantes, e assim tal processo, que Schmitt rastreia, é, na verdade, um deslocamento inquieto através de núcleos que, de tempos em tempos, oferecem a ilusão de poder encerrar de uma vez por todas a dramática história do confronto político, mas sem nunca conseguir. As ideologias da sociedade contra o Estado iludem-se ao acreditar que podem superar o político no moral, no econômico, mas, para Schmitt, o político se reconstrói continuamente justamente como uma reconfiguração de espacialidades concretas incontornáveis, que propõem continuamente a inevitabilidade da postura política existencial.

A geometrização da política, seu articular a partir de um vazio natural e seu funcionamento por estruturas ordenantes lineares, representam, para Schmitt, as modalidades através das quais o mecanismo estatal tentou imprimir ao mundo sua própria ordem, neutralizando a sociedade, sem, no entanto, conseguir fazê-lo completamente. A construção ordenante a que o Estado se refere, de fato, nunca é capaz, de forma definitiva, de neutralizar a desordem, pois sempre é tocada e inquietada por uma sociedade que, mesmo a partir de como a modernidade a construiu, nunca é isenta de problemas e nunca se aquieta sob o *imperium* soberano. Nesse sentido, Schmitt acredita que é justamente a partir da geometria fechada da estatalidade moderna que se originam uma série de impulsos universalistas e desespacializantes, que encontram seu ponto arquimédico na «reserva interior», ou seja, no fato de que já com Hobbes a modernidade se estrutura segundo uma modalidade que coloca em plano a diferenciação entre a esfera pública e a esfera privada, e que o soberano – que pode tudo no espaço público – não pode nada em relação ao foro interno, ou seja, à consciência privada de cada indivíduo. Já com Hobbes, de fato, cada indivíduo é obrigado a seguir o culto público, mas nunca é obrigado a ser persuadido em seu íntimo em relação a ele; no silêncio de seu coração ou entre as paredes de sua casa, cada um pode, de fato, pensar o que

quiser sobre qualquer coisa, desde que se conforme publicamente às linhas soberanas que estabelecem os referenciais e os parâmetros do que é justo, do que é verdadeiro e do que não é. A interioridade é uma reserva em relação à qual o soberano moderno recua, precisamente porque não é configurável como espaço público e, portanto, não se dispõe à apreensão pelo soberano. Nesse sentido, no entanto, o espaço privado da crítica, dos direitos e da economia acaba, com o tempo, por transbordar continuamente, tentando redefinir e desafiar a estrutura geometricamente ordenante da soberania. Dieter Grimm escreve, justamente a propósito dessa questão, que em determinado momento a soberania política se torna um conceito em crise – pelo menos em suas formas clássicas modernas – porque sua atenção à defesa de interesses específicos é interpretada como antagonista em relação aos valores universais, que deveriam, ao contrário, situar-se acima das partes<sup>416</sup>.

Sobre esse tema, também Koselleck escreveu páginas muito interessantes, relacionando o elemento da "crítica" ao que se move secretamente no escuro do Estado, como um reino do não visível que trabalha por subtração, «somente com a neutralização política das contendas religiosas e com a limitação das guerras a meras guerras entre Estados se criou aquele espaço social no qual a nova elite pôde se desenvolver»<sup>417</sup>. Nesse ponto, o processo segue uma linearidade que leva ao desenvolvimento de vetores centrífugos, um dos quais diz respeito às dinâmicas com que a *intelligentsia* burguesa encontra seu húmus precisamente «naquele espaço privado ao qual o Estado havia relegado seus súditos»<sup>418</sup>, e justamente em relação a isso, «cada passo para o exterior é um passo em direção à luz, um ato de iluminação». Essa leitura de Koselleck

---

<sup>416</sup> Cfr, D. Grimm, *Sovranità. Origine e futuro di un concetto chiave*, introduzione di Geminello Preterossi, Laterza, Roma-Bari, 2023, pp. 122 123.

<sup>417</sup> R. Koselleck, *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Verlag Karl Aber, Freiburg-München, 1959. [kindle]

<sup>418</sup> Ibid.

permite entender melhor por que, para Schmitt, neutralização e despolitização caminham juntas; neutralizar a sociedade como ato soberano significa despolitizá-la, ou seja, fazer com que o monopólio do político – a decisão sobre amigo e inimigo – seja de responsabilidade do Estado, ou seja, da unidade do povo, e não um contínuo posicionamento subjetivo dos indivíduos. Em certa medida, portanto, a essa redução de intensidade do político segue-se uma dinâmica em que, justamente no espaço privado, começam a ser cultivadas e, posteriormente, desenvolvidas trajetórias do impolítico que perturbam a própria política: os direitos, a economia, a crítica. Em outras palavras, torna-se evidente que a vida pública não se submete apenas à racionalidade geométrica do Estado, que opera removendo as dobras, mas também ao agir de instâncias universalistas que rejeitam o particular do Estado, a condutas e posturas morais que não respondem mais a ditames de obediência, mas que giram em torno de um pretense universalismo em relação à humanidade em geral. Como escreve sempre Koselleck: «o iluminismo e o segredo aparecem desde o início como um par histórico»<sup>419</sup>.

O espaço liso e perimetrado não é capaz de conter as pressões que, partindo da interioridade, se transformam em uma espécie de curto-circuito entre o público e o privado, como demonstra todo o processo pelo qual se forma a opinião pública, que sai das paredes da interioridade – não é mais, de fato, opinião privada – mas se torna opinião “privada coletiva”, começando a desenhar espaços alternativos aos do soberano, como os cafés ou os salões, fenômeno sobre o qual Habermas fez uma leitura magistral<sup>420</sup>. Assim, embora a burguesia tenha fundado seu mundo na divisão entre público e privado, na verdade, logo se instauram lógicas segundo as quais os limites entre as duas esferas tornam-se tênues e imprecisos, tanto que se pode dizer que é justamente

---

<sup>419</sup> Ibid.

<sup>420</sup> J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1962.

a burguesia que expande o espaço privado até que ele se hibridize com o público, sem que um corte possa decidir sua separação de forma clara. A esse respeito, pensemos, por exemplo, no enorme peso histórico que o próprio Koselleck atribui à maçonaria, que, justamente por ser estruturada em torno do nexó público-secreto, representa para o pensador alemão o fenômeno mais peculiar de toda essa discussão<sup>421</sup>. Assim, segundo essas tendências, o universalismo muda de forma e não possui mais aquele caráter católico e providencial, estruturado a partir da politicidade do corpo vivo da Igreja; é profundamente subjetivo e vê no político seu adversário. De certa forma, movem-se, portanto, tensões que veem no Estado o abstrato da política e na sociedade o concreto da moral, da economia e dos direitos. Embora essas pressões universalistas, vividas em nome da humanidade, seja ela abstrata ou concreta, tenham acabado por reafirmar ou fortalecer as lógicas soberanas, as únicas capazes de sustentar esses mesmos direitos de forma concreta, ou seja, como decisão soberana de assumir e defender determinados objetivos.

Dessa forma, uma certa crítica à estatalidade caminhou lado a lado com a invocação de uma soberania que fosse capaz de legitimar e impulsionar os processos de emancipação e afirmação dos direitos individuais, que, para existir, necessitavam do trabalho do Estado, pois era impossível concebê-los no vazio ou em um não-lugar abstrato desprovido de substância política que os defendesse. Como escreve Carlo Galli,

o Estado revelou-se de fato o instrumento mais adequado, e historicamente o mais eficaz, para implementar esses direitos, ganhando em extensão da sua eficácia aquilo que talvez (mas apenas nas declarações de intenções, na realidade) perdesse em intensidade e absolutismo do comando. Assim, além da

---

<sup>421</sup> R. Koselleck, *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, cit. [Kindle].

determinação territorial do direito, o Estado produziu de fato também uma determinação territorial dos direitos<sup>422</sup>.

Enquanto a análise de Koselleck se concentra mais no ponto de virada – para ele fundamental – representado pelo Iluminismo e suas lógicas, Carl Schmitt, por outro lado, desvalorizou substancialmente o momento iluminista, considerando-o uma «vulgarização em grande estilo»<sup>423</sup>, concentrando-se mais no romantismo como o momento fundamental que marca o triunfo do subjetivismo incapaz de pensar o político, e como isso preparou, segundo ele, a época em que a centralidade passa para a esfera econômica. Além do aspecto crítico, o período romântico impulsiona ao máximo a direção do livre usufruto do mundo como jogo estético, em que cada momento pode ser o início de um voo do sentimento em direção ao infinito, e em relação ao qual nenhuma objetividade pode jamais funcionar como vínculo. Todo o momento estético vive, em suma, sob o signo do ocasionalismo subjetivo, em que o mundo é um conjunto de momentos que representam a possibilidade de evasão infinita, e esse movimento, para Schmitt – dedicado exclusivamente ao desenvolvimento do próprio sentimento pessoal a ser projetado no mundo –, extremiza ainda mais a incapacidade dos homens de pensar politicamente. Schmitt escreve: «o romantismo é ocasionalismo subjetivizado: é-lhe essencial a relação ocasional com o mundo, mas, em vez de Deus, é o sujeito romântico que ocupa a posição central»<sup>424</sup>. Com base nesse arcabouço teórico, segundo Schmitt, o liberalismo e o parlamentarismo são figuras filhas do esteticismo romântico, do diálogo infinito que começa e termina no sujeito. Esse elemento puramente subjetivo torna-se, para Schmitt, o eixo em torno do qual se articula toda a reflexão

---

<sup>422</sup> C. Galli, *Spazi politici*, cit., p. 80.

<sup>423</sup> C. Schmitt, *Il concetto di politico*, cit., p. 170.

<sup>424</sup> C. Schmitt, *Romanticismo politico*, a cura di C. Galli, Il Mulino, Bologna, 2021, p. 57.

economicista das filosofias subsequentes, que veem o mundo como o reino da produção e do consumo, em que o fim é o próprio homem, e em que o Estado, enquanto objeto eminentemente filho do político, não é mais compreendido e só pode ser criticado e ridicularizado. Mas além das posições específicas que se desenvolvem em relação ao Estado, é a dimensão da política em si que, para Schmitt, é ocultada e reabsorvida em outra coisa, seja na dimensão moral, estética, ou econômica, porque dentro da dimensão estatal, e à sombra de suas dinâmicas, desenvolvem-se questões em que o momento político não é pensado como autônomo, mas como um produto de outras coisas; esse esquecimento do político significa, em última análise, a incapacidade de pensar o espaço, e raciocinar em vez disso sob o signo do ilimitado. Nesse sentido, a potencialidade ilimitada presente no mapa como possibilidade mais própria torna-se um plano puro em que toda delimitação é pensada como antinatural.

Agora, além da visão crítica schmittiana, a relação entre a dimensão política e a dimensão econômica, já em sua primeira teorização com Locke, é enquadrada a partir de uma contraposição que também é um problemático convívio, porque,

além de não ser ontologicamente separável da política, a economia é tendencialmente ilimitada, expressa uma liberdade sem limites: no espaço "interno" e limitado da concorrência e da produção, de fato, o sujeito com seu trabalho desencadeia uma lógica universal<sup>425</sup>.

Dentro do espaço moderno do Estado, em suma, surgem e se movem outras lógicas que não respondem às estritas lógicas do soberano, eminentemente ligadas a uma certa racionalização do espaço e a uma certa escolha existencial política, mas que se movem em direções que potencialmente colidem com a forma que assume a estatalidade moderna europeia. Nesse sentido, o elemento

---

<sup>425</sup> C. Galli, *Spazi politici*, cit., p. 83.

subjetivo, seja ele moral, estético ou econômico, colide com uma certa estrutura ligada sobretudo aos Estados continentais, que fizeram do espaço político fechado sua força – há que se dizer, porém, que essa relação não foi exclusivamente marcada pela ruptura e negação, mas também produziu uma qualidade específica, uma dialética própria da tradição europeia, na qual elementos universais e o universal particular do Estado dialogaram nem sempre de maneira destrutiva. Em si, o problema do nascimento de uma racionalidade política moderna, ligada à lógica do mapa, não remete a algo estático, mas contém em si elementos dinâmicos, pelo fato básico de que todo mapa é extensível ao infinito simplesmente ampliando a grade original, e não conhece circularidade como no globo, ou seja, não é retorno a si mesmo. Agora, uma série de posições também se movem a partir de como essa estática e essa dinâmica são interpretadas, se em uma ótica !negativa” ou !positiva”, até a sistematização fornecida por Hegel, para o qual o momento particular, mas universal, do Estado se torna o contêiner dentro do qual as forças subjetivistas encontram seu sentido e sua colocação não destrutiva. Hegel, de fato, em relação a Hobbes, não raciocina em termos de puro contenimento da sociedade caótica dentro do Estado ordenador; ele vê o Estado como uma força capaz de integrar e valorizar, absorver e promover a energia produtiva da sociedade. Nesse sentido, o espaço hegeliano não opera segundo uma geometrização feroz, mas se articula de maneiras que não permitem ao sujeito escapar para frente e se pensar como fundador e construtor do Estado, sendo ele, ao contrário, compreendido dentro de uma racionalidade dialética que de certa forma requalifica os âmbitos nos quais o sujeito se forma e é compreendido, sem deixar que tudo seja abandonado a ele. Não por acaso, sua posição abrirá caminhos e concepções fundamentalmente antitéticas, que partem ora de um aspecto, ora de outro, e seguem em direções opostas e inconciliáveis.

### 3. A Cartografia do Espírito

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, figura central do idealismo alemão, desenvolveu uma relação complexa entre filosofia e geografia, que busca superar a configuração predominantemente geometrizarante do espaço abstrato moderno, em nome de uma reavaliação do elemento natural. Em sua obra, há uma tentativa de compreender integralmente a influência dos fatores espaciais e físicos no desenvolvimento histórico e cultural do planeta, influenciado decisivamente também pela obra do geógrafo Carl Ritter, que, durante suas viagens, especialmente no continente africano, tentou centralizar a relação entre o homem e o território, e da qual Hegel adota «a concepção geral da geografia como disciplina histórica»<sup>426</sup>. Suas reflexões específicas que ligam espírito e geografia assumem uma relevância fundamental no contexto da história universal e partem da noção preliminar de que a história humana é vista como um processo teleológico, voltado para a realização progressiva do Espírito Absoluto, que se manifesta, em particular, através das diferentes fases culturais e áreas geográficas do mundo, e sempre se encarna em uma particularidade específica que carrega o universal, segundo a ideia de que o que pertence ao caminho do espírito nunca é uma singularidade excêntrica e arbitrária, mas sempre se dá dentro de uma totalidade. Nesse contexto, a geografia não é apenas um pano de fundo passivo, mas um elemento ativo que interage com o desenvolvimento histórico do espírito humano. Sua narrativa descreve o movimento do espírito que vai do Oriente para o Ocidente, e configura-se, portanto, como um processo que reflete o progressivo surgimento da consciência e da liberdade, à semelhança do sol que, ao se levantar progressivamente na linha do horizonte, ilumina o planeta, movendo-se de leste para oeste. Nesse sentido, Hegel acredita que os eventos verdadeiramente significativos só podem acontecer na zona temperada, confirmando a antiga

---

<sup>426</sup> P. Rossi, *Storia universale e geografia in Hegel*, Sansoni, Firenze, 1975, p. 28.

posição aristotélica segundo a qual, somente quando a indigência é superada, o homem pode se voltar para coisas superiores; os climas extremos prendem seus habitantes à potência da natureza, que não permite o surgimento da liberdade. A história do espírito, em suma, corta a terra segundo uma linha imaginária que evita mover-se em direção aos polos, mantendo-se estritamente ligada à faixa temperada do planeta.

Hegel escreve que «a ligação entre o espírito do povo e a natureza é algo exterior. No entanto [...] não podemos deixar de considerá-la como o terreno onde o espírito se move»<sup>427</sup>. A fisionomia diferenciada dos continentes afeta, então, de maneira significativa a vida dos homens, mesmo sem que essa ligação seja considerada como um determinismo fechado; Hegel acredita, no entanto, que «essa ligação é uma base essencial e necessária»<sup>428</sup>. O espaço hegeliano é uma resposta à natureza hobbesiana, violenta e marcada por uma liberdade incapaz de produzir uma convivência autêntica; se, de fato, para Hobbes a natureza é negada pela razão civil – embora nunca silenciada para sempre, e a liberdade cessa onde surge a ordem da razão –, em Hegel, o movimento dialético permite pensar na liberdade que se emancipa do elemento natural, do qual, no entanto, não pode prescindir: é também graças à natureza que o espírito pode esculpir sua própria autonomia e independência<sup>429</sup>.

De qualquer modo, enquanto para Hobbes o objetivo é alienar a liberdade, para Hegel o objetivo é a própria liberdade, que durante a sua trajetória se move através de localizações geográficas segundo um plano de progressiva emancipação em relação à geografia. Por um lado, para Hegel, a natureza entra em uma relação não acidental com o espírito, e por outro lado essa relação

---

<sup>427</sup> Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di Giovanni Bonacina e Livio Schirollo, Laterza, Roma-Bari, 2003. p. 70.

<sup>428</sup> Ibid.

<sup>429</sup> Cfr. Ivi, p. 188.

nunca significa «espaço cheio pré-moderno»<sup>430</sup>, porque persiste um certo grau de superação da natureza, cada vez mais significativo, até a figura do Estado ético europeu, em que o elemento da liberdade se eleva acima dela, porque «o grau de dependência do homem em relação à natureza não é constante, nem a relação é unidirecional»<sup>431</sup>. Nesse sentido, não se deve considerar a natureza de forma inadequada ao seu papel, pois se é verdade que o «manso céu homérico» sem dúvida contribuiu para a graça de seus poemas, por outro lado, a mansidão de certas paisagens não é suficiente para «gerar poetas como Homero»<sup>432</sup>. A passagem para o Ocidente, começando pela Grécia antiga, marca uma etapa fundamental no desenvolvimento histórico do espírito, porque na Grécia se assiste ao nascimento do conceito de liberdade, segundo o qual o espírito se desperta, justamente por ser capaz de responder a «um estímulo proveniente da natureza»<sup>433</sup>, e esse estímulo está precisamente em mover a liberdade em seu surgimento. É nesse contexto que emergem a democracia e a filosofia, as cidades-estado independentes, à luz de uma paisagem fragmentada, do arquipélago, que favorece o desenvolvimento de um senso de autonomia e pluralismo, contraposto à uniformidade das grandes civilizações orientais, onde a enorme massa esmagadora da terra não permitia tal movimento. Seguindo o curso que vê o Oriente como a aurora do mundo e o Ocidente como a terra do movimento progressivo de realização da liberdade, a África é relegada ao ponto morto do espírito, onde a natureza não permite nenhum movimento. Nas civilizações orientais, como a antiga China e a Índia, o espírito ainda está aprisionado em formas de poder absoluto e teocracia, onde a individualidade é subordinada à unidade total do Estado ou da religião, e neste estágio inicial domina a estaticidade, o que se reflete em um ambiente geográfico e cultural

---

<sup>430</sup> C. Galli, *spazi politici*, p. 92.

<sup>431</sup> P. Rossi, *Storia universale e geografia in Hegel*, cit., p. 31.

<sup>432</sup> Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., p. 70.

<sup>433</sup> Ivi, p. 201.

que ainda não permite ao espírito encontrar sua pátria. A visão geográfica do filósofo alemão não parte de considerações de natureza meramente descritiva, mas está profundamente entrelaçada com seu sistema filosófico mais amplo, em particular com sua filosofia da história e claramente da dialética, à luz da qual Hegel não pode deixar de considerar a geografia, o ambiente natural, como um elemento fundamental na formação do espírito coletivo de um povo (*Volksgeist*), assim como no desenvolvimento da história universal; tanto é verdade que, em suas *Lições sobre a Filosofia da História*, toda a trajetória humana está ligada à existência de uma relação entre povos e lugares, entre o caminho do espírito que, em seu percurso, encontra a marca dos continentes, de sua morfologia e composição. O ambiente natural fornece as condições materiais que moldam o caráter e o percurso das civilizações, sem que isso se torne uma força determinista, mas é visto, em vez disso, como um momento que interage dialeticamente com a liberdade humana e com o desdobramento do espírito do mundo (*Weltgeist*); essa interação caminha misteriosamente com o idealismo do filósofo, e o mundo físico não resulta ser um mero pano de fundo passivo para a práxis, mas uma estratificação qualitativamente conotada que acompanha o movimento universal do espírito, gradualmente ancorado a alguns ambientes de referência particulares. Em relação a isso, Hegel coloca atenção no elemento talássico, que desde os gregos testemunha a atitude dinâmica das sociedades europeias como uma característica distintiva, oposta à fixidez das grandes civilizações orientais. Assim, o espaço hegeliano nunca é um espaço fechado e controlado pelo soberano, nunca é uma soberania que bloqueia a sociedade em seu interior de acordo com lógicas de contenção e de pura ordem que expurgam a liberdade por considerá-la perigosa. A qualificação espacial hegeliana é, em vez disso, uma totalidade dialeticamente concebida, em que à «má infinitude» das filosofias do primado do sujeito é contraposta a natureza ética do Estado, não como um momento que se opõe à sociedade natural, como em Hobbes, mas como o momento supremo em que a liberdade

encontra a sua correta articulação, através de várias figuras, e não é vista como oposta e inimiga da ordem estatal.

As implicações filosóficas da abordagem de Hegel à geografia são profundas. Ele desafia a ideia de que a geografia é simplesmente um pano de fundo para os eventos humanos, sustentando, em vez disso, que ela desempenha um papel ativo na formação da consciência histórica. Essa perspectiva se alinha com seu método dialético, que busca sintetizar os aspectos materiais e espirituais da existência humana. Além disso, o olhar geográfico de Hegel não deve ser visto isoladamente, mas como parte de sua análise histórica e cultural mais ampla. Em suas *Lições sobre a Filosofia da História*, a geografia é tanto uma restrição quanto uma facilitadora, fornecendo o material bruto para a autorrealização do espírito, que sem um "terreno" para dialetizar, não poderia existir. Toda essa abordagem, que insiste no nexo entre a realização do espírito e a geografia, faz do eurocentrismo o seu credo, e do *Ius publicum europaeum* a ordem mais adequada à disciplina do globo, porque a Europa – vista como o autêntico lugar onde o espírito se territorializa – torna-se a pátria da racionalidade do Estado, como o produto mais elevado da alma protestante, o ponto culminante do caminho humano. Nesse sentido, as contradições da espacialidade moderna encontram em Hegel, e em sua leitura, uma tentativa de não oposição estrutural entre sociedade e Estado, em nome de uma dialética histórica que não seja nem compressão da liberdade, ou seja, domínio da soberania sobre a vida, nem destruturação devido às pressões universalistas, especialmente na sua declinação kantiana de atrito entre ética e moral. Além disso, é importante ressaltar que, com Hegel, é precisamente a visão iluminista, ou seja, de avanço e desenvolvimento das civilizações individuais, que vem a cair, em nome de um corte qualitativo que é aplicado aos espaços globais, pelo qual a história universal não toca todos os lugares, excluindo assim que todos sejam palco da civilização. Nesse sentido, o eurocentrismo assume de fato uma centralidade fundamental, de um modo que

faz coincidir espírito e localização, qualidade do espaço e realização da liberdade; dessa forma, o mundo europeu «torna-se o primeiro verdadeiramente livre no sentido pleno do termo: afirmou pela primeira vez na história do mundo o caráter suprassensível e inteiramente espiritual da liberdade, a ponto de fazer dela uma «condição natural» do homem»<sup>434</sup>. Em relação a isso, o sujeito não é inteiramente submisso ao esquema ordenante, e não está simplesmente inserido no corpo da soberania depois de se despir previamente de sua liberdade; o homem está no universal particular do Estado, à luz de um reconhecimento do universal que está no próprio sujeito, ao qual o sujeito obedece e se conforma, respondendo assim, substancialmente, ao absoluto que carrega em si. Não se trata, para Hegel, de esvaziar o mundo natural e implantar a ordem artificial, mas de conservar e traduzir uma substância, presente também no sujeito, em um mundo histórico; o Bem, portanto, não se configura como mera segurança, «mas é, ao contrário, o dinamismo processual pelo qual o simples se reconhece no complexo»<sup>435</sup>.

A esse ponto, no entanto, é importante destacar uma dualidade ou ambiguidade que se move no discurso hegeliano. Se, por um lado, há a centralidade de um olhar geográfico que tenta restaurar a dignidade do dado natural, por outro, prevalece uma lógica cartográfica decisiva, visível justamente a partir de seu inabalável eurocentrismo. A terra, para Hegel, não é uma esfera, mas um mapa, e isso é claramente visível pelo fato de que, para o filósofo alemão, a história vai do Oriente ao Ocidente, como se esses fossem dois pontos em um mapa bidimensional. Aqui, há uma natureza moldada pelo desenho de um sujeito ordenante que projeta uma *imago mundi* prospectiva e subjetivista. O europeu olha o mundo a partir da centralidade prospectiva do

---

<sup>434</sup> M. Tanca, *Geografia e filosofia. Materiali di lavoro*, Franco Angeli, Milano, 2023, p. 72.

<sup>435</sup> C. Galli, *Forme della critica. Saggi di filosofia politica*, Il Mulino, Bologna, 2020, p. 81.

continente europeu, fazendo da racionalidade cartográfica o transcendental do movimento histórico. A terra não é então o conjunto tridimensional dos homens, como espaço de interação global, mas se torna uma paisagem seletiva e prospectiva, na qual algumas zonas de fato não têm nenhum valor. A Europa é, enfim, um lugar carregado de espírito que pode opor o mundo a si mesma e, a partir disso, fazer de si a mais alta imagem do mundo.

#### 4. Depois de Hegel

Na reflexão hegeliana, estão claramente presentes elementos que remetem explicitamente à importância das disposições geográficas em relação ao movimento do pensamento, vistas como suporte material do espírito, indispensável para o seu progresso, e é justamente por isso que sua visão veicula conteúdos contraditórios, que acabam sendo de natureza cartográfica e pertencentes ao domínio do desenho, e, portanto, seletivos e orientadores, não naturais. Nesse sentido, são particularmente relevantes as considerações que Hegel faz sobre a importância do elemento talássico como fator decisivo que impulsiona o homem a confrontar-se com o ilimitado. Agora, o que se destaca da análise hegeliana é que, em primeiro lugar, há uma diferença evidente entre os povos do mar e os povos da planície; enquanto estes últimos estão fixados ao solo e lidam com a dureza da terra e seus impedimentos, os homens do mar, por outro lado, são constantemente impulsionados a desafiar os limites: «o mar convida o homem à conquista, ao saque, mas também ao ganho e ao lucro»<sup>436</sup>. Nesse ponto, estabelece-se de fato uma relação entre o elemento marítimo, o ilimitado e o aumento das riquezas que anima a ação das populações marítimas. Também nos *Grundlinien der philosophie des Rechts*, no parágrafo 247, Hegel dedica uma análise à relação entre o mar e a indústria, entendida como o desejo do homem de ultrapassar os limites, impulsionado pelo

---

<sup>436</sup> Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., p. 79.

ilimitado do mar. Nesse sentido, Hegel vê como seria impossível entender as lógicas modernas apenas e exclusivamente partindo dos círculos fechados, das racionalidades geométricas ligadas à terra e à sua disciplina. O moderno é de fato Estado, mas também é expansão e colonização, comércio e conquista do globo, todos fenômenos que acompanham a contração e a definição perimetral. A força expansiva marítima é de fato um dos elementos que caracterizam, junto com o Estado, a maneira como o mundo europeu se impôs a todo o planeta. Assim, mundo industrial e vocação marítima co-pertencem, e daí as lógicas do capitalismo expansivo e tecnicizado. No contexto da filosofia hegeliana, essa dialética entre terra e mar, entre estabilidade e movimento, entre limite e ilimitado, é essencial para compreender tanto o desenvolvimento histórico quanto a maneira como o mundo europeu moldou as lógicas globais; as grandes explorações, a indústria e o colonialismo europeu levaram a uma reestruturação das relações de poder e das dinâmicas econômicas mundiais, lançando as bases para a moderna economia de mercado e o Estado-nação.

A herança de Hegel seguirá então em várias direções: de um lado, Marx insistirá na fratura interna à geometria estatal, que se articula conforme a luta entre as classes na própria sociedade. Portanto, o espaço moderno nunca está realmente à disposição do soberano, mas é administrado por ele em função de uma espacialidade econômica, que responde a lógicas de classe, lucro e exploração. Nesse sentido, o «universal particular» é visto como violência de uma parte sobre o todo, como um falso universal, e a expansão colonial não é senão a resposta automática às lógicas de superprodução e do capital, que necessitam de espaços econômicos subalternos para invadir e controlar; assim, as geometrias do moderno são totalmente rejeitadas. Em resumo, para Marx, se por um lado o capital necessita do espaço liso para que as mercadorias possam se mover e correr facilmente – nesse sentido, o mar é uma expansão e um fortalecimento das lógicas da terra –, ao mesmo tempo, esse complexo econômico se serve da política para criar desconexões espaciais secundárias,

derivadas, mas funcionais ao sistema, porque o capitalismo é obrigado a recriar hierarquias capazes de requalificar os espaços de acordo com modalidades fortemente desiguais, destinando assim o ilimitado às mercadorias, mas realocando os homens, os povos e as classes em uma fragmentação muito rígida e hierarquizada. Segundo essa ótica, a relação entre terra e mar é uma falsa questão, e o ponto é, ao invés disso, derrubar o espaço contraditório moderno, onde Estado e capital dominam, para instaurar um espaço harmônico global, também liso, certamente, mas sem desconexões políticas: o espaço administrado pelo comunismo mundial internacional.

Por outro lado, a importância do elemento geográfico logo se transforma em uma nova lógica de naturalização da relação do homem com a sociedade e a história, tornando-se uma forma de ler as dinâmicas históricas à luz dos vínculos radicais impostos pela geografia e pela morfologia dos territórios. É nesse contexto, ou seja, a partir da união entre a retomada da centralidade do elemento natural e a fundamental importância atribuída ao mar, que nascem, no território americano, as teorias geopolíticas, que, ao contrário da visão hegeliana – e ainda mais ao contrário da visão marxiana –, retornam à natureza não em uma dimensão dialética, mas para propor uma fixidez regular que limita a ação do homem e suas possibilidades à morfologia do solo e suas estrias<sup>437</sup>. Assim, a relação entre terra e mar é interpretada à luz de dinâmicas espaciais mais uma vez bidimensionais, embora não no sentido de um vazio a ser politizado, mas como natureza que obriga a política, o que, em última análise, significa o domínio do mapa sobre a política; como se o mundo,

---

<sup>437</sup> Sobre este tema: A. T. Mahan, *The Influence of Sea Power upon History, 1660–1783*, Little, Brown and Company, Boston, 1890; N. Spykman, *The Geography of the Peace*, Harcourt, New York, 1944; H. Mackinder, *Democratic Ideals and Reality: A Study in the Politics of Reconstruction*, Henry Holt and Company, New York, 1919; K. Haushofer, *Geopolitik des Pazifischen Ozeans*, Kurt Vowinckel Verlag, Berlin, 1924; G. Ratzel, *Politische Geographie*, Oldenbourg, München, 1897; B. Loyer, *Geopolítica: metodi e concetti*, UTET, Torino, 2020; I. E. Castro, *Geografia e Política: território, escalas de ação e instituições*, Bertrand Brasil, Rio de Janeiro, 2005.

enquanto mapa geográfico, fosse ao mesmo tempo um grande tabuleiro de xadrez em que as casas permanecem sempre as mesmas, sem permitir qualquer possibilidade de realmente mudar as relações entre os povos.

A teoria geopolítica representou uma das tentativas mais notórias, hoje até mesmo abusadas – e por isso mais carregadas de efeitos –, de repensar o espaço e suas lógicas globais. Enquanto, por um lado, os socialismos e o internacionalismo deslocam a atenção para as dinâmicas de classe internas ao Estado capitalista, e à luz dessas se explicam as dinâmicas globais; o pensamento geopolítico busca redescobrir, segundo seu entendimento, as leis que regulam a ação dos próprios Estados, independentemente da forma política que escolhem adotar. A geografia, em outras palavras, torna-se um vínculo inegociável, e nesse aspecto o pensamento geopolítico se conecta com a profundidade histórica, também ela ligada intrinsecamente a questões geográficas, ou melhor, é pensada justamente como determinada por elas, de maneira indiscutível. Em relação a isso, um Estado fascista, um comunista, uma potência agressiva ou uma democracia liberal têm inevitavelmente que lidar com os mesmos gargalos e os mesmos problemas, que têm sua origem em uma ideia de natureza geográfica como um vínculo perpétuo. Agora, dado que a geopolítica tem uma vocação totalmente geográfica, onde é a geografia que condiciona a política, ela tende, pelo menos inicialmente, a relativizar profundamente os vetores universalistas presentes na sociedade, que de fato tendem a forçar e deformar as geometrias políticas: economia, moral e técnica. Se, de fato, os liberais e os socialistas (teóricos e não reais) tendem a enfatizar dinâmicas universalistas, a geopolítica, ao contrário, lê essas como ideologias dos Estados a serem utilizadas em relação ao ambiente mundial e suas dinâmicas.

De qualquer forma, a entrada contundente dos EUA na história mundial, a partir de 1823 com a Doutrina Monroe, significou a divisão do espaço global em dois hemisférios equilibrados: Europa e Ocidente, uma divisão pela qual o

elemento oceânico sofre uma reescrita radical, não mais como espaço de domínio britânico, mas como um espaço dividido, interdito reciprocamente às respectivas potências europeias e americanas. Os EUA, com um ato unilateral, declararam que o espaço ocidental não estava mais aberto à colonização europeia, e que qualquer ato nesse sentido seria visto como um ato abertamente hostil aos Estados Unidos. Tanto é que a Doutrina Monroe nasceu concretamente contra a Santa Aliança sancionada entre Áustria, Rússia e Prússia, que buscava espaços na América do Sul e no Alasca.

No plano filosófico, em sentido amplo, a Doutrina Monroe reflete um princípio de soberania nacional, certamente, mas projetada em um espaço de ação que não coincide com o perímetro do Estado, mas segue lógicas regionais muito amplas; é um ato, sancionado motu proprio, contra a agressividade europeia, e representa o primeiro verdadeiro desafio concreto à construção espacial europeia, e assim fragiliza a ideia de espaço global europeu, porque fecha uma parte, selando-a e declarando-a interdita às interferências do velho continente: o poderoso eurocentrismo com sua organização planetária começa a entrar em crise. Quando, em 1904, o presidente Theodore Roosevelt acrescentou o famoso "corolário Roosevelt", afirmando que os Estados Unidos tinham o direito de intervir nos países latino-americanos em caso de «má conduta crônica dos governos», ele não fazia nada além de sancionar um fato: a divisão do globo em dois hemisférios, ambos autônomos, dos quais o ocidental estava sob a hegemonia direta dos EUA.

##### 5. As *Northwest Ordinances* e a fronteira

James Fenimore Cooper, nascido em 1789, no mesmo ano da Revolução na França, foi um célebre escritor norte-americano, considerado um dos primeiros grandes romancistas americanos. Era filho de William Cooper, um juiz e membro do Congresso dos Estados Unidos, e de Elizabeth Fenimore Cooper.

Junto com a família, mudou-se para Cooperstown, no estado de Nova York, uma cidade fundada por seu pai, cujo ambiente de fronteira influenciaria profundamente suas futuras obras literárias. Ele é lembrado principalmente como autor do romance *O Último dos Moicanos*, publicado em 1826 e ambientado em 1757, durante a guerra franco-indígena, que opôs franceses e seus aliados nativos americanos contra os ingleses e seus colonos americanos. A trama segue as aventuras de Hawkeye, o moicano Chingachgook e seu filho Uncas, que buscam proteger as filhas do coronel Munro, Cora e Alice, durante uma perigosa jornada pela natureza selvagem, na qual enfrentam perigos naturais, a violenta inimizade das tribos nativas aliadas dos franceses, e a traição de Magua, um nativo huron que busca sua própria vingança pessoal. A escrita de Cooper é permeada por um profundo senso de perda, e a figura de Uncas, como o último representante de sua tribo, simboliza o fim inexorável de um modo de vida, que se põe para sempre, e com isso se narra o destino trágico das tribos nativas, em grande parte destruídas ou assimiladas pelo avanço triunfante da civilização branca. As primeiras palavras com que o romance começa: «era uma característica das guerras coloniais da América do Norte que se devesse enfrentar as fadigas e os perigos da floresta virgem antes das forças inimigas»<sup>438</sup>, deixam claro o papel decisivo desempenhado pela majestosa natureza americana, que assume um papel fundamental em toda a história, sem nunca ser rebaixada ao papel de mera cenografia. Nesse sentido, o avanço das armas dos colonos brancos, juntamente com sua tecnologia, a ferrovia, a língua, o progresso – em nome do que será chamado *Manifest Destiny* –: a vontade de Deus caminha com os colonos e rejeita os nativos para um mundo ultrapassado e moribundo. Mas antes mesmo de os brancos avançarem armados, empurrando-se cada vez mais para o oeste, compreendeu-se que era preciso controlar a terra. Entre 1784 e 1787, foram aprovadas três leis,

---

<sup>438</sup> F. Cooper, *L'ultimo dei mohicani*, traduzione di Fernanda Pivano, Mondadori, Milano, 1995, p. 7.

fortemente defendidas pelo Presidente Jefferson, conhecidas como *Northwest Ordinances*, que prepararam, de fato, toda a subsequente expansão às custas daqueles que foram batizados como índios americanos. As *Northwest Ordinances*, em particular a de 1785 e a ordenança de 1787, foram atos legislativos fundamentais para a organização e administração dos territórios do *Northwest Territory* dos Estados Unidos, uma vasta área que abrangia o atual Ohio, Indiana, Illinois, Michigan, Wisconsin e parte de Minnesota. Esses atos não apenas estabeleceram as modalidades de governo e admissão de novos estados dentro da União, mas também introduziram um sistema de levantamento topográfico inovador e sistemático que teria um impacto duradouro no desenvolvimento do território americano. Este método previa um sistema de levantamento topográfico muito preciso, que se tornou a base para a distribuição das terras públicas nos Estados Unidos, no qual o território foi subdividido em uma grade de retângulos, criando um modelo ordenado e regular, de modo a permitir uma subdivisão e uma gestão eficaz das terras. Cada lote era um quadrado de 6 milhas de lado (aproximadamente 9,7 km), subdividido em 36 seções de 1 milha de lado (aproximadamente 1,6 km), e cada seção continha 640 acres (aproximadamente 2,6 km<sup>2</sup>). O ponto de partida do levantamento era um ponto meridiano e paralelo de referência, a partir do qual se desenvolvia toda a grade, permitindo uma padronização ordenada do território subdividido em partes iguais. A Ordinance de 1787 estabeleceu, além disso, um quadro político para o Northwest Territory, mas não se concentrou tanto nos levantamentos topográficos quanto na governança e na admissão de novos estados, adicionando uma componente fundamental, pois completava a Ordinance de 1785 ao assegurar que os novos territórios tivessem um governo ordenado e democrático, promovendo a distribuição ordenada das terras levantadas. A subdivisão regular das terras facilitou o assentamento e o desenvolvimento agrícola, industrial e urbano. As subdivisões e seções permitiram uma gestão e uma venda mais eficientes das terras públicas, e

permitiram um plano de construção e assentamento para as escolas públicas que lançou as bases para o sistema de ensino público nos Estados Unidos. Tal abordagem, de fato, contribuiu para promover a educação nas novas comunidades e promoveu uma homogeneização da língua, apesar da presença de comunidades pertencentes a etnias e tradições culturais tão diferentes. Um projeto como esse representou um dos primeiros exemplos de planejamento territorial científico e sistemático, que facilitou a colonização, o assentamento e a formação de novas comunidades e estados, «tratava-se de um trabalho incrível de reinvenção cartográfica do país: a aplicação obstinada de uma superestrutura ordenada sobre o que ainda era um território caracterizado por terras contestadas e fronteiras incertas»<sup>439</sup>. Racionalizar dessa maneira o território, proceder a uma padronização tão rigorosa permitiu uma sinergia poderosíssima entre pequenos proprietários e sistema econômico, pois a grade imaginária lançada sobre a terra transformou-se em um extraordinário motor capaz de impulsionar ao máximo o direito de propriedade da terra, que em pouquíssimo tempo se tornou a verdadeira estrutura que guiou os homens na conquista do vasto novo mundo. É claro que um projeto desse tipo alienou as terras dos nativos muito antes que a expropriação propriamente dita ocorresse. A grade dos topógrafos tornou-se uma rede na qual as populações nômades, que seguiam as trilhas dos bisontes, acabaram por tropeçar, invadindo continuamente territórios agora reivindicados por outros graças a um título de propriedade. O mundo dos nativos era marcado por uma relação significativa com os lugares, que continham em si relações visíveis e invisíveis com a esfera do sagrado e dos antepassados, algo obviamente sem qualquer valor para os levantamentos cartográficos. Assim, o que escreveu Matthew Edney sobre o Império Britânico na Índia pode ser tomado como um esquema válido, pois as modalidades foram, em sua maioria, bastante semelhantes em todos os lugares:

---

<sup>439</sup> J. Vincent, *Oltre misura*, cit., p. 194.

«o império existe porque pode ser representado em papel; o significado do império é transcrito em cada mapa»<sup>440</sup>.

## 6. Talassocracias e leituras schmittianas

O ano crucial para a história americana é 1890, que marca a definitiva conquista do Oeste e, portanto, a extinção da fronteira terrestre interna. Do ponto de vista econômico, a conquista do Oeste e o subsequente fechamento da fronteira em 1890 representaram uma transformação significativa, visto que a expansão até a Califórnia havia proporcionado acesso a vastos territórios ricos em recursos naturais, incluindo minerais, ouro, madeira e terras agrícolas férteis. Isso contribuiu para o crescimento econômico dos Estados Unidos, transformando-os rapidamente em uma potência industrial de primeira ordem. Com o fechamento da fronteira, de fato, a atenção econômica se voltou para a industrialização e modernização das infraestruturas internas, como a construção de ferrovias, a expansão das cidades e o aumento da produção. Além disso, os Estados Unidos começaram a olhar além de suas próprias fronteiras, incrementando o comércio internacional e expandindo significativamente sua influência econômica global, ao que se seguiu uma política cada vez mais dominante e presente no hemisfério ocidental. O fim do movimento para o oeste coincidiu também com uma maior atenção à política externa: foi iniciado assim um processo de expansão e controle, primeiramente no Caribe e no Pacífico, e a aquisição de territórios como o Havaí, Porto Rico e as Filipinas marcou o início de um novo capítulo na história planetária.

Agora, o primeiro império talassocrático planetário, anterior ao dos Estados Unidos, foi certamente o britânico, que fez do domínio dos mares o signo e o motor de sua grandeza. Carl Schmitt, em *Land und Meer*, fala da

---

<sup>440</sup> M. H. Edney, *Mapping an Empire: The Geographical Construction of British India: 1765-1843*, Chicago University Press, Chicago, 1997, p. 2.

especificidade do mundo eurocêntrico e de seu ordenamento jurídico do *Ius publicum europaeum*, como fruto do encontro entre as lógicas continentais de terra, ligadas à fronteira, e as lógicas marítimas do ilimitado. Essa revolução espacial planetária – ocorrida com o encontro entre terra e mar – destinou as potências continentais a uma política de equilíbrio na Europa, enquanto transformava a Inglaterra, de uma ilha periférica europeia, na potência dominante dos mares e do globo. A terra para Schmitt é sempre «Justissima tellus», como escreveu Virgílio, e é lida e pensada por Schmitt como princípio de ordem, como aquilo que carrega em seu seio *ein inneres Maß*, uma medida interna<sup>441</sup>; e que permite, por isso, uma medida das coisas. Diferente do mar livre e anômico, que em suas vastas extensões de ondas não permite fronteira ou divisão, e onde tudo se mistura com tudo. A história do mundo, em *Land und Meer* primeiro e em *O nomos da terra* depois, é lida a partir de símbolos míticos e ancestrais que se tornam forças concretas e históricas; é a história da luta das potências marítimas contra as potências terrestres, e das potências terrestres contra as potências marítimas, como o próprio Carl Schmitt escreve, parafraseando, provavelmente, o lema marxista bem mais célebre «a história de toda a sociedade até agora, é a história das lutas de classe»<sup>442</sup>. O conflito, portanto, é transposto de um plano interno aos Estados para um externo, em busca daquela relação entre elemento e ação do homem que teria fundamentado práticas e civilizações tão diferentes e, ainda assim, de alguma forma, complementares. *Land und Meer*, que Nicolaus Sombart definiu como «seu livro mais belo, e, estou certo, também o mais importante»<sup>443</sup>, e que deveria ser lido como uma ponte entre os *Escritos sobre Hobbes* e *O*

---

<sup>441</sup> C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., p. 19.

<sup>442</sup> K. Marx – F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, con testo originale a fronte, trad. it. di A. Labriola, Mursia, Milano, 1973, pag. 21.

<sup>443</sup> N. Sombart, *Passeggiate con Carl Schmitt*, trad. it. di M. G. Sarnizzi, *Ogni uomo è tutti gli uomini* Edizioni, Bologna, 2015, pag. 21.

*Ordenamento dos Grandes Espaços no Direito Internacional* de um lado, e *O Nomos da terra* do outro, reflete a grande influência que o texto do americano Mahan, *The Influence of Sea Power upon History*, exerceu sobre seu pensamento. A antiga ilha britânica, que havia iniciado a imensa revolução espacial ao decidir-se pelo mar após deter a invencível armada espanhola de Felipe II – e assim estabelecendo uma hegemonia indiscutível sobre os mares – passa o bastão para os Estados Unidos como nova potência talássica planetária, através de uma transição progressiva que começa com a Doutrina Monroe e, prosseguindo com a Doutrina Roosevelt e a Doutrina Stimson, traça um itinerário que vai de uma razão defensiva para uma abordagem cada vez mais abertamente ofensiva e universalista.

A apropriação do elemento marinho pelo controle das rotas, no entanto, não parece mais estar em equilíbrio com o direito territorial, como esteve durante a construção da grande arquitetura europeia. O grande compromisso entre os elementos, historicamente consolidado no *Jus Publicum Europaeum*, estava acabado, varrido junto com o velho mundo. A *finis Europae* estava completa e o que se abria era o mundo atlântico: antieuropeu por constituição.

Quando Schmitt escreve *Land und Meer* e pensa essa contraposição político-elemental alimentada por elementos míticos, ele apresenta a história do mundo como uma luta entre a poderosa baleia, o Leviatã, e Beemote, um gigante animal terrestre imaginado como um touro ou um elefante; tornando-se o ponto de partida para a elaboração de um discurso que tentaria convergir todas as estradas, constituindo uma espécie de quadro geral. A importância política da ilha de Creta nasceu de viagens e guerras de povos marítimos, assim como Atenas triunfou em Salamina contra o enorme poder terrestre persa. O império romano, por sua vez, destruiu o poder marítimo fenício, que de Tiro e Sidom controlava as rotas no Mediterrâneo, até a destruição de Cartago, tão desejada por Catão. Durante a Idade Média, o império terrestre de Carlos Magno havia suprimido a importância do mar – em um contexto que via o

Mediterrâneo dividido em dois pelos árabes, segundo a leitura de Henry Pirenne –; e ao longo de toda a Idade Média, a Europa tornou-se desprovida do elemento marítimo, assumindo a forma de um enorme continente completamente isolado. Schmitt reconhece que, originalmente, a ordem reconhecida pelos homens era terrestre, fundada no *Landnahme*, a ocupação da terra, a apropriação de um espaço e a determinação de fronteiras traçadas na própria terra. O solo sobre o qual se podem traçar ordens e fronteiras é o guardião do direito, pois acolhe em si as linhas traçadas pelos homens, como os sulcos escavados pelo arado que marcam sua passagem. Em relação a essa ordenação, no mundo medieval, o mar era sempre considerado algo estranho e ameaçador, intrinsecamente anômico e hostil; era algo juridicamente amorfo, refratário a qualquer apropriação ou propriedade: um lugar desconhecido e assustador. Em comparação a tudo isso, o Império Britânico desempenhou o enorme papel histórico de conceber o oceano como se fosse sua própria terra, apropriando-se, portanto, do elemento marinho e realizando assim a maior revolução espacial (*Raumrevolution*) que a humanidade já viu. Um povo de pastores que vendia lã nos mercados de Flandres transformou-se nos senhores indiscutíveis do mar,

foi uma transformação fundamental da própria essência histórico-política da ilha, e consistia no fato de que a terra, agora, era vista apenas a partir do mar, enquanto a ilha se transformava, de um fragmento destacado do continente, em uma parte do mar, em um navio, ou, mais ainda, em um peixe<sup>444</sup>.

Para tal povo, o continente não era mais a terra como sempre fora percebida e sentida pelos habitantes do continente; o mar perdia aquele caráter ameaçador que os séculos medievais haviam construído para ele e tornava-se um espaço infinito de possibilidades, sem limites, sem fronteiras ou alfândegas. Assim, é a

---

<sup>444</sup> C. Schmitt, *Terra e mare*, cit., pag. 95.

terra que é redimensionada, tornando-se uma série de pontos de apoio ao longo de vastas extensões de água. Tudo isso acontece nos mesmos anos em que o geocentrismo perdia terreno no campo astronômico, a partir das posições de Tycho Brahe, que afirmava que o céu era livre e aberto para a corrida dos planetas em todas as direções: por analogia, a relação entre terra e mar seguia o mesmo destino. O mar, portanto, assim como o céu, tornava-se o elemento da liberdade e da "corrida", sulcado por navios mercantes e corsários, que tanto contribuíram para a grandeza da coroa inglesa. «Es mi barco mi tesoro, es mi Dios la libertad, mi ley la fuerza y el viento, mi única patria la mar», soa o refrão da *Canción del Pirata*, ironicamente escrita por um espanhol, José de Espronceda. Após a carta de corso obtida da rainha Elizabeth I, o corsário torna-se uma figura-chave para o declínio do poder espanhol e para a conquista britânica da supremacia nos mares. Basta pensar no pirata Henry Morgan, que após receber o título de Sir da coroa por méritos militares, torna-se um grande proprietário de plantações, chegando a ser nomeado vice-governador da Jamaica por Carlos II Stuart. A conquista dos mares pela Inglaterra mudou completamente o estatuto do elemento mar e, assim, os oceanos foram libertados das lógicas da terra, e foi-lhes impresso o caráter da liberdade incondicional. Isso não foi um acontecimento qualquer, mas algo que, carregado de consequências, alterou profundamente a história do mundo; porque, uma vez que se dedicou a uma existência marítima, a Inglaterra teve que modificar todas as suas relações com os outros Estados europeus, com base em uma nova concepção de espaço, que assumia cada vez mais a forma de um compromisso, segundo o qual à coroa inglesa cabia o mar infinito, enquanto às potências continentais cabiam porções de terra fechadas no continente. Dessa forma, «todos os parâmetros e as proporções da política inglesa tornaram-se incomparáveis e incompatíveis com os de qualquer outro país europeu»<sup>445</sup>. Um

---

<sup>445</sup> Ivi, p. 97.

ordenamento terrestre não era mais concebível para um país dedicado ao mar, que se via refletido na liberdade do elemento líquido, sem fronteiras, não sujeito a lógicas de partição e continuidade territorial tão caras ao continente. E assim, enquanto em terra firme a divisão do espaço envolvia uma dezena de Estados, o mar era apenas inglês, isento de fronteiras nacionais e não sujeito a disputas sobre qualquer soberania territorial. Dessa forma, para Schmitt, a velha ordem cede lugar à moderna, construída precisamente sobre o equilíbrio entre potências no continente e o domínio britânico sobre o mar. Em outras palavras, Schmitt mostra aqui como a gênese do moderno não se esgota no Estado; o produto da racionalidade moderna não é, de fato, unicamente a figura do Leviatã, o que daria uma imagem reducionista e, no fim das contas, simplista e distorcida da modernidade. O moderno deve ser compreendido como uma síntese complexa de lógicas terrestres e marítimas que constroem a ideia de espaço moderno como ponto de equilíbrio entre lógicas do ilimitado, refratárias à ordem, e lógicas de terra, delimitadoras e ordenadoras. Assim, a Idade Média chega ao seu fim definitivo. A Inglaterra representou, em relação ao direito territorial continental, a potência dinâmica do negativo que permitiu uma extraordinária síntese histórica: o nascimento do direito global moderno. Um direito que também conhece o mar e se estrutura como um compromisso entre lógicas terrestres e lógicas marítimas; de um lado, os países continentais que insistem em fronteiras claras, traçadas e defendidas com exércitos; do outro, a Inglaterra que domina os mares sem fronteiras, ao longo de rotas marítimas que cortam o globo, unindo-o e atravessando-o. Nascia assim, para Schmitt, o *Jus publicum europaeum*. Além disso, com o Tratado de Utrecht de 1713, essa ordem se consolida definitivamente; a pirataria é banida – por não ser mais útil à conquista britânica da hegemonia sobre os oceanos – e a síntese de terra e mar encontra sua forma completa.

A decisão pelo mar, além disso, segundo Schmitt, permite à Inglaterra operar uma revolução industrial, tendo adotado uma *forma mentis* estruturada

em torno do conceito de ilimitado que o mar traz consigo. Nesse sentido, a transformação orientada pela indústria não teria sido possível sem uma revolução espacial prévia, no sentido da ruptura do limite, e em relação a isso, a Inglaterra «tornou-se o veículo da mudança espacial em direção a um novo *nomos* da terra, e até mesmo – potencialmente – o campo em que se verificaria o próximo salto na perda total de lugar da técnica moderna»<sup>446</sup>. Para Carl Schmitt, de fato, apenas um povo decidido pelo ilimitado pode iniciar uma transformação industrial radical da terra, voltada para a ilimitabilidade produtiva, neste caso, «Schmitt fala, a propósito dessa transição, de um verdadeiro e próprio desencadeamento da técnica, que é colocada em condições de desenvolver todo o seu poder apenas em contato com o elemento marítimo, representado pelas grandes distâncias do oceano»<sup>447</sup>. A ausência de limites conduz à produção industrial, como um não-lugar de um crescimento sem fim; nasce a possibilidade concreta de operar uma produção infinita, algo que necessita de uma ruptura a montante do próprio conceito de limite: a existência de uma potência marítima não se mede na articulação dos *finis*, das fronteiras, mas se move e se pensa na ausência delas. «Mar livre e mercado mundial livre se uniram em uma ideia de liberdade da qual somente a Inglaterra poderia ser a portadora e guardiã»<sup>448</sup>; mas antes mesmo disso, «a grande potência marítima tornou-se ao mesmo tempo a grande potência industrial»<sup>449</sup>.

Seria, portanto, impossível que tal revolução ocorresse, por exemplo, na Espanha, visto que a Espanha, mesmo quando possuía uma supremacia efetiva sobre os mares, nunca foi capaz de pensar o mar como algo diferente da terra;

---

<sup>446</sup> C. Schmitt, *Il Nomos della terra*, cit., p. 215.

<sup>447</sup> E. Castrucci, *Nomos e guerra. Glosse al Nomos della terra di Carl Schmitt*, La scuola di Pitagora editrice, Napoli, 2011, p. 27.

<sup>448</sup> C. Schmitt, *Terra e mare*, cit., pag. 99.

<sup>449</sup> Ivi, p. 100.

buscando, em vez disso, replicar nas vastas extensões oceânicas o modelo divisório terrestre e aplicar ao infinito as regras que regem o que se encontra na terra firme. Havia, assim, na base dessa incapacidade de perceber o verdadeiro potencial revolucionário dos oceanos, uma incapacidade de pensar na ausência de limites, o que relegou a Espanha a um papel secundário no teatro da história. O primeiro alto-forno, a primeira siderúrgica ou o primeiro tear mecânico são todas máquinas industriais que surgiram justamente na Inglaterra; onde o conceito de produção não tinha qualquer relação de restrição, e dominava a figura do ilimitado.

A esse respeito, Schmitt se considera um continuador da intuição hegeliana presente no parágrafo 247 dos *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, e o diz abertamente em uma nota marginal em *Land und Meer*, segundo a qual o filósofo de Stuttgart aludiu à relação entre a indústria e o mar, escrevendo que «assim como o princípio da vida familiar está condicionado pela terra, por posses estáveis, também para a indústria o elemento natural que a impulsiona para fora é o mar». Contudo, para ser rigoroso, é muito significativo que Schmitt omita o que Hegel escreve a seguir, ou seja, que «assim, graças a esse máximo meio de conexão, ela traz terras distantes para a relação de comércio, de uma relação jurídica que introduz o contrato, no qual o comércio se encontra ao mesmo tempo com o máximo meio de civilização, e o comércio encontra o seu significado histórico mundial». Ou seja, Hegel lê o papel do mar dentro de um esquema dialético que abre para uma conexão ampliada, e é justamente esse o seu sentido e a sua razão histórica. Nesse contexto, em Hegel, o discurso não tem uma natureza ordenadora, mas sim possui uma *ratio* que é de superação de uma determinada sociedade, segundo um modelo integrativo e dialético, em que o conceito essencial é justamente o de superação, obviamente entendido em sentido dialético<sup>450</sup>. «Dessa forma, a revolução industrial transformou os filhos do mar, nascidos diretamente do

---

<sup>450</sup> Cfr., G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., pp. 189-190.

elemento marinho, em construtores de máquinas e operadores de máquinas»<sup>451</sup>. A produção assume assim um papel primordial, o que, para Schmitt, mostraria como o capitalismo surge da existência marítima, da qual conserva a forma da ilimitabilidade. A questão é que esse equilíbrio se rompe com o fim do *Jus publicum europaeum*, e o compromisso entre o mar e a terra, entre o Império Britânico e os Estados continentais, se desfaz, marcando o ponto decisivo da *finis Europae*, do velho continente que desmorona junto com o antigo *nomos*.

*Jus publicum europaeum* e Estado vivem juntos, e o fim de um corresponde ao declínio do outro. O Estado, para Schmitt, nasce a partir de uma concepção do espaço global que pressupõe uma diferença qualitativa, sobre a qual se inscreve uma delimitação entre forças soberanas europeias e espaços livres. A Europa e os territórios extraeuropeus insistiam nessa diferença que justificava a razão de ambos. Não faria sentido, portanto, nessa ótica, para Schmitt, a existência de Estados não europeus; e quando, com a Conferência de Berlim sobre o Congo em 1885, eles começam a existir, o Estado começa inexoravelmente a decair. Emergeriam, ao final da trajetória da modernidade, forças universalizantes caracterizadas por uma espacialidade ilimitada, como a técnica e a economia, que rompem internamente qualquer organização fechada do espaço; a isso se liga a difusão em escala planetária de um conceito vazio de Estado, pensado como pura forma, completamente esvaziado e tecnicizado. Isso pode parecer um paradoxo: como poderia uma força que destrói o Estado e as fronteiras permitir uma extensão indefinida do próprio conceito de Estado? Para Schmitt, os dois fenômenos estão interligados e ocorrem simultaneamente, como um código enlouquecido; o Estado perde valor histórico justamente ao se universalizar, replicando-se infinitamente e, assim, perdendo a razão de sua origem concreta.

O fim do *Jus publicum europaeum* exige, portanto, com base nessa leitura, uma difusão universal do Estado, em um espaço liso, não mais diferenciado,

---

<sup>451</sup> Ivi, p. 102.

que não prevê mais nenhuma diferença de cunho qualitativo. A espacialização geométrica do mundo moderno, da qual o Estado é a mais perfeita exemplificação, chega ao fim, dando lugar a forças refratárias a qualquer delimitação espacial, que se aproveitam, no entanto, da extensão global da própria estatalidade para atacar o nexo inseparável entre terra e direito. Assim, para Schmitt, a crise do eurocentrismo e o conseqüente declínio do mundo espiritual europeu são claramente visíveis nos tratados que seguiram ao fim da Primeira Guerra Mundial. Esse declínio tem um caráter evidente no fato de que o Tratado de Paris de 1919 resulta ser simplesmente uma arma jurídica dos vencedores contra os vencidos, sem nenhuma base em um ordenamento concreto. A própria Sociedade das Nações é vista como um aparato técnico que permite aos vencedores do primeiro conflito impor um *status quo* internacional criminalizante em relação aos derrotados. Perde-se totalmente de vista, para Schmitt, um ordenamento de tipo espacial; substituído não por um *nomos* novo que possa ocupar seu lugar, mas por um vazio normativismo internacional incapaz de pensar o direito. Esse conceito, para Schmitt intrinsecamente anômico, é, portanto, consequência tanto do fim do papel central europeu em questões de direito internacional quanto da ascensão simultânea da potência estadunidense. O mundo atlântico é, de fato, visto, a partir dessa ótica, como profundamente não europeu, ou seja, não autenticamente jurídico; moralizante e discriminatório em relação a um Estado soberano que recorre ao uso da guerra e se pensa como princípio ordenante.

## 7. O Hemisfério Ocidental e a Europa

Por que essa transição é de importância capital para Schmitt? A questão que assume uma relevância particular neste discurso está ligada ao fato de que a ascensão britânica, portadora de um modelo não terrestre, marcado pelo "ilimitado", refratário a divisões espaciais, representou uma etapa fundamental

no processo de neutralização da política e, portanto, na tecnicização do Estado. Justamente porque tudo o que é marinho, não estando inscrito em um solo, não possui nenhum enraizamento espacial. Começava a se consolidar, em suma, uma concepção desterritorializada das sociedades humanas, e, conseqüentemente, promovia-se, através do universalismo subjacente a essa posição, um ataque ao político, entendido como a força que opera distinções entre dentro e fora. Isso, porém, não ocorreu imediatamente; foi necessário um longo processo, já que, do século XVI até o século XIX, houve o grande compromisso entre terra e mar, e somente com o fim deste as lógicas do ilimitado teriam então prevalecido em toda a sua força. Schmitt concentra cada vez mais sua atenção nos Estados Unidos e em suas políticas e doutrinas espaciais que começam, a partir dos primeiros anos do século XIX, a produzir uma imagem do mundo "inimiga" em relação à europeia, fundada no eurocentrismo; e totalmente alheia ao compromisso entre terra e mar. O nascimento do conceito de Ocidente reside justamente na delimitação de um hemisfério – o americano-ocidental – que existe como espaço distinto da Europa e de seus projetos de ingerência e divisão de territórios estrangeiros.

A partir da Doutrina Monroe, de 1823, da qual John Quincy Adams foi o principal inspirador, no solo americano começa a enraizar-se a ideia dos dois hemisférios, que recebem o nome de hemisfério ocidental (Estados Unidos) em oposição ao hemisfério europeu. «Em virtude da liberdade e da independência que os continentes americanos conquistaram e conservaram, doravante eles não devem mais ser considerados como sujeitos de uma futura colonização pelas potências europeias»<sup>452</sup>. Schmitt relata, a esse respeito, o papel decisivo desempenhado por Thomas Jefferson na difusão de tal estrutura teórica e

---

<sup>452</sup> Discurso de James Monroe ao Congresso em dezembro de 1823, citado em *Lo sviluppo politico dell'Europa e dell'America* in *I Propilei*, Vol. VIII, a cura di Golo Mann, trad. it. Silvano Daniele, Arnoldo Mondadori editore, Milano, 1980, p. 472.

operacional, antes mesmo que a própria Doutrina Monroe ganhasse vida<sup>453</sup>. Nesse sentido, é interessante notar como o próprio Jefferson, por um lado, favoreceu a padronização interna do solo americano, e, por outro, trabalhou para que o espaço europeu fosse globalmente limitado pelo nascimento de um hemisfério ocidental capaz de restringi-lo, bloqueando seu acesso aos territórios americanos. Em um ensaio particularmente indicativo de 1943, *Mutamento di struttura del diritto internazionale*, Schmitt tenta traçar uma história do hemisfério ocidental, desde o seu surgimento até todas as variações semânticas que foi adquirindo ao longo do tempo, até a Segunda Guerra Mundial. A ideia de Schmitt é que, a partir de Jefferson, e antes de interpretações posteriores mais agressivas da Doutrina Monroe, a teoria dos dois hemisférios tinha a razão de ser de uma "linha de quarentena", que deveria dividir o mundo saudável do mundo doente, o mundo livre das velhas e agressivas monarquias europeias. Essa posição merece uma atenção particular, pois revela em toda a sua força a diferença radical entre Inglaterra e Estados Unidos. Enquanto o Império Britânico se constrói a partir da tomada dos *key*

---

<sup>453</sup> Thomas Jefferson, considerado um dos pais fundadores dos Estados Unidos, propõe, segundo Schmitt, uma "linha de autoisolamento". O próprio Schmitt cita duas declarações de Jefferson, uma de 2 de janeiro de 1812 e outra de 4 de agosto de 1820, que ele considera particularmente significativas. Na declaração de janeiro de 1812, Jefferson afirma: «se a nossa força nos permitir impor a lei em nosso hemisfério, ela deverá fazer com que o Meridiano que passa pelo meio do Oceano Atlântico represente a linha de demarcação entre a paz e a guerra». E na declaração de 1820, acrescenta: «chegará em breve o dia em que exigiremos, de maneira adequada, um Meridiano de divisão através do oceano que separe os dois hemisférios, uma linha além da qual nunca mais deverá ser ouvido um disparo europeu, assim como nunca mais se ouvirá um disparo americano do outro lado». Para Schmitt, isso representa a pretensão de Jefferson de criar um novo *nomos* que gira em torno da distinção entre o "mundo da paz" e o "mundo da guerra", em uma espécie de *amity-lines* invertidas. É fácil identificar na base da ideia de Jefferson o ideal puritano da terra prometida habitada pelos eleitos, em contraposição ao velho mundo corrompido e destinado à ruína. Nesse sentido, os dois hemisférios devem ser vistos como mundos fechados e não comunicantes, sob o signo de uma separação nesta terra da *civitas Dei* da *civitas diaboli*. O texto das declarações de Jefferson é citado em C. Schmitt, *Mutamento di struttura del diritto internazionale*, in Id., *Stato, grande spazio, nomos*, ed. italiana curata da Giovanni Gurisatti, Adelphi, Milano, 2015, pp. 228-229.

*points* estratégicos, para poder dominar as rotas de comércio marítimo globais; os Estados Unidos baseiam seu poder no conceito não tanto de *way*, mas sim de hemisfério, ou seja, de espaço contínuo e homogêneo.

O conceito de hemisfério é, de fato, um conceito "fechado", que se baseia na continuidade terrâneo-oceânica e, *de facto*, supera a abertura britânica que estava ligada ao conceito de rota marítima, e que, justamente por isso, era completamente diferente do conceito de continuidade espacial. Surge assim um conceito que transcende o de Estado e avança na direção de «um grande espaço no sentido jurídico-internacional do termo»<sup>454</sup>; partindo de uma necessidade de autodefesa que se ligava a um sentimento de superioridade, de comunidade calvinista dos santos, em relação à Europa corrompida e decadente. A partir disso, nascia uma nova terra, entendida no sentido de "terra prometida", que sancionava a distinção entre os salvos e os corrompidos, entre a velha Europa doente e o "novo mundo" livre dos vícios do velho continente. Como pano de fundo e propulsor de tudo isso, atuava o conceito de "povo eleito", ao qual, assim como aconteceu com os judeus no Antigo Testamento, Deus dá uma pátria para permitir seu crescimento e prosperidade material; assim, os Puritanos, nascidos no seio do calvinismo, aplicaram uma espécie de analogia histórica entre os acontecimentos ligados ao conflito entre judeus e cananeus – como no livro de Josué – e a expansão e prosperidade da comunidade puritana. Tudo isso conferirá uma legitimidade absoluta ao direito sobre a terra, que justificará até mesmo os meios mais cruéis, incluindo o extermínio dos nativos americanos.

Com base nesse fundamento, que a América seja "livre" não significa mais o que significava outrora no direito internacional europeu, ou seja, uma *res nullius* aberta ao direito de conquista por parte das potências europeias; mas torna-se livre no sentido de um solo libertado das ambições expansionistas das

---

<sup>454</sup> C. Schmitt, *Il Nomos della terra*, cit., p. 369

antigas potências europeias. Essa mudança assume, para Schmitt, um papel fundamental na história do planeta, pois, com isso, o continente americano se apresenta como espaço estadunidense sobre o qual apenas e exclusivamente os Estados Unidos podem avançar pretensões hegemônicas ou até mesmo imperiais; de modo que os enormes espaços ocidentais são fechados, na medida em que constituem um território de intra-conquista da única força estadunidense<sup>455</sup>.

De forma quase imperceptível, mas inexorável, a Doutrina Monroe começa a assumir uma nuance diferente em relação à origem de sua formulação, abandonando seu status de doutrina defensiva para adotar um caráter cada vez mais agressivo; o conceito de defesa do continente americano pode, de fato, se transformar em intervenção estadunidense para garantir a defesa de estados americanos incapazes de se defenderem. Diante da fluidez intrínseca da própria natureza dessa doutrina, é inútil, segundo Schmitt, perguntar se a Doutrina Monroe é ou não um princípio jurídico ou se é, na verdade, uma máxima política. Se, de fato, juristas "positivos" tendem a negar importância à doutrina devido ao elevadíssimo grau de indeterminação do conteúdo jurídico presente

---

<sup>455</sup> Embora Carl Schmitt nunca mencione isso, é importante destacar que foi justamente nesse período, especificamente em 1845, que John O'Sullivan formulou a expressão *Manifest destiny*, que expressa plenamente a filosofia expansionista dos Estados Unidos, partindo da ideia de que o próprio Deus destinou os americanos a expandir seu domínio e levar o capitalismo e a democracia além das fronteiras dos Estados Unidos. E será precisamente a ideia de *Destino Manifesto* que legitimará a anexação tanto do território do Texas e do Oregon, quanto da guerra com o México, à qual se seguirão as anexações do Arizona, Colorado, Novo México, Nevada, Utah e Wyoming, com o conseqüente tratamento discriminatório dos nativos americanos. Sobre o assunto, veja M. Golay, *The tide of Empire. America's march to the Pacific*, John Wiley & sons, New Jersey, 2003, e também W. E. Weeks, *Building the continental empire. American expansion from the Revolution to the Civil War*, Ivan R. Dee, Chicago, 1997.

nela, tal posição parece insensata a Schmitt<sup>456</sup>. Segundo ele, justamente essa indeterminação deixa espaço para o surgimento de uma forma de decisionismo político, e ele propõe como prova disso a expressão de Charles Evans Hughes, que, como secretário de Estado americano, afirmou: «o que a Doutrina Monroe afirma só pode ser interpretado pelo governo dos EUA»<sup>457</sup>.

Isso determina a estruturação de uma prática de intervenção, que encontra sua forma jurídica no «tratado de intervenção»<sup>458</sup> e não tem mais nada a ver com o antigo colonialismo europeu feito de protetorados e colônias. A diferença está no fato de que, formalmente, esses Estados no espaço hegemônico dos Estados Unidos permaneciam soberanos, ou seja, com um governo e uma diplomacia próprios, mas resultavam, de facto, sob uma garantia de controle americana, e portanto, não mais titulares de uma plena soberania, algo que alguns anos depois também ocorreria com os Estados europeus, que de fato se tornariam ocidentais. Caminha-se, então, para uma mudança de perspectiva que os Estados Unidos formalizariam em 1932, com a Doutrina Stimson, na qual é sancionado um princípio jusinternacionalístico segundo o qual *ex injuria non oritur jus*; ou seja, o direito não nasce da injustiça, com uma clara referência à recusa da administração americana de reconhecer como legítima a tentativa de anexação da Manchúria chinesa por parte do Japão. O Pacífico começava a despertar do torpor, e a projeção de poder do império nipônico – vista como uma ameaça pelos EUA – tornava

---

<sup>456</sup> Schmitt expõe essa controvérsia em um texto de 1932, *Formas do imperialismo moderno*, no qual considera a questão totalmente infundada por três motivos essenciais. Primeiro, porque a Doutrina aparece em todos os mais importantes dicionários e manuais de direito internacional; segundo, porque os EUA, a partir da conferência de paz de Haia, sempre garantiram a validade da Doutrina; terceiro, porque o art. 21 do estatuto da Sociedade das Nações de Genebra reconhece à Doutrina a precedência sobre suas próprias normas. Cfr. C. Schmitt, *Forme dell'imperialismo moderno*, in *Posizioni e concetti*, a cura di Antonio Caracciolo, Giuffrè, Milano, 2007, pp. 265-292.

<sup>457</sup> Ivi, p. 276.

<sup>458</sup> Ivi, p. 267.

necessária uma defesa preventiva do status quo internacional, que impedia ao sol nascente qualquer tipo de expansão naquela área. Paralelamente, dessa forma, segundo Schmitt, os Estados Unidos avançavam a pretensão de decidir sobre a legalidade ou ilegalidade de qualquer mudança territorial em escala global, tentando bloquear qualquer aquisição de novo espaço em virtude da moralização do direito, segundo a qual a guerra pela conquista de território seria um crime internacional; declarando, ou seja, ilícita qualquer operação agressiva conduzida por um Estado contra outro. É a contestação do *jus ad bellum*, princípio central da estrutura global moderna. É precisamente neste momento histórico que surge o conceito de "unidade do planeta", sobre o qual Schmitt tanto insistirá a partir dos primeiros anos da década de 1940, até e além de *O Nomos da Terra*. Essa pretensão dos Estados Unidos fazia com que, enquanto o *jus publicum europaeum* tentava conter os conflitos em um sistema de equilíbrio, «agora eles eram universalizados em nome da unidade do mundo»<sup>459</sup>. Surge, então, uma visão que é abertamente polêmica em relação ao mundo jurídico-político europeu, ou seja, surge o conceito de Ocidente que se interpreta como substituto histórico da Europa, e, na verdade, se coloca como antagonista em relação às lógicas de estruturação do complexo jurídico-político elaboradas ao longo dos séculos da modernidade, e coloca-se como garante da liberdade do planeta, em contraste com uma Europa incapaz de pensar em termos que não fossem fechados em lógicas terrestres e, portanto, divisivas e violentas.

Aqui se situa a atenção de Schmitt para Alfred Mahan, o almirante norte-americano teórico do "poder naval" como chave para o sucesso internacional do novo continente estrelado. Seus estudos sobre a Inglaterra o levaram a acreditar que a grandeza britânica foi fruto, especificamente, de poucos elementos, mas extremamente claros: o domínio dos oceanos e a defesa das

---

<sup>459</sup> C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., p. 407.

fronteiras entre os Estados no solo europeu. Essa visão política e estratégica obedece a uma geopolítica que gira em torno do mar como elemento fundamental para o controle do globo; para a qual, além da necessidade de ocupação de terra em sentido clássico – como no caso do corredor africano do Sul da África que, através da Rodésia, Uganda e Quênia, chegava ao Sudão e ao Egito –, visava principalmente o controle dos pontos focais do próprio comércio, os famosos *key points*. Singapura, Cidade do Cabo, Suez, Malta, Gibraltar, Helgoland, Antilhas Britânicas, eram apenas alguns dos pontos-chave para o controle dos mares e dos interesses ingleses que consolidavam a hegemonia global. Mahan compreende que o interesse da potência britânica era, antes de tudo, garantir a segurança das conexões entre a Inglaterra e o império das Índias, por meio de uma densa rede de pontos estratégicos localizados em cada canto do globo, que garantiam o controle dos pontos de acesso oceânicos e das rotas marítimas. Para um americano cheio de sonhos de grandeza como Mahan, que vislumbrava a possibilidade de uma ascensão irresistível dos Estados Unidos, o domínio britânico dos oceanos constituía um modelo a ser emulado e superado. Schmitt o cita expressamente em *Land und Meer*, como aquele que «fez uma tentativa singular»<sup>460</sup>, a de transformar os Estados Unidos no sucessor natural da hegemonia marítima britânica. Os dois países, segundo Mahan, tinham mais elementos em comum do que se poderia imaginar, mas, acima de tudo, eram ambos ilhas defendidas pelo mar. Em *The Interest of America in Sea Power*, Mahan sustenta precisamente essa possibilidade de união anglo-americana, visto que a condição geográfica era do mesmo tipo, embora diferisse em grau, e deveria incentivar os dois países a seguir na mesma direção<sup>461</sup>. Os Estados Unidos, como uma grande ilha protegida por dois oceanos, tinham a propensão natural – que deveria ser

---

<sup>460</sup> C. Schmitt, *Terra e mare*, cit., p. 103.

<sup>461</sup> Cfr. A. T. Mahan, *The interest of America in Sea power*, em particular o capítulo IV *Possibilities of an Anglo-American reunion*, cit.

estrategicamente e politicamente perseguida – de desenvolver uma superioridade marítima através de uma expansão em uma escala mais ampla do que a britânica, englobando o Pacífico e dominando todos os oceanos. A pequena ilha, a Inglaterra, na visão de Mahan, garantiu a ordem global do século XIX, enquanto o século XX deveria ser o século americano.

A construção do "novo século americano", partindo de uma não ingerência europeia dentro do espaço americano, deveria se estender além da Doutrina Monroe, visto que, para Mahan, um dos fatos essenciais para essa construção era a tomada do Havaí no Pacífico e o combate à presença espanhola na faixa entre Cuba e Porto Rico. Schmitt lê Mahan quando tudo isso já se tornou realidade, primeiro com o corolário Roosevelt, pronunciado em 1904 pelo presidente americano – logo após a incursão da frota alemã até o Lago de Maracaibo, em 1902, em águas americanas, para induzir a Venezuela a pagar as dívidas contraídas com o império alemão –; e depois, em 1932, com a Doutrina Stimson, na qual os Estados Unidos declararam que não reconheceriam qualquer anexação territorial ocorrida pelo uso da força. Os interesses do capitalismo global tornavam necessário que os EUA se tornassem onipresentes, com uma «política ubíqua, de ingerência e de não reconhecimento, que se arroga o direito de conceder ou negar o *placet* de Washington a qualquer mudança de situação que ocorra em qualquer ponto da terra»<sup>462</sup>. Schmitt entende assim, diferentemente de Alfred Mahan, que os Estados Unidos não são um continuador das lógicas políticas britânicas em maior escala, e, portanto, um novo sujeito organizador dos espaços, mas sim um acelerador do "fim do espaço". Ao contrário da Inglaterra – que, de fato, contribuiu de maneira fundamental para o nascimento do *nomos* eurocêntrico moderno, em nome da liberdade dos mares –, os EUA empurravam o velho *nomos* para o seu

---

<sup>462</sup> C. Schmitt, *Acceleratori involontari*, in Id, *Stato, grande spazio, nomos*, cit., p. 206.

fim definitivo, começando a pensar na ótica da unidade técnico-política do próprio mundo e, assim, na extinção da articulação política do globo.

Na visão de Schmitt, enquanto a inglesa foi uma *Raumrevolution* grandiosa, nascida do espírito de antigos navegadores, a ação americana se move a partir da universalização de uma necessidade de segurança geopolítica que não produz nada, exceto poder nacional e desordem global. Portanto, Mahan, para Schmitt, havia feito uma analogia histórica errada, porque havia pensado de maneira simplista que os EUA poderiam assumir o papel histórico britânico sem que nada mudasse substancialmente. Está aqui, neste ponto essencial, uma questão precisa que permite identificar uma postura característica de Schmitt, ou seja, a distinção entre ordem e segurança, conceitos que frequentemente são confundidos como sinônimos. O mundo americano emergente é um mundo que foca no conceito conservador de segurança e não tem nada da titânica empreitada de posicionamento de um *nomos*, de uma ordem concreta do globo que não é mero espaço de segurança que necessita de contínuas operações de "polícia internacional". A era estadunidense é a era do *Weltbürgerkrieg*, em que o conceito de inimigo deixa de existir, e a estrutura espacial política se transforma em uma ausência de forma que cai como uma desordem generalizada sobre o mundo. O erro dos Estados Unidos era, portanto, em sua opinião, a extensão da Doutrina Monroe de defensiva para ofensiva, sob o signo de um universalismo de mercado – com a máscara da democracia – que, justamente por ser "não político", se propõe como inofensivo e humanitário. A segurança geopolítica dos Estados Unidos, como conceito conservador que não permite uma verdadeira revolução espacial, deveria ser limitada, por sua vez, por um grande espaço europeu, capaz de ordenar o globo segundo ordenamentos que mantivessem firme o conceito de localização espacial. É claro que, nesta visão, também fala o Schmitt nazista, para o qual a Europa não deveria se submeter à ideologia atlantista, mas deveria promover uma ideia de espaço político alternativa ao *One World* americano, pensado na figura dos

grandes espaços (*Großräumen*). A partir do fim da Segunda Guerra Mundial, o que mais lhe preocupa é a possibilidade de traçar o perfil de um novo *nomos* da terra, que pudesse conter a despolitização e a desterritorialização causadas pelo colapso do *Jus publicum europaeum* e pelo avanço dos dois universalismos opostos, o estadunidense e o soviético. E para fazer isso, seria necessário ir além do Estado, já que não era mais possível conectar a ele uma forma forte de soberania, pois o equilíbrio entre terra e mar havia terminado, havia sido rompido, e assim a tensão positiva entre os dois termos havia se desintegrado, e com ela o equilíbrio europeu construído em três séculos desmoronava para sempre.

No entanto, segundo Schmitt, o universo anômico prevaleceria apenas por algum tempo, segundo a fórmula virgiliana *ab inegro nascitur ordo*, ou seja, que sempre um novo ordem se cria, aparece, estrutura a habitação da terra pelo homem; recuperando assim sugestões míticas e tentando ancorar seu discurso na terra como receptáculo apropriado para uma capacidade ordenadora do homem que não fosse pensada legalisticamente.

Faust desperta de uma noite povoada de terríveis pesadelos e experimenta a alegria de uma nova aurora na terra, que o consola e lhe infunde nova força. Então ele saúda o novo mundo que se abre diante dele com o esplêndido verso: «tu permaneceste, terra, firme também nesta noite». Eu também acredito que, após uma noite difícil de ameaças provenientes de bombas atômicas e terrores semelhantes, o homem acordará uma manhã e ficará muito feliz em se reconhecer filho de uma terra solidamente fundada<sup>463</sup>.

Essa posição de Schmitt, embora seja uma tentativa de definição jurídico-política, permanece bastante vaga e não consegue encontrar uma formulação clara; pois, se é verdade que o grande espaço não coincide, em sua ótica, com o

---

<sup>463</sup> C. Schmitt, *Dialogo sul nuovo spazio* in Id., *Stato, grande spazio, nomos*, cit., p. 330.

Império burguês-liberal/comunista, nem *Empire* nem Império Soviético – ao contrário, é pensado precisamente como uma alternativa a ele –; também é verdade que não basta afirmar o caráter supranacional e anti-universalista do grande espaço para conseguir delineá-lo sem que pareça uma espécie de "Estado ampliado" com uma organização hierárquica interna entre nações. Tudo isso, apesar de o próprio Schmitt sugerir que não o tenha pensado de forma alguma nesse sentido, lembrando que: «o império não é simplesmente um estado ampliado», e que o império também não coincide com o grande espaço; mas sim: «todo império tem um grande espaço»<sup>464</sup>. No entanto, a ideia que emerge nunca encontra realmente uma forma satisfatória, onde ele repete que o adjetivo "grande" não deveria designar uma mera medida de caráter quantitativo; mas sim que o adjetivo grande deveria mudar o campo conceitual de espaço.

É certamente verdade que Schmitt, a partir dos anos nazistas, orienta sua pesquisa para demonstrar a superação da estatalidade moderna e a necessidade de encontrar um novo sujeito pós-estatal que possa conciliar uma forma renovada de gestão do poder interno, com uma ação internacional anti-universalista e que possa encontrar um princípio de enraizamento capaz de conter o esquecimento do espaço, mas isso nunca se traduz em uma visão que faz do solo o antídoto absoluto contra a desordem. Schmitt é um pensador que assume o nihilismo do século XX e, em virtude disso, é consciente e ciente da impossibilidade de simplesmente reafirmar uma ordem que já não existe mais. Se por um lado é certa sua pouca simpatia por Nietzsche, a quem não poupou críticas ferozes, chegando ao ponto de chamá-lo de bolchevique – o que para Schmitt não era exatamente um elogio –; por outro lado, ele leva muito a sério sua lição: o fundamento é transcendência enquanto abertura, nunca como fundo; e ao tentar voltar a uma origem, encontra-se uma fratura, um evento, um

---

<sup>464</sup> C. Schmitt, *L'ordinamento dei grandi spazi*, in Id., *Stato, grande spazio, nomos*, cit., p. 169.

fora. Tudo o que é decisivo está fora das ordens, não faz parte do mecanismo consolidado que faz o homem sentir-se em casa na história; até mesmo o fato fundamental do ordenamento está fora dele, mas nunca pode ser considerado um apoio sólido. A política, em geral, é um fardo do qual não se pode escapar. Toda ordem humana é finita, toda forma transita assim como toda *gloria mundi*; porque a história é entendida como desprovida de *ratio* e substância. O homem, assim como os Estados e os mundos, estão expostos à possibilidade radical de não-ser, sua existência não possui necessidade histórica: tudo poderia ter sido de outra forma. Este é exatamente um pensamento da inquietação, que nunca se reconcilia com o curso das coisas; tudo o que foi e será traz como presente o vazio de sua própria gratuidade, de seu surgir do nada, de seu não ser nunca produto ou tradução de um sentido geral que se desdobra, de uma racionalidade que opera e se manifesta; cada coisa é resposta a um problema contingente. No final, sua proposta, ou seja, aquela dos grandes espaços como âmbito da planificação técnico-econômica – que, no entanto, conseguem assumir conotações políticas com base em um anti-universalismo da atividade humana –, permanece um conceito nebuloso de *Leistungsraum*, ou seja, de espaço operativo intensivo, que Schmitt nunca consegue tornar totalmente claro. Nesse sentido, pensar o espaço como campo de forças da energia, e não como um contêiner neutro e abstrato onde se colocam os entes, remete explicitamente a Heidegger, que em *Ser e Tempo* escreve que não é o mundo que está no espaço, mas é «antes o espaço que está no mundo»<sup>465</sup>. De certa forma, a crise da cartografia, ou sua tentativa de superação, começa justamente com Schmitt, na direção de uma topologia política, embora ambígua e incompleta; assim como a rejeição da perspectiva totalmente cartográfica de cunho hegeliano, segundo a qual há um Oriente e um Ocidente fixos, torna-se uma visualização crítica da esfericidade, que nunca permite

---

<sup>465</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, trad. it. Pietro Chiodi, Longanesi, Milano, 2003, p. 145.

fixar-se em uma imagem da terra puramente bidimensional. O conceito de Ocidente, assim como o de Oriente, não orientam, pois são conceitos líquidos, mutáveis, compreensíveis apenas e exclusivamente se se olhar para um mapa geográfico, mas, se se assume a esfericidade do globo, todo Ocidente volta a ser Oriente, porque na circularidade tudo retorna precisamente ao se afastar de si mesmo. A liquidez do conceito de Ocidente, portanto, não permite ordem, pois é um conceito substancialmente desprovido de forma, que pode se estender a qualquer coisa, indistintamente: o Ocidente é uma linha móvel, ubíqua, que pode se manifestar em qualquer lugar do planeta, sem distinções.

## 8. A Crise

O século XX sentiu e experimentou a crise do espaço de todas as maneiras e em todos os níveis, principalmente através das vozes de seus escritores, como Kafka, Yeats, Georg Heym e Thomas Eliot, apenas para citar alguns. Nos romances *Das Schloss* e *Amerika*, o espaço, por um lado, é de fato, incomensurável: o agrimensor K. do romance de Kafka nunca consegue medir nada, muito menos compreender como acessar o objeto da medição; em *Amerika*, tudo é um lugar de vastidão e proporções insondáveis, experimentável apenas à altura do sujeito, sem a possibilidade de qualquer visão de cima capaz de ordenar espaços e representações. As descrições das paisagens urbanas e rurais são caracterizadas por uma escala que parece sobrepujar e alienar o protagonista, e essa vastidão desmedida reflete a ideia de um novo mundo ameaçador e inclassificável, experimentável apenas através da categoria do desorientamento. Em *The Waste Land*, de Thomas Eliot, até mesmo a vitalidade do oceano não pode refletir outra coisa senão a morte, e assim, o símbolo da vastidão e do mistério torna-se para «Flebas, o Fenício» um lugar de esquecimento e dor, da mesma forma que a terra firme, reduzida a uma visão de ruínas, onde Londres se torna «irreal», símbolo das metrópoles

desumanas, despojadas de toda vida e marcadas por «névoas marrons» outonais que parecem eternas<sup>466</sup>. Da mesma forma que Berlim de Heym, que parece se dissolver entre distâncias «onde a metrópole se nivela»<sup>467</sup>, em um crepúsculo histórico agora sem remédio: guerra, indústria, tecnologização, as enormes massas que saturam as paisagens urbanas e os subúrbios, tudo é vivido sob o signo de um sentimento de morte, de apocalipse geral, para um mundo que chegou ao seu incompreensível fim. Influenciado pelo horror da Primeira Guerra Mundial e pela Revolução Russa, William Butler Yeats expressa, talvez mais do que qualquer outro, em seu poema *The Second Coming*, um sentimento de caos iminente e de mudança radical apocalíptica. Yeats, profundamente influenciado e aterrorizado pela instabilidade política e social de seu tempo, via esses acontecimentos como sinais de uma crise avassaladora, que preparava um tempo completamente novo e assustador.

O poema começa com imagens de caos e desintegração: «turning and turning in the widening gyre /The falcon cannot hear the falconer; /Things fall apart; the centre cannot hold; /Mere anarchy is loosed upon the world»; esses versos evocam uma visão de desordem crescente e irreparável, com o falcão que se afasta cada vez mais do falcoeiro, símbolo de perda de controle e de laços rompidos, e o centro que desmorona indica que tal situação é fruto de um colapso interno, como um colapso devido às suas próprias premissas. E no final, em um clima sombrio de violência, «The blood-dimmed tide is loosed, and everywhere The ceremony of innocence is drowned; The best lack all conviction, while the worst Are full of passionate intensity» realiza-se um segundo advento que, em contraste com o de Cristo, é o de uma criatura monstruosa, metade leão e metade homem, que emerge do *Spiritus Mundi*, uma

---

<sup>466</sup> T. Eliot, *La terra desolata*, ed. It. con testo inglese a fronte, traduzione di Mario Praz, Einaudi, Torino, 1963.

<sup>467</sup> G. Heym, *Ci invitarono i cortili*, traduzione di C. Ciardi, Via del vento edizioni, Pistoia, 2011, p. 3.

espécie de inconsciente coletivo diabólico e desprovido de luz. Essa criatura assustadora evocada por Yeats representa, na visão do poeta, uma nova era de terror e destruição, que não permite nenhuma salvação, mas deixa apenas um senso de horror final e arrepiante: «And what rough beast, its hour come round at last, Slouches towards Bethlehem to be born?»<sup>468</sup>. Como destacado de forma extraordinária por Eric J. Reed em seu *No man's land*, o horror e a desolação, assim como o senso de total estranheza em relação aos lugares e, em última análise, a si mesmo, não foram uma invenção dos literatos, mas foram, de fato, o que aconteceu aos soldados durante a Primeira Guerra Mundial; na qual todas as certezas mais significativas em relação ao sujeito, aos lugares, aos valores e às crenças se despedaçaram completamente diante de uma experiência tão radical que abalou completamente qualquer ordem de sentido e significado. Nesse caso, os diários e relatos dos sobreviventes descrevem a fragmentação do sujeito moderno, centrado e racional, e abriram a porta para a mais completa desintegração psíquica. Nesse ambíguo revirar de todos os âmbitos, «a terra era ao mesmo tempo refúgio e ameaça permanente»<sup>469</sup>. Ao mesmo tempo, o desencadeamento imponente e desumano da técnica para a morte – contado magistralmente também por Ernst Jünger – expunha os sujeitos à mais total impotência em relação à enormidade dos eventos, que de fato os sobrepujavam e os esmagavam sem que suas ações pudessem ser reconhecidas por eles mesmos como sensatas e resolutivas. A brutal experiência da Primeira Guerra Mundial, assim como da Segunda, colocou o homem diante da autonomia ingovernável dos eventos, abrindo concretamente o caminho para toda uma filosofia que vê a história, assim como o mundo, como algo que escapa completamente a qualquer sentido e previsão por parte

---

<sup>468</sup> W. B. Yeats, *Quaranta poesie*, con testo inglese a fronte, traduzione di Giorgio Melchiori, Einaudi, Torino, 1983, pp. 68-69.

<sup>469</sup> E. J. Reed, *Terra di nessuno. Esperienza bellica e identità personale nella prima guerra mondiale*, traduzione Rinaldo Falcioni, Il Mulino, Bologna, 2014, p. 31.

de um sujeito agora despojado e impotente. Até mesmo o teatro do conflito desaparecia para sempre, transformado em um híbrido informe, aterrorizante e psiquicamente insustentável. As novas figuras do espaço – que serão centralíssimas na reflexão do século XX e além –: o mundo ctônico da proximidade com os mortos, o espaço aéreo da morte, os labirintos, as paisagens lunares de crateras e vazio, os espaços amorfos sem centro nem periferia, todos nascem da experiência bélica e passam, inexoravelmente, para o imaginário cultural, e não apenas, do tempo de paz.

#### 9. O último modelo cartográfico desesperado

A última tentativa titânica de repensar o espaço como uma ordem disponível para a tomada racional do soberano político, ou melhor, como completamente à sua disposição – em uma época de crise radical da espacialidade moderna em seu conjunto – foi aquele tentado pela URSS, que levou a lógica cartográfica do planejamento total às suas consequências extremas, na ilusão de que a subjetividade política em intensidade máxima pudesse dispor de um espaço completamente liso sobre o qual inscrever as regras da tecnicização e da proletarianização, em oposição ao caos do capitalismo burguês. Carl Schmitt escreveu que a URSS foi o mais europeu dos Estados<sup>470</sup>, aquele em que se tentou da maneira mais severa realizar o projeto soberano – provavelmente com pouquíssimo Marx e muito Hobbes – tentando levar o mais longe possível a tentativa política cartográfica moderna, até conduzi-la a uma intensidade assustadora. Se é verdade, como Schmitt sustentou, que o comunismo realizado fosse – assim como o dos EUA – portador de um universalismo desespacializado, é provavelmente ainda mais verdade que essa cobertura tenha sido substancialmente ideológica, com o objetivo de instalar uma

---

<sup>470</sup> Cfr, C. Schmitt, *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, cit., p. 167.

soberania fortíssima, levada até os seus excessos, como claramente visível no conceito de «comunismo em um só país». Enquanto Franz Neumann escreveu um famoso texto falando do nazismo como o Behemoth, ou seja, o monstro bíblico citado em Jó – símbolo eterno do caos, do não-Estado, da anarquia do poder –; a URSS poderia ser mais verossimilmente indicada como o mais próximo do que houve ao Leviatã, ou seja, um Estado marcado pela tentativa desesperada de planejar todos os aspectos da vida dos cidadãos, até seus pensamentos mais íntimos. Seguindo esse raciocínio, de fato, pode-se dizer que a verdadeira tentativa funesta e desesperada de realizar o Leviatã em sua máxima intensidade possível – como uma força de planejamento total, que nada reconhece como superior a si mesma, e que tenta aplicar a tudo a sua própria racionalidade mecânica – foi precisamente a União Soviética; que, então, segundo essa leitura, representaria, com sua trajetória, o fim da racionalidade cartográfica e leviatânica modernas. Termina o plano total e único do soberano e, com ele, o planejamento como modelo absoluto de gestão do poder, que, em um delírio de redução bidimensional do mundo, não poderia deixar de pretender reorganizar tudo a partir de uma tabula rasa, ou seja, da destruição preventiva do que diverge do plano imposto pelo Estado que organiza, não por acaso, sua operatividade segundo planos quinquenais, ou seja, segundo um planejamento radical de economia e sociedade, sem a possibilidade de um exterior. Aqui domina incontestavelmente uma concepção de espaço euclidiano, hiper-geométrico e sujeito a intervenções maciças de tecnicização, desde a margem mais próxima da Europa Central até as estepes da Mongólia. Ao contrário do que foi hipotetizado por Marx, o socialismo realizado, nunca transitado para uma fase posterior, em vez de preparar o fim do Estado, deu origem ao Estado mais onipresente já constituído em qualquer sociedade humana, cuja racionalidade, em vez de responder às necessidades de emancipação, funcionou segundo mecanismos cartográficos de espacialidade coercitiva e militarizada, em máxima intensidade política.

A URSS como um Leviatã desesperado marcaria, então, a despedida da racionalidade cartográfica *tout court*, abrindo caminho para uma nova espacialidade, ubíqua, refratária a qualquer redução modelística. O fim do comunismo marca, de fato, o fim da relação entre plano, poder, política e Estado, como o fim último e extremo da parábola moderna. A partir disso, o surgimento nos ex-países soviéticos de histórias regionais, culturais e linguísticas diferentes da russa indica justamente o colapso final da tabula rasa imposta pelo poder como diktat absoluto. A fragmentação da enorme massa continental soviética, que marca o fim do bipolarismo, acompanha o crepúsculo do milênio, fazendo com que a questão da unidade do globo, do *One World* americano, se tornasse, de fato, uma possibilidade concreta, como pensado por Schmitt décadas antes e, de modos diferentes, por Kojève e Fukuyama.

Neste ponto, como sustenta Giacomo Marramao e, da mesma forma, Zygmunt Bauman<sup>471</sup>, parece que chegamos ao fim do regime da pura representação, e a liquidez dos novos arranjos globais estaria precisamente indicando a impossibilidade de uma convergência bidimensional e, portanto, a não viabilidade de um retorno à bidimensionalidade abstrata do plano (*plan*). Em outras palavras, estaríamos diante de uma não representabilidade do espaço, de uma impossibilidade de qualquer modelo do mundo.

---

<sup>471</sup> Sobre isto: G. Marramao, «Spatial Turn: spazio vissuto e segni dei tempi» in *Quadranti – Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea* –, Volume I, no I, 2013; Z. Bauman, *Liquid Modernity*, Polity Press, Cambridge, 2000.

## Capítulo V

### Como um novo prólogo

#### 1. A nebulosa atual

O fim do modelo cartográfico, registrado progressivamente durante o século XX – e expresso no contexto filosófico talvez pela primeira vez por Martin Heidegger quando em *Sein und Zeit* escreve que o mundo não pode ser reduzido a algo simplesmente presente no espaço<sup>472</sup> –, fez com que surgisse uma série de perspectivas e reflexões que, cada uma a seu modo e de diferentes ângulos, tentaram e tentam traçar novas direções teóricas e interpretativas para se compreender o fenômeno espacial. No momento em que, de fato, o paradigma espacial moderno – que tentou se fundamentar no que chamamos de materialização ideal do espaço – retrocede, abre-se um prisma de leituras variadas e mais ou menos articuladas, capazes de constituir uma galáxia ainda em formação, e da qual, portanto, não é possível traçar um quadro completo. Um elemento adicional de complicação está no fato de que muitas das teorias surgidas nos últimos trinta ou quarenta anos são filhas, cada uma a seu modo, de tradições que ainda lidavam com a herança moderna, e, portanto, apresentam fenômenos de hibridização conceitual e teórica, estando, assim, *dentro e fora* das dicotomias e dos esquemas argumentativos e categóricos da modernidade.

Após o fim da espacialidade política bipolar, o fenômeno da globalização, por um lado, e o surgimento de espaços *outros* internos ao próprio mundo, por outro, colocaram no centro a questão dos limites e das fronteiras, do universal e

---

<sup>472</sup> Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 133.

da unidade do globo, relançando possibilidades de emancipação, bem como apresentando renovadas demandas de ordem e divisão; e com tudo isso, a própria política, tanto como figuração geométrica definida quanto como força projetual, passa a ser seriamente questionada<sup>473</sup>. Também em relação ao próprio fenômeno da globalização, poderíamos traçar uma linha que coloca, de um lado, aqueles que veem nesse novo cenário espacial ainda possibilidades de emancipação e, de outro, aqueles que acreditam na necessidade de contenção e, portanto, de uma nova divisão soberana dos espaços. Mas essa divisão, bastante maniqueísta, não leva em consideração as múltiplas nuances e leituras que não podem ser confinadas em um esquema rígido, que gostaria de ver de um lado o nomadismo deleuziano e do outro o *nomos* schmittiano, como dois atores que disputam o palco. O problema contemporâneo, de fato, não se relaciona apenas com lógicas que contrapõem a ausência de fronteiras do espaço global às lógicas de divisão e contenção; emergem também questões relacionadas à relação profundidade/superfície, bem como leveza/*gravity*, ou ainda formas atualizadas de tensão entre universal/particular, material/imaterial, assim como novas articulações entre o transcendental e o *fora* do mundo. Obviamente, não é possível, neste contexto, uma análise exaustiva e completa de tais tendências; o perfil teórico que se inaugura entre os séculos XX e XXI ainda não permite estabelecer claramente qual é a direção dominante, tampouco é possível compreender o que realmente virá após a era da «representação centrada no sujeito»<sup>474</sup> da espacialidade moderna.

De certo modo, há obras contemporâneas imprescindíveis, independentemente do consenso que se tenha sobre elas, como por exemplo a obra *Esferas* do filósofo alemão Peter Sloterdijk, para quem a superfície assume um papel central na compreensão do espaço e da relação que o homem estabelece com ele; onde a ideia de profundidade, tradicionalmente ligada a

---

<sup>473</sup> Cfr. J.-L. Nancy, *Il senso del mondo*, a cura di F. Ferrari, Lanfranchi, Milano, 1997.

<sup>474</sup> G. Marramao, *Minima temporalia*, cit., p. 68.

conceitos como interioridade e metafísica, é progressivamente deixada de lado, e o espaço é apresentado principalmente como um conjunto de superfícies dinâmicas e relacionais (bolhas, esferas, espumas) em oposição a uma visão de profundidade ontológica ou transcendental, mas também em oposição à ideia de rede e de sociedade. Em relação a essa visão, há quem, como Nancy, destaque o caráter de abertura e compartilhamento que se abre com o espaço global, enquanto outros, como Farinelli, sublinham a necessidade de recuperar a profundidade como alternativa ao plano cartográfico; outros, como Harvey e Lefebvre, de uma perspectiva marxista, pensaram a globalização capitalista como uma transformação do espaço em um campo onde fluxos de mercadorias, informações e capitais se sobrepõem, e onde a profundidade tem pouco espaço<sup>475</sup>, em um sistema geral em que até mesmo a arte e a literatura não fazem nada além de registrar «os personagens mais planos, nos cenários mais planos, representados da forma mais plana»<sup>476</sup>. Diante de tudo isso, é possível apenas tentar traçar um breve perfil que apresente algumas das perspectivas emergentes, sem que se possa determinar qual delas é realmente capaz de capturar e traçar o novo curso dos acontecimentos que se abre após a crise do modelo espacial associado à modernidade. Existem, de fato, muitos problemas que estão em jogo e que envolvem o papel da representação, do sujeito, da perspectiva, assim como do Estado, da guerra, do papel das metrópoles e das ordens políticas, questões em relação às quais, neste tempo transitório e provisório, ainda não se pode delinear com clareza, no estado atual, o surgimento de uma trajetória dominante.

---

<sup>475</sup> Sobre isso veja-se: D. Harvey, *La crisi della modernità. Riflessioni sulle origini del presente*, traduzione di Maurizio Viezzi, Net, Milano, 2002; H. Lefebvre, *La produzione dello spazio*, prefazione di Leonardo Ricci, Mozzi editore, Milano, 1976.

<sup>476</sup> D. Harvey, *La crisi della modernità*, cit., p. 425.

## 2. Perfis de novos espaços

Como mencionado no início desta pesquisa, para o século XX, enfrentar o regime da representação, assim como a lógica cartográfica, teve uma importância fundamental, tanto pela reavaliação do status do desenho – como um momento alternativo ao *logos* – quanto porque a redução gráfica e modelar foi considerada por muitos como uma modalidade "sacrificial" ou, de qualquer forma, substitutiva, que se revelou, no final das contas, mais um ocultamento do que uma revelação. A representação também acabou sendo rebaixada a ideologia. Nesse sentido, a relação entre representação e realidade foi interpretada no âmbito de uma imposição subjetivista que não permite que as coisas sejam como são, mas as deforma e aprisiona a partir de um ponto de vista falsamente neutro, centrado no sujeito<sup>477</sup>.

Por Martin Heidegger, a partir da segunda metade dos anos 60 do século XX, a imagem da Terra passa da cartografia para a fotografia, com as impressionantes imagens *Earthrise*, de 1968, e *Blue Marble*, de 1972, o regime da representação se torna tão explícito e poderoso que explode, provocando um terremoto geral no mundo da filosofia e da cultura em geral<sup>478</sup>. Na ideia do filósofo alemão o jogo estava no fim revelado: a Terra estava realmente diante dos olhos do homem, sem cálculos e projeções matemáticas, simplesmente ali, enquanto o homem que a observa se torna, a partir daquele momento, tanto interno quanto externo ao objeto da visão: finalmente, a intuição de Anaximandro, que era puramente intelectual, torna-se um ícone pop. «No horizonte infinito, deixamos a Terra e embarcamos em um navio!»<sup>479</sup>, escreveu

---

<sup>477</sup> Cfr, G. Marramao, *Minima temporalia*, cit., pp. 68 e sgg.

<sup>478</sup> Respeito a isto: *Earthscapes. Le conseguenze della visione della terra dallo spazio*, a cura di Tommaso Morawski e Matteo Vegetti, Donzelli editore, Roma, 2023.

<sup>479</sup> F. Nietzsche, *La gaia scienza e gli Idlli di Messina*, trad. it. F. Masini, Adelphi, Milano, 2007, p. 162.

Friedrich Nietzsche em *A Gaia Ciência*, e quando, em 23 de agosto de 1966, o satélite *Lunar Orbiter I* transmitiu as primeiras imagens da Terra tiradas da órbita lunar, suas palavras, no sentido de Heidegger, finalmente se materializaram. Foi a confirmação de um pesadelo: a Terra era realmente um navio no mar negro do cosmos, à deriva, no vazio sideral; uma *stultifera navis*: espaço sem história, sem eternidade, sem tempo, cujo timoneiro não é um Deus misericordioso, mas o homem, ao mesmo tempo poderosíssimo e impotente, lançado no turbilhão de imensas catástrofes geológicas e históricas. A rigor, o fim é o Apocalipse, ou seja, é o fim do mundo entendido como morada do homem: é um fim que encerra o tempo, aniquilando o espaço.

Heidegger é o pensador que mais seriamente acolheu o apelo lançado por Nietzsche: «não continua a vir a noite, cada vez mais noite?»<sup>480</sup>. Na célebre entrevista concedida em setembro de 1966 para a revista *Der Spiegel*, e publicada em 31 de maio de 1976 com o título *Nur noch ein Gott kann uns retten (Só um Deus pode nos salvar)*, o filósofo alemão expressa com temor o fim da Terra. A noite infinita que envolve o planeta, imerso como uma coisa entre outras coisas, no fundo de um plano negro desprovido de direção em todos os lados, faz o filósofo afirmar: «não é mais a Terra aquela na qual o homem vive hoje»<sup>481</sup>. O olhar técnico e desumano do *Lunar Orbiter I* completou o projeto iniciado com o pensamento de Descartes: a total redução da Terra a um ente. Não há mais nenhuma possibilidade de «cuidado» onde tudo é reduzido ao mero funcionamento técnico<sup>482</sup>. O homem não tem mais uma Terra para habitar, apenas espaços dos quais pode dispor. As imagens capturadas por uma sonda no vazio sem atmosfera do deserto lunar retratam um «astro errante». Assim como a Terra se transforma em uma imagem de si

---

<sup>480</sup> Ivi, p. 163.

<sup>481</sup> M. Heidegger, Risposta. *A colloquio con Martin Heidegger*, traduzione di Carlo Tatasciore, Guida, Napoli, 1992, pp. 122.

<sup>482</sup> Cfr, ivi, pp. 122-123.

mesma, tudo se desenraiza, e o poeta René Char pode contar inquieto, diretamente a Heidegger, como a Provença está se transformando em um campo para bases de mísseis norte-americanos<sup>483</sup>. A Terra, então, serve como pano de fundo passivo para uma destruição facilitada pela técnica. Mas o que significa para Heidegger que o mundo se torne imagem? Significa que as coisas existem exatamente como aparecem diante de nós: «*im bilde sein*». É, portanto, o próprio mundo que se torna imagem, não se trata apenas de ter uma imagem possível do mundo que nos é disponibilizada. Isso, na linguagem de Heidegger, significa que o ente em sua totalidade é visto, de tal maneira, apenas e unicamente na medida em que é colocado pelo homem como algo predisposto para um uso e exploração. No entanto, em 1935, Heidegger escreveu sobre o *Geviert*, dizendo que o homem está no mundo como ser mortal, mas também está sob o céu, submetido à dimensão do divino, assim como o ser terrestre se relaciona com o ser celeste. *Geviert* é a quadratura que mantém unidos mortal e divino, terrestre e celeste. Habitar era ainda residir na quadratura entre Terra e Céu, entre mortal e imortal. Habitar a Terra era tomar morada nela, em uma tradição, sob a contemplação do céu. Mas, algumas décadas depois, em 1966, para Heidegger já estava consumada a total redução da Terra a imagem<sup>484</sup>. O mundo agora se dá na simples presença, na utilizabilidade daquilo que simplesmente está diante de nós, à mão e à medida de um olhar desumano. A imagem da Terra coincide agora com sua disponibilidade irrestrita, e o olhar indiferente e frio de uma lente fotográfica sofisticada, a milhares de quilômetros de distância, objetiva o planeta Terra em uma unidade gélida e estranha. Nesse sentido, cumpre-se a parábola iniciada com Descartes, no alvorecer da modernidade, quando todo o imponente aparato metafísico-científico sanciona o poder do sujeito na objetividade sem resíduos da representação. As fotos da Terra vistas da Lua não são, portanto,

---

<sup>483</sup> Ivi, p. 123.

<sup>484</sup> Cfr., M. Heidegger, *Holzwege*, cit., pp. 105-108.

uma simples imagem possível entre outras, mas são o próprio mundo concebido como imagem, sancionando o fato de que a totalidade do vivente está agora integralmente subsumida na ordem da representação calculante.

Em plena Guerra Fria, o fato de a técnica ser o fator decisivo na competição internacional entre os dois blocos, e de fato representar o elemento sobre o qual se decidia o destino do mundo futuro, destacava como, entre os dois universalismos, não era a política o elemento discriminante, mas sim a relação fundamental com o poder dos aparatos técnicos. Nesse sentido, para Heidegger, a técnica precede a política, que, em comparação a ela, permanece completamente desarmada. Essa consciência, nos mesmos anos, também inquietava Schmitt, que começa a ver na técnica aquela neutralização absoluta capaz de desafiar o político e unificar a humanidade à semelhança de «passageiros de um mesmo ônibus», aos quais só importa que as coisas funcionem bem, que sejam tecnicamente administradas da maneira correta, sem qualquer desvio ou postura existencial política. Surgia, portanto, a possibilidade de que o mundo pudesse ser unificado, assim como uma imagem, não apenas econômica ou tecnicamente, mas também politicamente. O mundo deve ser pensado fora de qualquer porquê e, portanto, de qualquer fundamento, o que, em nossa linguagem, significa que aquilo que continuamente se manifesta está além de qualquer suporte material, de qualquer tipo de *tavola*. E, justamente quando o mundo se fixa em uma imagem estranhada, também se torna visível a impossibilidade de qualquer mapa. Em relação a essa opção, porém, Schmitt permanecerá cético até o fim de seus dias, preferindo pensar o político como uma estrutura inescapável da existência humana, e, portanto, de fato, impossível de ser descartada<sup>485</sup>.

Após o fim do comunismo, essa ideia de unificação da humanidade foi sustentada por Francis Fukuyama, sobretudo no famoso escrito *O fim da*

---

<sup>485</sup> Cfr, C. Schmitt, *Dialogo sul potere*, a cura di Giovanni Gurisatti, Adelphi, Milano, 2012.

*história e o último homem*, no qual ele argumenta que o mundo ocidental finalmente realizou um modelo político capaz de valorizar as necessidades mais específicas do ser humano e que, portanto, nenhum competidor global seria mais capaz de oferecer modelos alternativos à altura do modelo estadunidense. Segundo Fukuyama, a guerra, historicamente, sempre exerceu uma grande pressão sobre os Estados no sentido de racionalizar a sociedade, a produção e os recursos. Portanto, justamente esse elemento desempenhou um papel essencial no fim do mundo soviético e na chegada ao estágio final liberal-democrático. Todo Estado que queira conservar sua autonomia é, de fato, forçado, segundo o politólogo americano, a seguir a tecnologia e a impulsionar o processo de racionalização, e justamente esse processo tornou possível uma vitória planetária das liberal-democracias, agora na ausência de «bárbaros às portas». Essa vitória, então, representa a verdadeira unidade, porque não permite mais a existência de povos «inimigos da civilização» (e, portanto, da tecnologia); em relação a isso, mesmo o mundo islâmico não terá outra escolha senão se adequar e, mais cedo ou mais tarde, abandonar suas tradições. Tecnologia e organização racional do trabalho, segundo Fukuyama, representam o nexos decisivo capaz de sancionar a ausência de alternativas plausíveis e estabelecer, como única possibilidade, as democracias ocidentais, por serem mais capazes de caminhar junto com a tecnologização e com o fim do domínio da indústria pesada. Enquanto, em um primeiro momento, para os países menos industrializados, a URSS representou o modo mais rápido de industrialização – porque permitia uma acumulação massiva de capital –, com o tempo esse sistema não poderia deixar de entrar em colapso. O mercado faz surgir, por necessidade, questões (alocação de recursos, investimentos em infraestrutura pública, definição de disputas sindicais, regulamentação de transportes, normas de segurança no trabalho) que não pode resolver sozinho, porque essas questões exigem «posições políticas», já que são «carregadas de valores». Segundo Fukuyama, o sistema democrático é mais capaz de gerir

tudo isso por meio de um debate aberto, ao contrário das ditaduras, que estão, portanto, destinadas inevitavelmente a colapsar. Em suma, a unidade do mundo estaria em andamento, não ainda realizada, mas próxima de acontecer. Esse arcabouço teórico desmorona substancialmente com os atentados terroristas de 2001, no momento em que o mundo descobre outras modalidades avessas e refratárias à espacialidade estadunidense – ligadas especialmente ao mundo religioso e islamista –, introduzindo questões que novamente e seriamente questionam o *One World* americano em nome de uma fragmentação rapsódica e pontual. Em suma, a globalização havia descoberto seu próprio *dark side* e, com ele, a problematização de sua retórica linear.

Peter Sloterdijk fala sobre a última esfera, interpretando a globalização atual como a fase extrema de um longo processo de construção de esferas, iniciado com a criação de ambientes protetores para o homem, como casas e cidades (*Ge-Häuse*)<sup>486</sup>, e culminado na criação de uma esfera global que envolve todo o planeta. Sloterdijk tende a retroceder a globalização até fazê-la coincidir com o nascimento da modernidade, no momento em que a relação do homem com a natureza é marcada por uma negatividade tecnicamente capaz de pensar e produzir o mundo como globo e não mais como terra entendida como “vida natural”. Nesse sentido, o filósofo alemão interpreta a abertura dos espaços promovida pela globalização como o triunfo da subjetividade, que avança no mundo dentro de “recipientes fechados”, esferas, capazes de avançar sobre o vazio do *Exterior*. A máxima expansão foi possível, segundo Sloterdijk, pelo fato de o homem ser um ser-do-interior, que construiu úteros artificiais pensados como “o mundo”<sup>487</sup>.

Essa «última esfera», na qual se teria chegado hoje, representa para Sloterdijk um mundo unificado, onde as distinções tradicionais entre dentro e

---

<sup>486</sup> P. Sloterdijk, *Pensare la Lichtung in Non siamo stati ancora salvati*, cit. p. 206.

<sup>487</sup> Cfr, P. Sloterdijk, *La domesticazione dell'essere. Lo spiegarsi della Lichtung* in P. Sloterdijk, *Non siamo stati ancora salvati*, cit., pp. 153-249.

fora, entre local e global, se dissolvem, e onde os indivíduos, mais do que se sentirem à vontade, afundam em uma superficialidade sem remédio<sup>488</sup>. O globo liso do capital é como a baleia Moby Dick de Melville, uma enorme esfericidade sem pontos de apoio, branca, uma espécie de monstro que resume em si os atributos da *tabula rasa* e da esfericidade, e que, portanto, possui os caracteres ambíguos e horripilantes do assimilável que é ao mesmo tempo imenso e impiedoso. O mundo como Moby Dick é, enfim, uma esfera branca que não lembra a tábua, mas sim a incógnita assustadora da redondeza cósmica superficial e alienígena que «não está sujeita a nenhum fenômeno»<sup>489</sup>. Em um mundo assim, os homens abandonam toda possibilidade de ser outro e se encontram desprovidos, «conectados e oprimidos»<sup>490</sup> por pretensões anormais e irrealizáveis. Em relação a isso, a posição de Sloterdijk é que hoje «estamos lidando com estruturas caóticas, aceleradas, com redes e espumas, com turbulências e derivações indeterminadas»<sup>491</sup> que produzem literalmente um «estado de autoexasperação crônica»<sup>492</sup>. Diante de tal complexidade, não é possível criar qualquer mapa ou planejamento, e, portanto, qualquer ideia de revolução só pode resultar primitiva e inadequada.

Também Jean-Luc Nancy, por sua vez, se posiciona a partir do fim do regime da representação, refletindo sobre a monstruosidade do espaço contemporâneo, que «deforma o perfil do *orbis* e do *urbis*» em algo amorfo e

---

<sup>488</sup> Cfr. P. Sloterdijk, *L'ultima sfera. Breve storia filosofica della globalizzazione*, traduzione di B. Agnese, Carocci, Roma, 2008.

<sup>489</sup> Ivi, p. 122.

<sup>490</sup> Ivi, p. 165.

<sup>491</sup> P. Sloterdijk, *Che cos'è la solidarietà con la metafisica nell'attimo della sua caduta? Appunti sulla teoria critica eccessiva* in P. Sloterdijk, *Non siamo stati ancora salvati*, cit., p. 272.

<sup>492</sup> Ibid.

irreconhecível<sup>493</sup>. Nos aglomerados hiperbólicos e inóspitos das metrópoles, que crescem por pura aglomeração, o *globus* se transforma em *glomus*<sup>494</sup>, e isso, segundo o filósofo francês, está ligado à circunstância histórica que viu o Ocidente desaparecer no próprio ato de conquistar o mundo. Esse desaparecimento deixou o mundo desprovido da capacidade de se constituir como tal — ou seja, não se pensa mais a partir de um sentido sintético global —, expondo-nos assim ao imundo, ao vazio, sem que sejamos capazes de ressoar nele uma tonalidade precisa de significado<sup>495</sup>. Esse espaço, marcado por uma profunda inabitabilidade e pela ausência de um lugar, já não permite representação ou projeção organizada de verdade e sentido. É nesse contexto que Nancy retoma a definição de Angelus Silesius segundo a qual «a rosa é sem porquê»<sup>496</sup>, na medida em que a falta de razão do mundo não implica necessariamente sua condenação. Sob essa ótica, Nancy contrapõe liberdade ao sentido, sugerindo que o que se pode compartilhar é a singularidade que cada um carrega, deixando de lado de forma definitiva a violência associada ao universal<sup>497</sup>. Em outras palavras, para Nancy, parece emergir a ideia de uma liberdade capaz de emancipar não o homem de estruturas opressivas, mas da imposição do sentido, em nome de identidades móveis em relação, que, justamente na explosão das lógicas do mundo, podem encontrar uma forma de existir.

Quem tentou, por outro lado, uma leitura completamente diferente da *ratio* do mundo moderno foi Michel Foucault, que, com seu aparato conceitual, apresentou uma interpretação sob muitos aspectos totalmente distinta e

---

<sup>493</sup> J.-L. Nancy, *La creazione del mondo o la mondializzazione*, traduzioni di Davide Tarizzo e Marina Bruzzese, Einaudi, Torino, 2003, p. 6.

<sup>494</sup> Ibid.

<sup>495</sup> Ivi, p. 20.

<sup>496</sup> Ivi, p. 29.

<sup>497</sup> Cfr, C. Galli, *Spazi politici*, cit., p. 162.

desvinculada dos conceitos clássicos de soberania e estatalidade<sup>498</sup>. Segundo o filósofo francês, o paradigma jurídico – que entende a racionalidade moderna como racionalidade geométrica, sancionada pela obra do soberano político – é fortemente questionado em nome de outras abordagens altamente críticas. Uma delas é o paradigma biopolítico, segundo o qual o coração da modernidade não está na perimetralidade e na centralização, mas sim na transformação do conceito de povo no de população, que acompanha, portanto, o surgimento cada vez mais imponente de técnicas de governo – uma forma diferente e mais sutil de comando –, que não seguem as lógicas clássicas de poder vertical. Sua leitura biopolítica abre uma concepção de poder substancialmente horizontal, linguística, microfísica e ligada a práticas que informam o cotidiano, em todos os níveis. Nesse sentido, ao rejeitar qualquer ideia de centralidade do comando, bem como a ideia de uma sede específica de poder e soberania, Foucault abre a ideia de um plano com estrutura em rede onde o corpo assume um papel central, como sede, origem, terminal e “lugar” em geral, onde práticas de poder e emancipação, de conformismo e individuação, transitam, se detêm e resistem ao mesmo tempo. Em suma, toda a mecânica do poder gira em torno dos corpos e não da terra. Nesse sentido, também é enquadrada toda a lógica, em sua totalidade, relacionada à extração dos corpos de tempo e trabalho, mais do que de bens e riqueza. Assim, a verdade do poder torna-se, em última análise, estranha à forma soberana, e somos confrontados com a tese de que a burguesia foi a grande destruidora do conceito de soberania entendido no sentido moderno, e não sua promotora. Aqui, Foucault luta contra a ideia de que existe o poder no sentido forte, substancial, e prefere sustentar a tese de que existem poderes, que se movem livremente, que agem e estruturam as relações, e não se dispõem a partir da centralidade da interdição soberana; são substancialmente

---

<sup>498</sup> Nos textos: M. Foucault, *É preciso defender a sociedade*, Edições Graal, Rio de Janeiro, 1999; M. Foucault, *Segurança, Território, População*, Martins Fontes, São Paulo, 2008; M. Foucault, *Nascimento da Biopolítica*, Martins Fontes, São Paulo, 2008.

produtivos e funcionais e não têm a natureza da interdição e do comando. Assim, Foucault abre toda uma reflexão ligada ao poder não entendido em sentido clássico, jurídico e político, mas aos poderes enquanto relações, ao mesmo tempo intensivas e extensivas, que compõem os discursos e as práticas da sociedade, e que, portanto, a estruturam e a produzem. O espaço do poder não seria, portanto, a peculiaridade do político, mas sim a produção de um enorme corpo biopolítico que é, então, a sociedade em seu conjunto, onde os espaços não estão na ordem da verticalidade soberana, mas na ordem da multiplicidade e da alteridade, como no caso das heterotopias<sup>499</sup>. A atenção se volta para o fato de que também a sociedade, e não apenas a política, é marcada pelo poder, e assim não é possível pensar em uma dicotomia em que o Estado é político – ou seja, estruturado segundo modalidades soberanas que impõem uma determinada publicidade – e a sociedade é, ao contrário, impolítica, ou seja, distinta do próprio Estado. Foucault, então, pensa em um plano de homogeneidade em que a distinção não é perceptível; o poder, em suma, é efusivo, é todo o plano e todas as suas relações, e por isso não é localizável, não orienta, mas pervade: não ordena, mas produz.

A lição de Foucault foi captada, na virada entre os dois milênios, por toda a galáxia pós-marxista, e especialmente por Hardt e Negri, que declinaram o conceito de biopolítica no de biopoder; aceitando, por um lado, a crise irreversível do conceito de soberania e, por outro, a morfologia específica e reticular da contemporaneidade, na ausência de centros de poder reconhecíveis<sup>500</sup>. Nesse sentido, o poder perde seu ancoramento no solo e não pode ser de forma alguma localizado em qualquer porção de espaço, que se torna substancialmente único. Nesse sentido, parece-me que age nos dois pensadores um economicismo radical, segundo o qual o poder desarraigante da

---

<sup>499</sup> M. Foucault, *Eterotopia*, a cura di S. Vaccaro, T. Villani e P. Tripodi, Mimesis, Milano 2010.

<sup>500</sup> M. Hardt - A. Negri, *Impero*, cit.

economia – como vetor desespacializante – já se livrou de qualquer fronteira e papel dos Estados, conduzindo a uma unidade planetária que se torna o espaço global do capitalismo, sobre o qual se movem multidões. Nesse sentido, pode-se falar de uma inversão radical, em que as cartografias políticas modernas são substituídas pela ideia de um plano de imanência de tração econômica; um espaço certamente liso, mas sobre o qual se reconfiguram discontinuidades que deveriam constantemente perturbar a fábula neoliberal, em uma concepção geral que pensa a potência como oposta ao poder. Nesse sentido, termina a ideia de uma cartografia do poder e, nesse sentido – utilizando um léxico schmittiano – o *Império* de Negri e Hardt é, por constituição, impolítico, porque não conhece partes organizadas em unidades que conflitam e se combatem: o plano de imanência admite apenas um poder econômico difuso (o capital) em contraste com uma multidão poderosa porque não totalmente assimilável, ou seja, sempre excedente. Sob esse ponto de vista, parece que também aqui age a ideia de um fim da história – embora pensado de forma muito diferente de Fukuyama – que é, em última análise, o fim da modernidade, ou seja, da espacialidade política cartográfica, da soberania e do papel histórico do Estado, o que, no entanto, não significa absolutamente o fim das alternativas ao *status quo*. É claro que essa abordagem torna mais problemática a compreensão dos novos conflitos entre Estados, bem como oferece menos categorias para entender as novas estrias políticas globais que ainda atuam, segundo lógicas políticas geométricas e territoriais que, de fato, não evaporaram, pelo contrário. Nesse contexto – no mundo pós-marxista – continua difícil entender onde se situa a fronteira entre a análise e uma certa “antipatia” ou intolerância de caráter ideológico em relação às categorias centrais da modernidade, como: Estado, sujeito, soberania, nação, povo, política, fronteira e limite. De certa forma, esse tipo de abordagem leva pouco em consideração a possibilidade de que, embora a espacialidade moderna esteja em crise, e com ela a soberania estatal também esteja em crise, é

igualmente verdade que esses conceitos não desaparecem no vazio, mas podem ter, ao contrário, uma capacidade adaptativa a contextos mutáveis e, portanto, ainda podem desempenhar um papel decisivo, embora diferente do passado<sup>501</sup>. Até mesmo André Gorz, em seu texto sobre o imaterial<sup>502</sup>, leva pouco em conta o fato de que, embora haja uma desmaterialização pela qual, por exemplo, a internet funciona fazendo algo desaparecer e reaparecer na ausência de um trânsito físico, como ocorre com as mercadorias, também é verdade que tudo isso funciona em instalações materiais, sem as quais todo o resto não seria possível. A esse respeito, basta lembrar que os cabos submarinos que conectam o mundo e fazem a web funcionar são feitos de matéria e são defendidos pela marinha dos Estados Unidos, que garante sua integridade e conservação; portanto, por trás do mundo do imaterial não está um império anônimo, mas sim um aparato de poder específico, com uma cadeia de comando político e militar bem definida.

Também Giorgio Agamben, a partir de outra perspectiva, tenta uma reflexão que busca ser uma reescrita radical do que foi a modernidade, de sua gênese e composição<sup>503</sup>. Em sua ótica, a biopolítica de Foucault encontra uma curvatura que pode ser definida como mais pessimista, pois está indissolivelmente ligada à sobrevivência de lógicas soberanas das quais a contemporaneidade não conseguiu se livrar. Nesse sentido, seu ambicioso projeto – que tenta unir a teologia política de Schmitt e Benjamin com a biopolítica de Foucault – busca atribuir um papel ainda decisivo à soberania também na estrutura geral do mundo contemporâneo, para o qual a questão central é certamente a «apropriação da vida», mas isso é possível exclusivamente segundo lógicas e

---

<sup>501</sup> Sobre isso: D. Grimm, *Sovranità*, cit., pp. 101 e sgg.

<sup>502</sup> A. Gorz, *L'immatériel. Connaissance, valeur et capital*, Éditions Galilée, Paris, 2003.

<sup>503</sup> G. Agamben, *Homo sacer. Edizione integrale 1995-2015*, Quodlibet, Macerata, 2020.

mecanismos soberanos ligados ao dispositivo do Estado de exceção. Agamben acredita, em resumo, que as lógicas de governo não são invisíveis à soberania, e que, ao contrário, esta última ajuda continuamente a criar o quadro jurídico fundamental a partir do qual aquelas podem funcionar. Além disso, no texto *Il regno e la gloria*<sup>504</sup>, Agamben tenta reconstruir uma história da modernidade que é substancialmente teológica-econômica, e não política, que se baseia na teologia da salvação como uma visão cristã secularizada nos dispositivos de saúde pública e de gestão dos corpos. Nesse sentido, Agamben parece relativizar bastante o papel da espacialidade em nome de uma reconstrução universalista do espaço liso, como origem da cultura ocidental. Portanto, a visão ocidental seria a do governo dos homens e, portanto, substancialmente biopolítica e total, implantada graças à máquina teológica que é uma economia da salvação, na qual toda a hierarquia celestial opera, concretamente, para salvar os indivíduos. Tudo isso seria sintetizado na passagem da providência à previdência, da salvação à saúde, coisas que necessitam, de volta, dos Estados e dos fracionamentos territoriais. Assim, parece funcionar um espaço híbrido, em que a apropriação dos corpos ocorre em um espaço – cujo arquétipo conceitual é o campo de concentração – que ainda se submete, em última análise, a lógicas modernas de espacialidade geométrica, embora não ordenantes, mas que de fato respondem a lógicas concentracionárias e opressivas.

Uma abordagem semelhante, de clara matriz foucaultiana, está presente também na obra do filósofo africano Achille Mbembe<sup>505</sup>, para o qual a biopolítica se transforma em necropolítica, justamente em virtude de uma contínua reconfiguração de uma espacialidade desomogênea, que opõe a abertura para o exterior dos espaços dos opressores, em contraste com o fechamento e a hiperfragmentação interna do espaço dos oprimidos, cuja

---

<sup>504</sup> G. Agamben, *Oikonomia. Il regno e la gloria in Homo sacer*, cit., pp. 381-646.

<sup>505</sup> A. Mbembe, *Necropolitics*, Duke University Press, Durham, 2019.

imagem mais evidente é dada pela diferente espacialidade com que o Estado de Israel gerencia as dinâmicas em seu próprio território e como as impõe nos territórios palestinos. Questão que parece, então, refletir uma fratura internacional mais geral entre o mundo da ordem (norte) e a caoslândia (sul do mundo), sobre a qual também certa geopolítica contemporânea insiste.

### 3. Tentativa de uma topografia do novo milênio

Todo o movimento que marca a crise da espacialidade acompanha-se de um terremoto na representação, que declarou o fim do regime cartográfico clássico, pautado por dinâmicas que já não se enquadram nas lógicas da modernidade. Os mapas tradicionais são representações bidimensionais da superfície terrestre criadas com técnicas de cartografia que têm suas origens em processos geométricos e matemáticos iniciados há milênios. São geralmente produzidos em papel ou desenhados em uma prancha, sendo limitados e fixados a uma escala que determina o nível de detalhe que podem mostrar, de modo a estabelecer uma proporção que se torna a medida do visível e do invisível. O uso de projeções cartográficas – o método para representar a superfície tridimensional da Terra em uma superfície bidimensional – inevitavelmente introduz distorções e se aplica de acordo com modos que impõem a centralidade prospectiva e construtiva do sujeito. Cada tipo de projeção, como a de Mercator, de Robinson ou de Peters, tenta minimizar diferentes tipos de distorções, mas nenhuma pode claramente eliminar completamente seu impacto e a semântica geral. Os mapas de papel são estáticos, embora se baseiem em lógicas que abrem para um dinamismo do espaço contínuo e infinito, homogêneo e homólogo, e além disso podem cobrir uma área que coincide com uma representação generalizada, que entre outras coisas não permite atualizações, o que pode torná-los rapidamente obsoletos

em regiões sujeitas a rápidas mudanças infraestruturais, políticas ou naturais. Em relação a tudo isso, uma ordem completamente nova de representação da Terra, como o Google Earth, devolve uma certa tridimensionalidade, utilizando imagens de satélite, fotografias aéreas e dados GIS para criar uma representação virtual da Terra que modifica completamente as formas de pensar e organizar o espaço. O mapa torna-se interativo, movendo-se com facilidade entre diferentes escalas espaciais, permitindo passar sem solução de continuidade de uma visão global para detalhes localizados, segundo a modalidade de zoom, capaz de fornecer uma relação com a representação de natureza completamente diferente em comparação com um mapa geográfico normal. Os usuários podem buscar localidades específicas, medir distâncias, obter coordenadas geográficas precisas e até mesmo explorar a topografia do terreno em 3D; podem ainda sobrepor várias camadas de dados, como estradas, fronteiras políticas, elementos demográficos e climáticos, para qualquer propósito ou pesquisa pessoal.

No entanto, seria um erro pensar que o resultado da modernidade – como afirmou Baudrillard – reside na sociedade dos simulacros, da imagem que substitui o mundo ou a realidade; nem tudo se dissolveu no reino estético preconizado por Gianni Vattimo<sup>506</sup>. Parece, de fato, que o regime da representação se hibridizou, e o próprio conceito de visão se tornou mais complexo, atravessado por contínuas deslocções perceptivas que influenciam a postura existencial. Peter Sloterdijk escreveu, a esse respeito, que «quem vive no hoje, após Magalhães, após Armstrong, vê-se obrigado a considerar até mesmo sua cidade natal como a projeção de um ponto percebido de fora»<sup>507</sup>. Mas parece, ao mesmo tempo, difícil de sustentar que tudo esteja dentro do

---

<sup>506</sup> Sobre isso: G. Vattimo, *La società trasparente*, Garzanti, Milano, 2000; G. Vattimo, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano, 1985.

<sup>507</sup> P. Sloterdijk, *Il mondo dentro il capitale*, trad. it. S. Rodeschini, Booklet, Milano, 2006, p. 59.

regime da visão, porque mesmo que tudo pareça resolver-se na dimensão praticamente onírica do olhar – e até as guerras evaporam em um puro espetáculo que se oferece ao olhar alucinado dos espectadores planetários – o mundo não se evapora no turismo retiniano das telas. Existe algo que permanece fora da imagem, mesmo que se torne cada vez menos nominável: o corpo, a morte, e todo o novo negativo que nenhuma dialética quer mais realmente incorporar.

Os sistemas de satélite e as geolocalizações são, ao mesmo tempo, tecnologia militar, dispositivos tecnológicos usados para redefinir e alterar fronteiras e jurisdições territoriais, para fazer a guerra, forçar e enfraquecer as soberanias alheias e tentar fortalecer a própria. O que torna tudo isso ainda mais problemático é o advento da guerra contemporânea, ainda travada com armas convencionais, mas também com drones, imagens, redes sociais, satélites, que abre uma espécie de «mobilização total» de todos os elementos e âmbitos – utilizando um termo de Jünger – que sanciona o fim das oposições binárias: militar-civil, amigo-inimigo, dentro-fora, guerra-paz; em nome de um todo indiferenciado que atinge sem distinções, em todos os níveis, num espaço que parece ao mesmo tempo linear e profundo, liso e cavernoso, submerso e público.

Tudo isso marca o advento do tempo da *Entortung*, ou seja, da desespacialização; da ideia de que as questões humanas são, de fato, desprovidas de espaço? O aparato niilista que avança em um desfile anônimo e incontrolável é aquilo que Nietzsche tinha em mente quando escreveu: «não sopra sobre nós o espaço vazio?»<sup>508</sup>. O ponto é: se a inserção do mar nas geometria moderna significou a elaboração da soberania declinada externamente (a ordem eurocêntrica) e internamente (o Estado) – que, enquanto *civitas*, é composta por cidadãos que, por sua vez, são portadores de interioridade como espaço privado –; o que significa o advento de um tempo

---

<sup>508</sup> F. Nietzsche, *La gaia scienza e Idilli di Messina*, cit., p. 163.

que combina todos os elementos em uma hibridação geral sem síntese? Por um lado, pode indicar um renovado universalismo, desta vez de tipo jurídico, que se move contra a soberania e o poder constituinte, embora em um mundo ainda fragmentado e áspero; por outro, a extinção do cidadão que se move em um espaço público como portador de interioridade, em prol de uma subjetividade deformada, ao mesmo tempo rígida e inexistente. Se assim for, não estamos diante da vitória das lógicas marítimas e das interioridades em relação às lógicas terrestres e ao espaço público; é evidente que devemos, ao invés, supor que os elementos constitutivos da soberania moderna: terra, mar, ar, espaço público, interioridade, subjetividade, soberania, já não funcionam mais na sua articulação, porque algo completamente diferente está em ação. Nossa experiência do mundo – embora rigorosamente se deva falar de uma impossibilidade da própria experiência, já que esta também é uma categoria moderna – como escreveu Marshall Berman, não pode senão se resolver na constatação de que: «tudo que é sólido desmancha no ar»<sup>509</sup>. Hoje, nenhum discurso se refere totalmente a um espaço público nem a uma interioridade; ao mesmo tempo, já não existem mais nem mar nem terra para marcar os códigos do sistema global. A esta altura, deve-se então considerar que este *depois*, que começa a se delinear com cada vez mais clareza, tem os contornos do ar? «Como? Eu ainda preso aqui? Maldita cova escura... Vai embora! Para espaços livres!», como nas palavras do *Faustus* de Goethe. Esta parece ser a tese conduzida, com suas respectivas diferenças específicas, tanto por Paul Virilio, quanto por Massimo Cacciari, assim como por Natalino Irti e Carlo Galli, e está presente, entre outros, também no texto de Matteo Vegetti *L'invenzione del*

---

<sup>509</sup> M. Berman, *Tutto ciò che è solido svanisce nell'aria*, tradução de Valeria Lalli, Bologna, il Mulino, 2012. Embora o autor seja decididamente crítico em relação aos profetas da pós-modernidade, por considerá-los culpados de simplesmente removerem a modernidade e todas as questões relacionadas ao sujeito e à história, veiculando e acelerando a destruição de qualquer forma vital de espaço público.

*globo*<sup>510</sup>. O capital financeiro, o aparato técnico impessoal, a virtualização das dinâmicas sociais e existenciais, o terrorismo anômico e niilista, assim como a desmedida do regulado em relação ao qual a regra só pode vir depois – em um processo que é ao mesmo tempo, esquizofrenicamente, de abstração e fragmentação frenética, assim como de desesperada obsessão pela matéria e pelo corpo –, indicariam justamente isso, que tudo evapora ao estado gasoso. Em relação a essa objetividade invisível e onipervasiva, deveria corresponder um homem sem inconsciente e sem política; se, de fato, tudo é função cujo imperativo é funcionar, não há mais espaço para outra coisa: é o fim do sujeito, da pessoa, do indivíduo e o nascimento de algo ainda não bem definido, que se dissolve nas redes, nas informações, que também se torna fluxo, que não tem espaço, que, assim como a imagem da terra capturada de planetas distantes, não pode senão aparecer na solidão cósmica mais radical. Em relação a isso, todo um certo mundo tradicionalista e reacionário tenta recolocar no centro a ideia de comunidade, como espaço natural oposto à violência da sociedade de mercado, em um endurecimento, muitas vezes desordenado, que tenta frear a hibridação de todos os contextos. Assim como, ao contrário, ainda se tenta acreditar que um espaço unificado de não-sujeitos possa ainda conter demandas emancipatórias, na ausência de política, o que hoje é cada vez menos plausível.

Como se configura o homem no tempo do ar? Provavelmente, é o homem que se pretende finalmente como corpo, mas que, na verdade, está no domínio

---

<sup>510</sup> Para todos esses autores, apesar das várias diferenças, parece central a convicção de que as categorias espaciais schmittianas, mesmo com sua força, foram colocadas fora de uso com o advento do pós-moderno. Cfr., M. Cacciari, *Geo-filosofia dell'Europa*, Milano, Adelphi, 1994; C. Galli, *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, Bologna, il Mulino, 2008; N. Irti, *Norma e luoghi. Problemi di geo-diritto*, Roma-Bari, Laterza, 2004; No que diz respeito à obra de Virilio, amplamente dedicada a aprofundar as categorias da pós-modernidade da aceleração e da circulação, faz-se referência a P. Virilio, *Estetica della sparizione*, trad. di Giustiniana Principe, Napoli, Liguori, 1992. Matteo Vegetti, por sua vez, desenvolveu uma análise partindo justamente da superação da dialética terra-mar em favor do ar em M. Vegetti, *L'invenzione del globo. Spazio, potere, comunicazione nell'epoca dell'aria*, cit.

do abstrato, que não se conhece nem como existente político, nem como sujeito, e se situa a partir de uma virtualidade e simultaneidade idealísticas, que encontram o mundo apenas como sintoma e desconforto<sup>511</sup>. No entanto, pode-se supor que, mesmo o advento do ar, espera por uma relação com os outros elementos, uma forma ou uma "síntese"; e que, portanto, nem mesmo o ar seja o *dominus mundi*, mas que, após uma embriaguez inicial com o virtual, com visões alucinatórias de fluxos anômicos, comece-se a reconsiderar o fato de que o homem é, afinal, um terrestre, com tudo o que isso problematiza e, sobretudo, não indica. Se é verdade que o modelo de sacrifício entrou em crise, também é verdade que ainda não se sabe se existe uma possibilidade de conhecimento que não passe por alguma forma de sacrifício do que se deseja conhecer; em outras palavras, não se sabe se é possível um modo de ganho sem perda, e o que exatamente se perde do mundo ou o que está em jogo nas atuais mapas interativos e performativos.

A *dissipatio humani generis* de que escreveram Proclo e Guido Morselli, por mais sugestiva que seja, não consegue evaporar completamente o corpóreo no *pattern*, nem dissolver todo sólido em elemento gasoso, nem os espaços na unidade impessoal generalizada. Ainda que os espaços como ordens, em qualquer nível, assim como as profundezas, provavelmente continuarão a desempenhar um papel; e sua remoção contínua e predominante nos últimos anos – para ser sincero, mais "em palavras" do que em ações – não significou seu desaparecimento de fato, mas expôs principalmente a teoria a uma incapacidade radical de apreender uma série de dinâmicas que ainda têm a ver com o espaço, suas formas e suas energias. Tendências imponentes, embora

---

<sup>511</sup> Também a psicanálise lamenta a destruição do inconsciente, pelo menos desde que Lacan relacionou o gozo com a lógica do capitalismo tardio em *Il discorso del capitalista*. O capitalismo, segundo Lacan, não teria mais os contornos hegelianos da relação senhor-escravo, mas sim os da relação consumo-gozo. Sobre esse tema, remete-se ao estudo de M. Recalcati, *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2010.

impressionantes, não esgotam, de fato, toda a questão, e nem a redução de tudo à imagem, nem o desaparecimento de todas as lógicas espaciais modernas realmente ocorreram; como escreve Preterossi,

na minha opinião, a teologia econômica neoliberal (que não pertence apenas aos *Chicago boys*, mas também está ativa entre os cosmopolitas *no border* que evocam multidões imaginárias) é uma teologia política “anti-política” porque faz da imanência um “absoluto”, ou seja, uma forma de transcendência sagrada que nega a si mesma<sup>512</sup>.

De um lado, enfim, as formas contemporâneas de representação continuam a ter peso, embora na deformação geral, e, portanto, não é possível dizer que estamos completamente fora do domínio da representação – parece mais um tempo em que códigos e regimes múltiplos se apresentam na simultaneidade, e em que o que parece perdido é uma certa experiência de continuidade espacial –; assim como parece ter ocorrido que uma certa abordagem cartográfica tenha passado da política para a economia, para a gestão tecnocrática que aloca recursos e produção com base nas lógicas internas do mercado, pensado como um plano liso sobre o qual se reconfiguram hierarquias e fraturas. Por outro lado, porém, surgem tensões que apontam para uma reestruturação e fragmentação também política, em modalidades que em alguns casos podem lembrar tipos mais próximos ao moderno, enquanto em outros remetem a modalidades neuróticas de divisões territoriais e irrupções destrutivas, feitas de muros e divisões cada vez mais pressionantes, que marcam endurecimentos compensatórios e desequilibrados contra ataques niilistas e flutuantes.

De maneira geral, não basta atacar os conceitos, desmontá-los e declará-los inúteis para que desapareçam concretamente do mundo e de suas dinâmicas. Nesse sentido, todo um certo aparato crítico mostra cada vez mais os sinais de sua origem ideológica, que tem dificuldade em explicar a sobrevivência de geometrias mais severas, ligadas à política que, apesar de tudo, continua a

---

<sup>512</sup> G. Preterossi, *Teologia politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari, 2023, [Kindle].

sobreviver. Pode-se dizer, em última análise, utilizando um léxico conceitual schmittiano, que se por um lado o moderno está agora completamente deformado e quase irreconhecível, também é verdade que uma certa visão – que tende a resolver tudo em uma unidade atravessada por infinitas diferenças singulares, como resultado de uma modernidade evaporada, abstrata e funcional, capaz de eliminar qualquer “resto” – começa a se revelar insustentável, como uma forma hiperpublicizada de *imanência esgotada*.

## Bibliografia

Abulafia, D., *La scoperta dell'umanità. Incontri atlantici nell'età di Colombo*, traduzione di Giovanni Araganese, Il Mulino, Bologna, 2010

Agamben, G., *Homo sacer. Edizione integrale 1995-2015*, Quodlibet, Macerata, 2020

Agamben, G., *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Einaudi, Torino, 2001

Arasse, D., *L'annunciazione italiana. Una storia della prospettiva*, trad.it. di Cora Presezzi, VoLo Publisher, Firenze, 2009

Aristotele, *Fisica*, a cura di D. Ruggiu, Laterza, Roma-Bari, 1995

Aristotele, *Metafisica*, a cura di Giovanni Reale, Bompiani, Milano, 2000

Aristotele, *Politica e costituzione di Atene*, cura di Marcello Zanatta, UTET, Torino, 2006

Aubert, A., *L'Europa degli Imperi e degli Stati. Monarchie universali, equilibrio di potenza e pacifismi dal XV al XVII secolo*, Cacucci Editore, Bari, 2008

Battista, L., *Hans Blumenberg e l'autodistruzione del cristianesimo. La genesi del suo pensiero: da Agostino a Nietzsche*, Viella, Roma, 2021

Baudrillard, J., *Cyberfilosofia*, Mimesis, Milano–Udine, 2010

Baudrillard, J., *Lo scambio simbolico e la morte*, trad. Girolamo Mancuso, Feltrinelli, Milano, 2022

Baudrillard, J., *Simulacros e simulação*, trad. port. de Maria João da Costa Pereira, Relógio d'Água, Lisboa, 1991

Benveniste, E., *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, vol. secondo, *Potere, diritto, religione*, a cura di Mariantonia Liborio, Einaudi, Torino, 2001

Berti, E., *In principio era la meraviglia. Le grandi questioni della filosofia antica*, Laterza, Roma-Bari, 2007

Berto, F., *Logica da zero a Gödel*, Laterza, Roma-Bari, 2011

Bettini, A., *Cosmo e apocalisse. Teorie del millennio e storia della terra nell'Inghilterra del Seicento*, Olschki, Firenze, 1997

Bettini, A., *Da Talete a Newton. La fisica nelle parole dei giganti*, Bollati Boringhieri, Torino, 2019

Bianchi, M., *Logiche non classiche*, Carocci, Roma, 2003

Blumenberg, H., *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1966

Bobbio, N. - Bovero, M., *Società e Stato nella filosofia politica moderna. Modello giusnaturalistico e modello hegel-marxiano*, Il Saggiatore, Milano, 1979

Bobbio, N., *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino, 2004

Bonazzi, M., *I sofisti*, Carocci editore, Roma, 2015

Borges, J.L., *L'artefice*, curatore ed.it. Tommaso Scarano, Adelphi, Milano, 1999

Borghesi, M., *Critica della teologia politica. Da Agostino a Peterson: la fine dell'era costantiniana*, Marietti 1820, Genova-Milano, 2016

Branch, J., *The Cartographic State. Maps, Territory, and the Origins of Sovereignty*, Cambridge University press, Cambridge, 2014

Broc, N., *La geografia del Rinascimento. Cosmografi, cartografi, viaggiatori. 1420-1620*, a cura di Claudio Greppi, Franco Cosimo Panini editore, Modena, 2007

- Brotton, J., *La storia del mondo in dodici mappe*, trad.it. di Virginio Sala, Feltrinelli, Milano, 2019
- Cacciari, M., *Il potere che frena*, Adelphi, Milano, 2013
- Cacciari, M., *Geo-filosofia dell'Europa*, Milano, Adelphi, 1994
- Calasso, R., *La rovina di Kasch*, Adelphi, Milano, 1994
- Caliandro, A., *Il Prete Gianni e la performatività del mito*, Fallone editore, Taranto, 2022
- Canetti, E., *La provincia dell'uomo. (Quaderni di appunti 1942-1972)*, traduzione di F. Jesi, Adelphi, Milano, 1978
- Casertano, G., *I presocratici*, Carocci, Roma, 2009
- Cassirer, E., *Storia della filosofia moderna, I, III, Descartes*, traduzione angelo Pasquinelli, il Saggiatore, Milano, 1968
- Castrucci, E., *Nomos e guerra. Glosse al Nomos della terra di Carl Schmitt*, La scuola di Pitagora editrice, Napoli, 2011
- Chabod, F., *Storia dell'idea di Europa*, Laterza, Roma-Bari, 2020
- Christian, J., *L'empire des cartes. Approche théorique de la cartographie à travers l'histoire*, Albin Michel, Paris, 1992
- Colli, G., *La Sapienza greca*, Adelphi, Milano, 1994
- Cooper, F., *L'ultimo dei mohicani*, traduzione di Fernanda Pivano, Mondadori, Milano, 1995
- Daston, L., *Against nature*, MIT press, Cambridge, London, 2019
- de Lubac, H., *Opera omnia, vol. 15, Corpus mysticum. L'Eucarestia e la chiesa nel Medioevo* (1949), trad. it. di Luigi Rosadoni, Jaca Book, Milano, 1996
- de Santillana, G., *Fato antico e fato moderno*, trad.it. di Alessandro Passi e Romano Mastromattei, Adelphi, Milano, 2020

de Santillana, G., *Il mulino di Amleto. Saggio sul mito e sulla struttura del tempo*, ed.it. a cura di Alessandro Passi, Adelphi, Milano, 2021

de Santillana, G., *Le origini del pensiero scientifico. Da Anassimandro a Proclo. 600 a.C. – 500 d.C.*, trad.it. Giulio De Angelis, Sansoni, Firenze, 2023

Deleuze, G.- Guattari, F., *Mille Plateaux*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1980

Descartes, R., *Discorso sul metodo*, a cura di Lucia Urbani Ulivi, Bompiani, Milano, 2008

Descartes, R., *Meditazioni metafisiche*, traduzione e introduzione di Sergio Landucci, Laterza, Roma-Bari, 1997

Di Marco, G. A., *Thomas Hobbes nel decisionismo giuridico di Carl Schmitt*, Guida, Napoli, 1999

Diels, H. - Kranz, W., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, traduzione italiana a cura di G. Giannantoni, Laterza, Roma-Bari, 1983

Dilke, O.A.W., *Greek and Roman maps*, Cornell university press, New York, 1985

Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, a cura di M. Gigante, Bompiani, Milano, 2005

Donne, J., *Poesie*, a cura di Alessandro Serpieri e Silvia Bigliuzzi, Rizzoli, Milano 2007

Dreyer, J. L. E., *Storia dell'astronomia da Talete a Keplero*, Trad. it. Libero Sosio, Feltrinelli, Milano, 1977

E. Dardel, *L'uomo e la terra. Natura della realtà geografica*, a cura di C. Copeta, Unicopli, Milano, 1986

Eco, U., *I limiti dell'interpretazione*, La nave di Teseo, Milano, 2016

Edney, M. H., *Mapping an Empire: The Geographical Construction of British India: 1765-1843*, Chicago University Press, Chicago, 1997

Elden, S., *Terror and Territory. The spatial extent of Sovereignty*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2009

Eliade, M., *Images and Symbols*, trad. en. Philip Mairet, Sheed&Ward, New York, 1961

Eliade, M., *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris, 1987

Eliade, M., *Trattato di storia delle religioni*, ed. It. a cura di Pietro Angelini, Bollati Boringhieri, Torino, 2001

Eliot, T., *La terra desolata*, ed. It. con testo inglese a fronte, traduzione di Mario Praz, Einaudi, Torino, 1963

Falchetta, P., *Fra Mauro's World Map: A History*, Brepols Publishers, Turnhout, 2006

Farinelli, F., *Geografia. Introduzione ai modelli del mondo*, Einaudi, Torino, 2003

Farinelli, F., *La crisi della ragione cartografica*, Einaudi, Torino, 2009

Farinelli, F., *L'invenzione della terra*, Sellerio, Palermo, 2016

Farinelli, F., *L'origine dello spazio in Metafore dello spazio*, a cura di Bruna Consarelli, Firenze University Press, 2004

Fassò, G., *L'esigenza esiodea di una legislazione razionale e umana*, in *L'origine dello stato nella Grecia antica*, a cura di F. Codino, Editori Riuniti, Roma, 1975

Feyerabend, P., *Against Method*, Verso Books, London, 1975

Finley, M., *L'economia degli antichi e dei moderni*, trad.it. di I. Rambelli, Laterza, Roma – Bari, 2008

Fioravanti, M., *Lo Stato moderno in Europa. Istituzioni e diritto*, Laterza, Roma-Bari, 2018

Firpo, L., *Scritti sul pensiero politico del Rinascimento e della Controriforma*, Utet, Torino, 2005

Foucault, M., *A Arqueologia do Saber*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2008

- Foucault, M., *As Palavras e as Coisas*, Martins Fontes, São Paulo, 2007
- Foucault, M., *Ceci n'est pas une pipe: su Magritte*, trad. it. e cura di Silvia Maglioni, SE, Milano, 1995
- Foucault, M., *Eterotopia*, a cura di S. Vaccaro, T. Villani e P. Tripodi, Mimesis, Milano 2010
- Foucault, M., *Segurança, Território, População*, Martins Fontes, São Paulo, 2008
- Freud, S., *O Estranho in Obras Completas de Sigmund Freud*, Volume XVII, Editora Imago, Rio de Janeiro, 1996
- Galilei, G., *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo in Opere*, vol. II, Utet, Torino, 2005
- Galli, C., *Contingenza e necessità nella ragione politica moderna*, Laterza, Roma-Bari, 2009
- Galli, C., *Forme della critica. Saggi di filosofia politica*, Il Mulino, Bologna, 2020
- Galli, C., *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna, 1996
- Galli, C., *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, Il Mulino, Bologna, 2001
- Gargani, A. G., *Il pensiero dei filosofi. Da Wittgenstein a Gadamer*, Laterza, Roma-Bari, 1984
- Gernet, L., *Anthropologie de la Grèce antique*, Maspero, Paris, 1968
- Geymonat, L., *Galileo Galilei*, Einaudi, Torino, 1969
- Grimm, D., *Sovranità. Origine e futuro di un concetto chiave*, introduzione di Geminello Preterossi, Laterza, Roma-Bari, 2023
- Goethe, J. W., *Gedichte*, Reclam, Stuttgart, 2001

Gorz, A., *L'immatériel. Connaissance, valeur et capital*, Éditions Galilée, Paris, 2003

Graves, R., *I miti greci*, traduzione di D. Tettamanzi, Longanesi, Milano, 1986

Habermas, J., *Il discorso filosofico della modernità*, traduzione di Leonardo Ceppa, Laterza, Roma-Bari, 1987

Habermas, J., *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1962

Hardt, M.- Negri, A., *Impero*, traduzione di A. Pandolfi, RCS, Milano, 2003

Harvey, D., *La crisi della modernità. Riflessioni sulle origini del presente*, traduzione di Maurizio Viezzi, Net, Milano, 2002

Haushofer, K., *Geopolitik des Pazifischen Ozeans*, Kurt Vowinckel Verlag, Berlin, 1924

Hegel, G.W.F., *Lezioni sulla filosofia della storia*, ed.it. a cura di Giovanni Bonacina e Livio Sichirollo, Laterza, Bari-Roma, 2003

Heidegger, M., *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch, v. Günther Noeske und Emil Kettering*, Verlag Günther Neske, Pfullingen, 1998

Heidegger, M., *Essere e tempo*, trad. it. Pietro Chiodi, Longanesi, Milano, 2003

Heidegger, M., *L'epoca dell'immagine del mondo*, in M. Heidegger, *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, ed. It. a cura di Vincenzo Cicero, Bompiani, Milano, 2002

Heidegger, M., *Seminari*, ed. it. a cura di Franco Volpi, traduzione di Massimo Bonola, Adelphi, Milano, 1992

Heller-Roazen, D., *Il nemico di tutti. Il pirata contro le nazioni*, traduzione italiana di Giuseppe Lucchesini, Quodlibet, Macerata, 2010

Heym, G., *Ci invitarono i cortili*, traduzione di C. Ciardi, Via del vento edizioni, Pistoia, 2011

Hobbes, T., *De Cive*, a cura di Tito Magri, Editori Riuniti, Roma, 2005

Hobbes, T., *Leviatano*, saggio introduttivo di Carlo Galli e traduzione di Gianni Micheli, BUR, Milano, 2011

Hobbes, T., *Elementi di legge naturale e politica*, presentazione, traduzione e note di Arrigo Pacchi, La nuova Italia, Firenze, 1972.

Horkheimer, M.- Adorno, T. W., *Dialettica dell'illuminismo*, Trad. Renato Solmi, Einaudi, Torino, 1997

Irti, N., *Norma e luoghi. Problemi di geo-diritto*, Roma-Bari, Laterza, 2004

Jacob, C., *Disegnare la terra in I Greci. Storia, arte, cultura e società. Noi e i Greci*, vol.I, a cura di Salvatore Settis, Einaudi, Torino, 1997

Kahn, C.H., *Anaximander and the origins of Greek cosmology*, Columbia University press, new York, 1960

Kalberg, S., *Leggere Max Weber*, Il Mulino, Bologna, 2008

Kerényi, K., *Gli dei e gli eroi della Grecia. Il racconto del mito, la nascita della civiltà*, il Saggiatore, Milano, 2009

Korzybski, A., *Science and Sanity. An introduction to non-aristotelian system and general semantics*, Institute of general semantics, New York, 1994

Koselleck, R., *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Verlag Karl Aber, Freiburg-München, 1959

Koyré, A., *Dal mondo del pressapoco all'universo della precisione. Tecniche strumenti e filosofia dal mondo classico alla rivoluzione scientifica*, introduzione e traduzione di Paola Zambelli, Einaudi, Torino, 1967

Kuhn, T. S., *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago, 1962

Kula, W., *Le misure e gli uomini dall'antichità a oggi*, traduzione di A. Salmon Vivanti, Laterza, Bari, 1987

Lefebvre, H., *La produzione dello spazio*, prefazione di Leonardo Ricci, Mozzi editore, Milano, 1976

Leopardi, G., *Canti*, introduzione note e commenti di Fernando Bandini, Garzanti, Milano, 1999

Lepenies, W., *Melanconia e società*, traduzione di F. P. Porzio, Guida, Napoli, 1985

Lombardo, A., *L'eroe tragico moderno*, Donzelli Editore, Roma, 2004

Luhmann, N., *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modern Gesellschaft*, Band 3, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989

Lukacs, G., *A destruição da razão*, traduzione di A. Ferraz de Campos, Boitempo Editorial, São Paulo, 2016

Lutero, M., *Scritti politici*, a cura di Giuseppina Panzieri Saija, UTET, Torino, 1949

Löwith, K., *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, University of Chicago Press, Chicago, 1949

Machiavelli, *Il Principe*, introduzione di Delio Cantimori, Garzanti, Milano, 2002

Mackinder, H., *Democratic Ideals and Reality: A Study in the Politics of Reconstruction*, Henry Holt and Company, New York, 1919

Magri, T., *Hobbes*, Editori Laterza, Roma-Bari, 1994

Mahan, T., *The Influence of Sea Power upon History, 1660–1783*, Little, Brown and Company, Boston, 1890

Manin, B., *Principi del governo rappresentativo*, traduzione di Valeria Ottonelli, Il Mulino, Bologna, 2010

Marramao, G., *Minima temporalia: Tempo, spazio, esperienza*, Il Saggiatore, Milano, 1990

Marramao, G., *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Editori Riuniti, Roma, 1985

- Marsilio da Padova, *Il difensore della pace*, introduzione di Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri, BUR, Milano, 2009
- Marx, K., *Per la critica dell'economia politica*, a cura di A. Basso, Editori Riuniti, Roma, 1974
- Marx, K., – Engels, F., *Manifesto del partito comunista*, con testo originale a fronte, trad. it. di A. Labriola, Mursia, Milano, 1973
- Mbembe, A., *Necropolitics*, Duke University Press, Durham, 2019
- McCarthy, C., *La strada*, traduzione di Martina Testa, Einaudi, Torino, 2007
- Meier, C., *The Greek discovery of politics*, Trad. ing. David McLintock, Harvard University Press, London, England, 1980
- Miglio, G., *Sul concetto di nomos* in G. Miglio, *Carl Schmitt. Saggi*, Scholé, Brescia, 2018
- Miller, P., *Errand into the Wilderness*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA, 1956
- Minca, C.- Bialasiewicz, L., *Spazio e politica*, Cedam, Milano, 2020
- Mollat du Jourdin, M., *L'Europa e il mare*, traduzione di Fausta Cataldi Villari, Laterza, Roma-Bari, 1993
- Nancy, J.-L., *Il senso del mondo*, a cura di F. Ferrari, Lanfranchi, Milano, 1997
- Nancy, J.-L., *La creazione del mondo o la mondializzazione*, traduzioni di Davide Tarizzo e Marina Bruzzese, Einaudi, Torino, 2003
- Negri, L., *Persona e Stato nel pensiero di Hobbes*, Jaca book, Milano, 1997
- Nese, M., *Gli eletti di Dio. Lo spirito religioso dell'America*, Editori Riuniti, Roma, 2006
- Nicoletti, M., *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana, Brescia, 1990
- Nietzsche, F., *La gaia scienza e gli Idlli di Messina*, trad. it. F. Masini, Adelphi, Milano, 2007

- Novalis, *Cristianità o Europa*, a cura di Mario Manacorda, Einaudi, Torino, 1942.
- Otto, W., *Gli dei della Grecia. L'immagine del divino nello specchio dello spirito greco*, Trad. di Giovanna Federici Airoidi, Adelphi, Milano, 2004
- Palagiano, C.- Asole, A.- Arena, G., *Cartografia e territorio nei secoli*, Carocci, Roma, 2022
- Pascal, B., *Pensieri*, testo introduzione e note di Paolo Serini, Einaudi, Torino, 1962
- Penco, M., *Guida alla lettura del Tractatus di Wittgenstein*, Laterza, Roma-Bari, 1994
- Peregalli, R., *La corazza ricamata. I Greci e l'invisibile*, Bompiani, Milano, 2010
- Pettinato, G., *Babilonia. Centro dell'Universo*, Rusconi, Milano, 1988
- Poma, G., *Le istituzioni politiche del mondo romano*, Il Mulino, Bologna, 2002
- Portinaro, P. P., *La crisi dello Jus publicum europaeum. Saggio su Carl Schmitt*, edizioni di comunità, Milano, 1982
- Preterossi, G., *Autorità*, Il Mulino, Bologna, 2002
- Preterossi, G., *Teologia politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari, 2023
- Przyluski, J., *La participation*, Alcan, Paris, 1940
- Qualgioni, D., *Il "secolo di ferro" e la nuova riflessione politica in C. Vasoli, Le filosofie del Rinascimento*, Mondadori, Milano, 2002
- Ratzel, G., *Politische Geographie*, Oldenbourg, München, 1897
- Reale, G., *Aristotele e il primo Peripato in Storia della filosofia Greca e Romana*, Bompiani, Milano, 2006
- Reed, E. J., *Terra di nessuno. Esperienza bellica e identità personale nella prima guerra mondiale*, traduzione Rinaldo Falcioni, Il Mulino, Bologna, 2014

- Rossi, P. A., *Metamorfosi dell'idea di natura e rivoluzione scientifica*, VirtuosaMente, Aicurzio (Mb), 2014
- Rossi, P., *La nascita della scienza moderna in Europa*, Laterza, Roma-Bari, 2021
- Rossi, P., *Storia universale e geografia in Hegel*, Sansoni, Firenze, 1975
- Rovelli, C., *Che cos'è la scienza. la rivoluzione di Anassimandro*, Mondadori, Milano, 2017
- Ruggiu, L., *Genesi dello spazio economico*, Guida, Napoli, 1982
- Ruschi, F., *Questioni di spazio. La terra, il mare, il diritto secondo Carl Schmitt*, Giappichelli editore, Torino, 2012
- Russo, L., *La rivoluzione dimenticata. Il pensiero scientifico greco e la scienza moderna*, Feltrinelli, Milano, 1996
- Scafi, A., *Il paradiso in terra. Mappe del giardino dell'Eden*, Mondadori, Milano, 2007
- Schiavone, A., *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*, Einaudi, Torino, 2017
- Schiera, P., *Lo Stato moderno. Origini e degenerazioni*, CLUEB, Bologna, 2004
- Schmitt, C., *Amleto o Ecuba. L'irrompere del tempo nel gioco del dramma*, presentazione di Carlo Galli, Il Mulino, Bologna, 2012
- Schmitt, C., *Appropriazione / divisione / produzione*, in C. Schmitt, *Le categorie del politico*, cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna, 1972
- Schmitt, C., *Dottrina della costituzione*, a cura di Antonio Caracciolo, Giuffè, Milano, 1984
- Schmitt, C., *Il nomos della terra*, trad. it. Emanuele Castrucci, Adelphi, Milano, 2011
- Schmitt, C., *Lo Stato come meccanismo in Hobbes e in Cartesio in Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di Carlo Galli, Giuffrè, Milano, 1986

- Schmitt, C., *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humblot, Berlin, 1990
- Schmitt, C., *Romanticismo politico*, a cura di C. Galli, Il Mulino, Bologna, 2021
- Schmitt, C., *Stato, grande spazio, nomos*, ed. italiana curata da Giovanni Gurisatti, Adelphi, Milano, 2015
- Schmitt, C., *Teoria del partigiano. Integrazione al concetto del politico*, traduzione di Antonio De Martinis, Adelphi, Milano, 2012
- Schmitt, C., *Terra e mare*, tr. it. Giovanni Gurisatti, Adelphi, Milano, 2002
- Schmitt, C., *Posizioni e concetti*, a cura di Antonio Caracciolo, Giuffré, Milano, 2007
- Schmitt, C., *Dialogo sul potere*, a cura di Giovanni Gurisatti, Adelphi, Milano, 2012
- Sebald, W.G., *Gli anelli di Saturno. Un pellegrinaggio in Inghilterra*, traduzione di Ada Vigliani, Adelphi, Milano, 2010
- Serres, M., *Les origines de la géometrie*, Flammarion, Paris, 1993
- Severino, E., *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano, 2005
- Severino, E., *La filosofia futura. Oltre il dominio del divenire*, BUR, Milano, 2014
- Shapin, S., - Schaffer, S., *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*, Princeton University Press, Princeton (New Jersey), 1985
- Shapin, S., *La rivoluzione scientifica*, traduzione di Michele Visentin, Einaudi, Torino, 2003
- Sieyès, E.-J., *Qu'est-ce que le Tiers État ?*, Éditions des archives contemporaines, Paris, 1988
- Simmel, G., *Le metropoli e la vita dello spirito*, ed.it. Paolo Jedlowski, Armando editore, Roma, 2009

- Sloterdijk, P., *Il mondo dentro il capitale*, trad. it. S. Rodeschini, Booklet, Milano, 2006
- Sloterdijk, P., *L'ultima sfera. Breve storia filosofica della globalizzazione*, traduzione di B. Agnese, Carocci, Roma, 2008
- Sloterdijk, P., *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, traduzione di Anna Calligaris e Stefano Crosara, Tlon, Roma, 2024
- Sloterdijk, P., *Sfere, Globi*, II vol., ed. It. a cura di G. Bonaiuti, Bollati Boringhieri, Torino, 2014
- Sombart, N., *Passeggiate con Carl Schmitt*, trad. it. di M. G. Sarnizzi, Ogni uomo è tutti gli uomini Edizioni, Bologna, 2015
- Spykman, N., *The Geography of the Peace*, Harcourt, New York, 1944
- Starobinski, J., *Democrito parla. (L'utopia malinconica di Robert Burton)*, in R. Burton, *Anatomia della malinconia*, a cura di J. Starobinski, Marsilio, Venezia, 2003
- Tanca, M., *Geografia e filosofia. Materiali di lavoro*, Franco Angeli, Milano, 2023
- Todorov, T., *La conquista dell'America. Il problema dell'«altro»*, tr. it. de Aldo Serafini, Einaudi, Torino, 1984
- Toulmin, S. E., *Cosmopolis. La nascita, la crisi e il futuro della modernità*, traduzione di Pietro Adamo, Mimesis, Milano-Udine, 2022
- Vattimo, G., *La fine della modernità*, Garzanti, Milano, 1985
- Vattimo, G., *La società trasparente*, Garzanti, Milano, 2000
- Vegetti M., - Ademollo, F., *Incontro con Aristotele. Quindici lezioni*, Einaudi, Torino, 2016
- Vegetti, M., *L'uomo e gli dei*, in *L'uomo Greco*, a cura di J.P. Vernant, Laterza, Roma-Bari, 2012

Vegetti, M., *L'invenzione del globo. Spazio, potere, comunicazione nell'epoca dell'aria*, Einaudi, Torino, 2017

Vernant, J.P., *Geometria ed astronomia sferica nella prima cosmologia Greca*, in *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, trad.it. di Mariolina Romano e Benedetto Bravo, Einaudi, Torino, 2001

Vernant, J.P., *Le origini del pensiero Greco*, trad.it. Fausto Codino, Feltrinelli, Milano, 2007

Virilio, P., *Estetica della sparizione*, trad. di Giustiniana Principe, Napoli, Liguori, 1992

Viroli, M., *Per amore della patria: Patriottismo e nazionalismo nella storia*, Il Mulino, Bologna, 1995

Voegelin, E., *História das ideias, vol. IV, Renascença e reforma*, Realizações Editora, São Paulo, 2014

Weber, M., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, trad. it. A. M. Marietti, Rizzoli, Milano, 1991

Welzel, H., *Diritto naturale e giustizia materiale*, ed.it. a cura di Giuseppe De Stefano, Giuffrè, Milano, 1965

Wittgenstein, L., *Lezioni 1930-1932. Dagli appunti di John King e Desmond Lee*, ed. It. a cura di Aldo Giorgio Galgani, Adelphi, Milano, 1995

Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, trad. Amedeo G. Conte, Einaudi, Torino, 1998

Yeats, W. B., *Quaranta poesie*, con testo inglese a fronte, traduzione di Giorgio Melchiori, Einaudi, Torino, 1983

Zadeh, L. A., *Fuzzy Sets and Fuzzy Logic: Theory and Applications*, Prentice Hall, New Jersey, 1996